I GRECI

STORIA CULTURA ARTE SOCIETÀ

2

UNA STORIA GRECA

I. FORMAZIONE

GIULIO EINAUDI EDITORE

I Greci

Storia Cultura Arte Società

Progetto e direzione: Salvatore Settis
Carmine Ampolo, David Asheri, Paolo Desideri, François Hartog
Diego Lanza, Geoffrey Lloyd, Paul Zanker
con la collaborazione di Maria Luisa Catoni

1

Noi e i Greci

2

Una storia greca

I. Formazione (fino al VI secolo a. C.)
II. Definizione (VI-IV secolo a. C.)
III. Trasformazioni (IV secolo a. C. - II secolo d. C.)

3

I Greci oltre la Grecia

4

Atlante

I Greci

Storia Cultura Arte Società

a cura di Salvatore Settis

2

Una storia greca

I. Formazione

Giulio Einaudi editore

Indice

p. XXXVII *Premessa*

XLI *Elenco delle abbreviazioni*

Formazione

Quadri ambientali, caratteri e preludi storici

FILIPPO CASSOLA

Chi erano i Greci?

5 1. Concetto di grecità
6 2. I nomi etnici
9 3. Unità e varietà del mondo greco
11 4. L'uomo, il destino e l'oltretomba
14 5. Lo spirito agonistico
15 6. Gli eroi
16 7. Gli dèi fra gli uomini
17 8. La *polis*
19 9. L'indipendenza della *polis*
21 10. Greci e barbari

FRANCESCO PRONTERA

25 Il Mediterraneo come quadro della storia greca

29 1. Punti di vista e definizione
35 2. Marineria e navigazione
41 3. Il Mediterraneo «quadro» della storia greca?

GILLES TOUCHAIS

47 L'Egeo prima dei Micenei

WOLF-DIETRICH NIEMEIER

p. 77 Nascita e sviluppo del mondo miceneo

ALEXANDER UCHITEL

Preistoria del greco e archivi di palazzo

103 1. La struttura e il posto della lineare B rispetto alle altre scritture egee
111 2. Il dialetto miceneo e il suo posto tra gli altri dialetti greci
114 3. Gli archivi micenei
117 4. La classificazione dei testi
121 5. La testimonianza dei testi: amministrazione, tasse, agricoltura, professioni, esercito, culto e struttura sociale

LUCIA VAGNETTI

Espansione e diffusione dei Micenei

I.

133 I TRAFFICI MEDITERRANEI AL MOMENTO DELLA FORMAZIONE DELLA CIVILTÀ MICENEA

II.

138 LE PRIME RELAZIONI MICENEE ALL'INTERNO DELL'EGEO E CON IL MEDITERRANEO ORIENTALE (XVI-XV SECOLO A. C.)

III.

141 LE PRIME RELAZIONI MICENEE CON IL MEDITERRANEO CENTRO-OCCIDENTALE E CON L'EUROPA (XVI-XV SECOLO A. C.)

IV.

LE RELAZIONI CON IL MEDITERRANEO ORIENTALE FRA XIV E XIII SECOLO A. C.

144 1. L'Anatolia e il problema degli Aḫḫiyawa
148 2. Cipro e l'area siro-palestinese
150 3. L'Egitto e la Libia

V.

LE RELAZIONI CON IL MEDITERRANEO CENTRO-OCCIDENTALE NEL XIV E XIII SECOLO A. C.

152 1. La Sicilia e le Isole Eolie
154 2. L'Italia peninsulare
159 3. La Sardegna
161 4. La penisola iberica

VI.

162 I TRAFFICI A LUNGA DISTANZA: LE TESTIMONIANZE DEI RELITTI (CAPO GELIDONYA, KAŞ, CAPO IRIA)

VII.

166 IL CROLLO DELL'ECONOMIA PALAZIALE E I RAPPORTI TRANSMARINI DELLA GRECIA NEL XII E XI SECOLO A. C.

167 1. Il Levante, Cipro e l'Anatolia
168 2. Il Mediterraneo centro-occidentale

OSWYN MURRAY

La Grecia degli «eroi»: mito, storia, archeologia

p. 173 1. L'età eroica come la vedevano i Greci
185 2. Mito e archeologia

L'età di mezzo

ANTHONY M. SNODGRASS

191 I caratteri dell'età oscura nell'area egea

195 1. La questione dorica
199 2. Il nuovo ordine
208 3. Il modello regionale
223 4. Conclusione: il volgere di un'era

RICCARDO DI DONATO

227 Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille

229 1. Esperienza di Omero
230 2. Sequenze narrative
233 3. Lo scudo come uno specchio?
235 4. Immagini per una civiltà
239 5. La guerra, funzione degli uomini
242 6. Uomini e natura
246 7. La terra divisa: economia, istituzioni e cultura
251 8. Un limite per la conoscenza

PIERRE CARLIER

255 La regalità: beni d'uso e beni di prestigio

259 1. L'οἶκος
263 2. Importanza della vita politica
267 3. Il lessico della regalità
271 4. I privilegi regali
282 5. Scambi e prestigio
286 6. L'ideologia della regalità
291 7. Conclusione

Nascita e organizzazione delle città

CARMINE AMPOLO

Il sistema della *polis*. Elementi costitutivi e origini della città greca

p. 297 1. Verso una definizione
309 2. Città e partecipazione: i cittadini come «azionisti della *polis*»
324 3. Città e villaggi
342 4. Per una conclusione

FRITZ GRAF

Gli dèi greci e i loro santuari

343 1. Introduzione
346 2. Caratteristiche del pantheon greco
352 3. Il santuario
356 4. Gli dèi e i loro santuari
379 5. Considerazioni finali

GOTTFRIED GRUBEN

Il tempio

I.
381 TEMPIO E SANTUARIO
382 1. Tipi
383 2. Funzioni
II.
389 ETÀ PROTOGEOMETRICA E GEOMETRICA (SECOLI XI-VIII)
III.
403 L'ETÀ PROTOARCAICA (VII SECOLO - INIZI DEL VI)
404 1. L'origine del tempio dorico
417 2. La nascita del tempio ionico
418 3. Architettura della Ionia orientale
426 4. Architettura cicladica
429 5. Architettura eolica

BRUNO D'AGOSTINO

La necropoli e i rituali della morte

I.
L'ARCHEOLOGIA DELLA MORTE
435 1. La sociologia delle necropoli
436 2. La comunità di fronte alla morte

II.

p. 437 IL MORTO E L'OLTRETOMBA NELL'IMMAGINARIO GRECO

III.

IL CERIMONIALE FUNEBRE

440 1. La Grecia delle origini
442 2. La *polis*

IV.

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA

444 1. La prima età del Ferro
452 2. La formazione della città
466 3. Il periodo classico
468 4. Cenni sul IV secolo e l'età ellenistica

CLAUDE CALAME

471 Feste, riti e forme poetiche

472 1. Concorsi musicali e pratiche cultuali
476 2. Generi poetici e tipologia della festa
480 3. Poeti e poemi al servizio dei culti della città
485 4. Recitazioni epiche, inni agli dèi e proemi omerici
489 5. Canti simposiali e educazione dei cittadini
492 6. Effetti enunciativi e pragmatici

MAURIZIO GIANGIULIO

497 Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo arcaico

498 1. Oriente e Occidente. Levantini e Greci sui mari tra X e VIII secolo
502 2. Dalle navi alle città. Alle origini del mondo coloniale occidentale
508 3. Insediamenti greci dall'Egeo settentrionale al Mar Nero
513 4. Avventurieri, mercenari, mercanti. Greci d'Asia nel Levante e in Egitto
518 5. «Un gioco terribilmente complicato». Insediamento, scambi, incontri di culture nel Mediterraneo centro-occidentale dal VII al VI secolo
523 6. I Greci, il Mediterraneo, l'Europa

BENEDETTO BRAVO

Una società legata alla terra

527 1. Ruolo economico, politico e religioso della proprietà fondiaria
546 2. Città e campagna
552 3. Mobilità sociale e instabilità della proprietà fondiaria

GIORGIO CAMASSA

Leggi orali e leggi scritte. I legislatori

p. 561 1. Tracce dell'esistenza di un diritto consuetudinario orale nella Grecia antica
564 2. Verso la codificazione per iscritto delle leggi
565 3. «Sono ritenuti i primi ad aver avuto leggi scritte»
567 4. Intermezzo: il legislatore pastore
568 5. I contenuti dei primi codici e il loro retroterra politico-istituzionale
571 6. Il grande tema del mutamento delle leggi

GREGORY NAGY

577 Aristocrazia: caratteri e stili di vita

JOHN K. DAVIES

599 Strutture e suddivisioni delle *poleis* arcaiche. Le ripartizioni minori

ELKE STEIN-HÖLKESKAMP

Tirannidi e ricerca dell'*eunomia*

653 1. La tirannide arcaica fra tradizione classica e ricerca moderna
656 2. Condizioni strutturali
658 3. Corinto, Sicione, Megara, Atene
676 4. Affinità e modelli di base

PAUL CARTLEDGE

La nascita degli opliti e l'organizzazione militare

681 1. Premessa
683 2. Stato della questione
686 3. Il combattimento omerico
693 4. Guerra oplitica e nascita dello stato greco
697 5. La guerra come espressione simbolica: mentalità e cultura oplitiche
702 6. Guerra oplitica e organizzazione socio-politica
708 7. Guerra e politica
709 8. Appendice. Caratteristiche del combattimento oplitico

NICOLA F. PARISE

715 Le prime monete. Significato e funzione

GABRIELLA BODEI GIGLIONI

L'*oikos*: realtà familiare e realtà economica

p. 735 1. Definizioni e implicazioni
738 2. L'interno e l'esterno
740 3. L'uomo, la donna, la casa
746 4. Donne fuori casa
748 5. L'amministrazione della proprietà
751 6. L'οἶκος e la *polis*

CLEMENTE MARCONI

La città visibile e i suoi monumenti

755 1. Da Odisseo a Le Corbusier: immagini di città antiche
760 2. Termini del problema
763 3. Gli spazi collettivi
781 4. Le parti residenziali
784 5. Conclusioni

BURKHARD FEHR

785 Kouroi e korai. Formule e tipi dell'arte arcaica come espressione di valori

786 1. La dimostrazione delle proprie capacità
804 2. Ὄλβος: la dimostrazione della felicità
818 3. Valori e regole del gioco nelle comunità
839 4. Tipi figurativi, regole sociali e τέχνη: l'età tardoarcaica

Diversità e unità del mondo greco

J. B. SALMON

847 Sparta, Argo e il Peloponneso

ROBERT J. BUCK

869 La Grecia centrale tra 900 e 500 a. C.

872 1. Locride
875 2. Focide
876 3. Delfi
877 4. Malide e Doride, Etei e Eniani
878 5. Beozia
883 6. Etolia e Acarnania
883 7. Conclusioni

ELIZABETH M. CRAIK

Le isole

p. 885 1. Territorio e risorse
889 2. Il mondo piú ampio
894 3. Vita intellettuale
898 4. Religione
900 5. Conclusione

GIUSEPPE RAGONE

903 La Ionia, l'Asia Minore, Cipro

905 1. L'insediamento greco in Asia Minore. Problemi dialettologici e archeologici
915 2. Le tradizioni di fondazione
921 3. La Ionia in età arcaica. Aspetti dello sviluppo istituzionale
928 4. Il rapporto con gli indigeni
930 5. I Frigi e Mida
931 6. La Lidia. Eraclidi e Mermnadi
934 7. I Cimmeri
936 8. Dopo Gige. La Ionia e i Mermnadi
940 9. Cipro e il Levante

GOCHA R. TSETSKHLADZE

La colonizzazione greca nell'area del Ponto Eusino

945 1. Introduzione. Il Ponto Eusino nell'immaginario dei Greci
947 2. Le popolazioni locali
957 3. La colonizzazione greca del Ponto nel periodo arcaico
966 4. Il periodo classico: città greche, regni locali e Atene
972 5. Conclusione. Tradizioni culturali e innovazioni

HANS-JOACHIM GEHRKE

975 La Grecia settentrionale

977 1. Grecia nord-occidentale: aree costiere ed entroterra
981 2. Tessaglia e zone marginali
982 3. Colonie dell'Egeo settentrionale
985 4. La regione degli Stretti e il Mar Nero
991 5. Macedonia ed Epiro

GIANFRANCO MADDOLI

995 L'Occidente

KURT A. RAAFLAUB

Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica

p. 1035 1. Premesse e fonti: Solone o «Solone»?
1044 2. Atene prima di Solone
1052 3. Solone
1071 4. Atene sotto i Pisistratidi

NICOLE LORAUX

1083 Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica

1085 1. Il vecchio e il nuovo
1089 2. All'insegna della mescolanza: lo spazio, il demotico e la cittadinanza
1101 3. Una soluzione interamente politica
1108 4. Conclusione

PIERRE LÉVÊQUE

1111 Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici

I.
1112 IL FALLIMENTO DELLE ANFIZIONIE

II.
1115 LE COMUNITÀ (κοινά)

III.
CONCORSI E SANTUARI PANELLENICI
1118 1. I santuari agonistici
1130 2. Le consultazioni oracolari

LUCIANO AGOSTINIANI

Lingua, dialetti e alfabeti

1141 1. Premessa: sulla nozione linguistica di «greco»
1142 2. L'origine del greco
1144 3. Le fasi del greco
1145 4. Caratteri del «proto-greco»
1151 5. Le varietà dialettali
1159 6. La lingua omerica e le lingue letterarie
1161 7. Una varietà sovradialettale: la koinè ellenistica
1163 8. La scrittura del greco nel primo millennio a. C.: il sillabario cipriota e l'«invenzione» dell'alfabeto

H. ALAN SHAPIRO

p. 1181 Tradizioni regionali, botteghe e stili d'arte

1183 1. Scultura libera e scultura architettonica
1193 2. La decorazione ceramica

Momenti e figure esemplari

FRANCESCO BERTOLINI

La guerra di Troia: una vicenda esemplare

1211 1. Sopravvivenza di un «mito»
1213 2. Una questione tutta moderna
1215 3. I Greci e la guerra di Troia
1217 4. La guerra di Troia oggi
1225 5. Poesia epica e storia
1227 6. I cataloghi

HELLMUT FLASHAR

La saggezza arcaica: Talete, Eraclito, Empedocle

1231 1. Introduzione
1232 2. Talete di Mileto
1238 3. Eraclito
1245 4. Empedocle

CHRISTOPH RIEDWEG

1251 Orfeo

FABIO ROSCALLA

1281 Mida

DIETRICH WILLERS

1295 Dedalo

MARIA JAGODA LUZZATTO

1307 Esopo

CLAUDE MOSSÉ

p. 1325 Due miti politici: Licurgo e Solone

1326 1. Le testimonianze piú antiche
1328 2. Il Licurgo di Plutarco
1330 3. Solone e il mito della πάτριος πολιτεία
1333 4. Il Solone di Plutarco

Indici

1339 Personaggi e altri nomi antichi
1346 Luoghi e popoli
1361 Autori moderni e altri nomi non antichi
1382 Fonti

Indice delle illustrazioni

FRANCESCO PRONTERA, Il Mediterraneo come quadro della storia greca

p. 32 1. L'ecumene di Erodoto.
Da E. H. BUNBURY, *A History of Ancient Geography*, I, London 1879, rist. Amsterdam/Uithoorn 1979.

42 2. La carta di Eratostene nella ricostruzione di G. Aujac.
Da G. AUJAC, *La geografia nel mondo antico*, trad. it. Napoli 1984.

GILLES TOUCHAIS, L'Egeo prima dei Micenei

50 1. Ricostruzione grafica dell'abitato di Dimini (Neolitico Recente).

54 2. Figurina femminile seduta, da Farsalo (Neolitico Medio).

57 3. Ricostruzione dell'edificio a corridoi di Kolonna (Egina) chiamato «Casa bianca».

60 4. Vasi del tipo δέπας ἀμφικύπελλον, da Troia (Bronzo Antico).

60 5. «Padella per friggere» in terracotta con raffigurazione di una nave, da Sira (Antico Cicladico II).

63 6. Pianta del palazzo di Festo (Medio Minoico I - Tardo Minoico I).

65 7. Tavoletta con iscrizione in scrittura geroglifica cretese, da Mallia (Medio Minoico).

69 8. Scena di battaglia navale su un affresco della «Casa occidentale», a Tera (Tardo Cicladico I).

70 9. Scavi dell'Aspis, ad Argo: casa ad abside e sepoltura nell'abitato (Medio Elladico).

73 10. Pianta del tumulo di Hagios Ioannis a Papoulia, in Messenia (Medio Elladico).

WOLF-DIETRICH NIEMEIER, Nascita e sviluppo del mondo miceneo

78 1. Pianta di Micene. (Secondo Mylonas).

79 2. Scena di combattimento con carro da guerra. Stele funeraria dalla tomba a pozzo V di Micene.

p. 80 3. Maschera funeraria d'oro di un principe miceneo, detta «di Agamennone».
81 4. Scene di combattimento. Impronte di anelli d'oro con sigilli, dalla tomba a pozzo IV di Micene.
83 5. Tomba micenea a *tholos*. (Secondo Taylour).
89 6. «Mansion I» a Menelaion, Sparta: ricostruzione isometrica. (Secondo Catling).
91 7. Scena di culto incisa su un anello d'oro, dal «tesoro dell'acropoli» di Micene.
92 8. La cittadella di Tirinto in fasi diverse. (Secondo Kilian).
93 9. La cittadella di Micene. (Secondo Iakovidis).
94 10. Pianta del palazzo di Pilo. (Secondo Blegen).
95 11. Ricostruzione del *megaron* nel palazzo di Pilo. (Secondo de Jong).
96 12. Tumulo A di Micene, situazione attuale.
98 13. Ipotesi di ricostruzione della struttura regionale del regno di Pilo in base ai dati filologici e archeologici. (Secondo Niemeier).
99 14. Ricostruzione schematica dei regni micenei. (Secondo Renfrew).
101 15. Organizzazione stradale micenea dell'Argolide-Corinzia. (Secondo Taylour).

ALEXANDER UCHITEL, Preistoria del greco e archivi di palazzo

105 1. Località della regione egea in cui si sono rinvenute iscrizioni in lineare B.
108 2. Ideogrammi della lineare B.
110 3. I segni fonetici del sillabario della lineare B.

LUCIA VAGNETTI, Espansione e diffusione dei Micenei

136 1. Distribuzione delle principali località citate nel testo.
139 2. Tazza egeo-micenea, da Hagia Irini (Cipro), XVI secolo a. C.
Nicosia, Museo Archeologico. (Foto Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici).
139 3. Giaretta micenea monoansata, da Kahun (Egitto), XV secolo a. C.
Oxford, Ashmolean Museum.
142 4. Ceramiche egeo-micenee, da Lipari (Isole Eolie), XVI-XV secolo a. C.
Lipari, Museo Archeologico Eoliano.
143 5. Tazza bronzea monoansata di fabbricazione egea, da Dohnsen (Bassa Sassonia), XVI secolo a. C.
146 6. Spada di tipo egeo con iscrizione di Tutḫalija II, da Boğazköy (Turchia), fine XV secolo a. C.
147 7. Figurina bronzea di provenienza orientale, da Tirinto.
Atene, Museo Nazionale.

p. 149 8. Cratere anforoide da Enkomi (Cipro), xiv secolo a. C.
Londra, British Museum.

153 9. Thapsos, planimetria dell'abitato protostorico.

154 10. Ricostruzione grafica di cratere anforoide di provenienza cretese, da Milena (Agrigento), xiii secolo a. C.
Agrigento. Museo Archeologico Regionale.

155 11. Ceramiche egeo-micenee e bronzi indigeni, dallo Scoglio del Tonno (Taranto), xiv-xii secolo a. C.
Taranto, Museo Archeologico Nazionale.

156 12. Anfora di produzione locale, di forma e decorazione egeo-cretese, da Broglio di Trebisacce (Cosenza), xiii secolo a. C.
Sibari, Museo Archeologico della Sibaritide.

157 13. Ceramiche grigie fatte al tornio, di tecnologia egea, riproducenti sia forme indigene che forme di derivazione egeo-micenea. Da Broglio di Trebisacce (Cosenza), xiii secolo a. C.
Sibari, Museo Archeologico della Sibaritide.

158 14. Frammento di vaso di tipo miceneo con decorazione di stile pittorico, da Termitito (Matera), xiii secolo a. C.
Metaponto, Antiquarium.

159 15. Lingotti di rame di tipo egeo cipriota, da Serra Ilixi (Cagliari).
Cagliari, Museo Archeologico Nazionale. (Concessione del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali).

160 16. *Alabastron* miceneo, da Orroli (Nuoro), xiv secolo a. C.
Sassari, Museo Archeologico Nazionale.

161 17. Ricostruzione grafica di testina di guerriero miceneo in avorio, da Decimoputzu (Cagliari), xiv secolo a. C.
Cagliari, Museo Archeologico Nazionale.

163 18. Spade del tipo Thapsos-Pertosa, da Ulu Burun in Turchia (*a*), da Venosa in Basilicata (*b*) e da Matrensa in Sicilia (*c*).

164 19. *Pithos* di tipo cipriota, dal relitto di Capo Iria (Argolide).

169 20. Giaretta a staffa micenea, da Çandarli-Pithane, xii secolo a. C.
Instanbul, Museo Archeologico.

169 21. Tripode bronzeo miniaturistico, imitazione locale di tripode cipriota, da Santadi (Cagliari), xii-xi secolo a. C.
Cagliari, Museo Archeologico Nazionale. (Concessione del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali).

171 22. Ascia ad alette di un tipo diffuso in Italia peninsulare, attestato da una matrice di fusione rinvenuta a Micene, xiii-xii secolo a. C.

ANTHONY M. SNODGRASS, I caratteri dell'età oscura nell'area egea

193 1. Principali siti dell'età oscura nell'area egea citati nel testo.

PIERRE CARLIER, La regalità: beni d'uso e beni di prestigio

p. 256 1. Ricostruzione del grande edificio di Lefkandi.

257 2. Tomba femminile del grande edificio di Lefkandi.
(Foto M. Popham).

258 3. Ricostruzione della tomba geometrica di Eleuterna a Creta.
(Foto N. Stamboulides).

261 4. Modello di granaio da una tomba protogeometrica di Atene.

279 5. Corazza in bronzo tardogeometrica da Argo.
(Foto Ecole Française d'Athènes).

292 6. Anfora geometrica dal Dipylon di Atene, con scena di ἐκφορά.
Atene, Museo Nazionale.

CARMINE AMPOLO, Il sistema della *polis*

306 1. L'area di diffusione della *polis* nell'Egeo nel periodo arcaico.

307 2. L'area di diffusione della *polis* nell'Egeo verso il 400 a. C. (Secondo E. Kirsten).

308 3. Le fasi successive di diffusione della *polis* nel Mediterraneo. (Secondo E. Kirsten).

332 4. Pianta dell'insediamento di Zagora nell'isola di Andro nell'VIII secolo a. C.

333 5. Pianta d'assieme del sito di Kukunaries nell'isola di Paro nell'VIII-VII secolo a. C.

335 6. Pianta dell'acropoli di Kukunaries con gli edifici delle fasi protogeometrica e geometrica.

336 7. Distribuzione delle necropoli e dell'insediamento ad Atene nelle varie fasi dell'età arcaica.

337 8. Il numero delle tombe di adulti e bambini ad Atene tra 1100 e 450 a. C. (Secondo I. Morris).

338 9. Pianta del quartiere dell'*agora* di Megara Iblea.

339 10. Pianta del complesso artigianale di Pitecusa, località Mazzola, Ischia (seconda metà dell'VIII secolo - inizi del VII).

GOTTFRIED GRUBEN, Il tempio

382 1. Il santuario di Zeus a Olimpia. (Modello di A. Mallwitz).

384 2. Tipi diversi di piante del tempio greco. (Secondo l'autore).

385 3. Portico meridionale nell'Heraion di Samo (VII secolo). (Secondo l'autore).

388 4. Tempio dorico *in antis* con divinità e fontana, dal Vaso François (c. 570).
Firenze, Museo Archeologico 4209.

p. 390 5. Modello di tempio rotondo con divinità femminile seduta, da Archanes (X-IX secolo).
Iraklion, Museo Nazionale.

391 6. L'Heroon di Lefkandi (inizi del X secolo). (Secondo J. Coulton).

393 7. Tempio di Apollo a Eretria. (Secondo Auberson-Schefold).

393 8. Santuario di Apollo a Termo.

395 9. Tempio di Mazaraki, presso Patrasso. (Secondo M. Petropoulos).

397 10. Santuario di Era a Samo. (Secondo l'autore).

397 11. Santuario di Apollo a Kalapodi. (Secondo R. Felsch).

399 12. Santuario di Dioniso a Yria, Nasso. Templi I-IV, ricostruzione. (Secondo l'autore e I. Ring).

402 13. Modello di tempio da Argo (c. 700). (Secondo G. P. Oikonomos).

405 14. Tempio A di Prinià. Pianta e ricostruzione ipotetica dell'alzato; fregio con i cavalieri; architrave della porta.

407 15. Copertura del tetto di tipo laconico, siceliota e corinzio.

407 16. Tempio di Posidone a Isthmia (secondo quarto del VII secolo). Pianta e ricostruzione. (Secondo W. B. Dinsmoor, E. Gebhard e P. Hemans).

408 17. Tempio C di Apollo a Termo (c. 630). Ricostruzione della peristasi. (Secondo l'autore e I. Ring).

410 18. Antefissa del tempio C di Apollo a Termo.
Museo di Termo.

411 19. Heraion di Olimpia (c. 600). Pianta e modello.

413 20. Il conflitto angolare dorico.

414 21. Tempio di Artemide a Corcira (inizi del VI secolo). Alzato e facciata ovest. (Secondo H. Schleif).

415 22. Tesoro di Gela a Olimpia. Decorazione in terracotta del frontone (c. 560).

416 23. L'ordine dorico, in base all'esempio del Partenone. (Secondo G. Niemann).

417 24. Smirne nel VII secolo. (Secondo R. V. Nicholls).

419 25. L'Heraion di Samo nel VII secolo.

420 26. Tempio di Atena a Mileto (c. 620). (Secondo A. Mallwitz).

422 27. L'Heraion di Samo intorno al 550, con il «tempio di Reco» e l'altare.

424 28. L'Artemision arcaico di Efeso (VI-V secolo).

425 29. Tempio di Apollo a Didima, presso Mileto (c. 550-525). Ricostruzione dell'ordine delle colonne e pianta. (Secondo l'autore).

426 30. *Oikos* dei Nassi a Delo (inizi del VI secolo). (Secondo l'autore e I. Ring).

428 31. Tempio IV di Dioniso a Yria, Nasso (c. 570). (Secondo l'autore e M. Korres).

p. 428 32. Modello da Sellada, Tera.
Museo di Tera.

430 33. Interno del telesterio di Sangri, Nasso. (Secondo l'autore e M. Korres).

430 34. Tesoro dei Sifni a Delfi (prima del 525).

432 35. Tre possibili ricostruzioni delle colonne del tempio di Atena a Smirne. (Secondo E. Akurgal).

432 36. Capitelli da Neandria (metà del VI secolo) e da Smirne (inizi del VI secolo).

433 37. Palazzo di Larissa (c. 550). (Secondo L. Kjelberg).

433 38. Fregio in terracotta, da Metaponto (fine del VII secolo). (Secondo M. Mertens-Horn).

BRUNO D'AGOSTINO, La necropoli e i rituali della morte

441 1. *Lekythos* attica con Caronte.
Oxford, Ashmolean Museum.

443 2. *Lekythos* a fondo bianco con offerte alla stele.
Atene, Museo Nazionale.

448 3. Pianta dello Heroon di Lefkandi.

453 4. Scena di πρόθεσις. Cratere attico (c. 750 a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

456 5. Pianta e sezione di una sepoltura a cremazione con tumulo, segnacolo e canale per offerte.

458 6. Il Ceramico tra il VII secolo e il 478 a. C.

461 7. Gli edifici dello Heroon di Eretria in età tardo-geometrica.

462 8. Modello di aggregazione delle tombe nella necropoli di San Montano (Pitecusa).

464 9. Pianta e sezione della tomba principesca n. 928 a Pontecagnano (Salerno).

468 10. Modello di carro funebre da Vari (Attica).
Atene, Museo Nazionale.

469 11. Facciata della tomba di Filippo II a Vergina.

MAURIZIO GIANGIULIO, Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari

504 1. La Sicilia e la Magna Grecia.

510 2. Colonie greche nell'Egeo settentrionale e nella Propontide.

514 3. Il Mediterraneo orientale e il Mar Nero: metropoli e colonie greche.

PAUL CARTLEDGE, La nascita degli opliti e l'organizzazione militare

p. 684 1. Combattimento con spada e pietra. *Oinochoe* a figure rosse.
Pontecagnano, Museo Archeologico. (Foto André Held).

688 2. Aiace porta il corpo di Achille.

690 3. Ricostruzione di tre tipi diversi di elmi.

691 4. Elmo e corazza in bronzo da una tomba di Argo (tardo VIII secolo).
Argo, Museo.

691 5. Μίτρα in bronzo decorata con cavalli.
New York, Norbert Schimmel Collection.

691 6. Corsa armata. Coppa attica a figure rosse.
Berlino, Staatliche Museen.

698 7. Oplite esamina le viscere di una vittima sacrificale. Anfora attica a figure rosse.
Würzburg, Martin Wagner Museum.

698 8. Danza armata al suono del flauto. Coppa attica a figure rosse.
Parigi, Louvre.

701 9. Elmo in bronzo decorato.
New York, Norbert Schimmel Collection.

701 10. Corsaletto in bronzo decorato.
Amburgo, Museum für Kunst und Gewerbe.

701 11. Partenza dell'oplite. *Stamnos* attico a figure rosse.
Londra, British Museum.

707 12. Vestizione dell'oplite sotto lo sguardo di Atena. Anfora attica a figure nere.
Roma, Musei Capitolini. (Foto André Held).

707 13. Civetta in armi. *Oinochoe* a figure rosse.
Parigi, Louvre.

711 14. Falange oplitica. Olpe protocorinzia del Pittore di Macmillan, detta Vaso Chigi (c. 640 a. C.).
Roma, Villa Giulia.

711 15. Panoplia. Idria attica a figure rosse.
Parigi, Louvre.

712 16. Figurina bronzea di guerriero da Karditsa, Tessaglia (inizi del VII secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

NICOLA F. PARISE, Le prime monete

721 1. Terzo di statere di elettro (g 4,71; Lidia).
Francoforte sul Meno, Deutsche Bundesbank. (Foto Balke/Czastka).

722 2. Terzo di statere di elettro (g 4,45; zecca incerta).
Londra, British Museum. (Foto Hirmer).

p. 729 3. Statere (g 12,40; Egina).
Parigi, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles. (Foto Hirmer).

729 4. Statere (g 8,25; Corinto).
Berlino, Staatliche Museen, Münzkabinett. (Foto Hirmer).

729 5. Tetradrammo (g 16,94; Atene).
Londra, British Museum. (Foto Hirmer).

CLEMENTE MARCONI, La città visibile e i suoi monumenti

765 1. L'Acropoli di Atene in età arcaica.

769 2. Pianta dell'Heraion di Samo.

774 3. L'*agora* di Atene in età arcaica (c. 500 a. C.).

777 4. L'*agora* di Megara Iblea.

BURKHARD FEHR, Kouroi e korai

787 1. Guerriero in atto di brandire una lancia. Statuetta in bronzo (VIII secolo a. C.).
Delfi, Museo.

787 2. Kouros. Statua in marmo (inizi del VI secolo a. C.).
New York, Metropolitan Museum.

789 3. Eracle e il leone di Nemea. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).
Parigi, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles.

789 4. Il combattimento di Efesto, Posidone ed Eracle contro i Giganti. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).
Berlino, Antikenmuseum.

791 5. Sciti e opliti. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).
Berlino, Antikenmuseum.

792 6. Allenamento alla corsa con le armi. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).
Londra, British Museum. (Foto del Museo).

793 7. Allenamento di atleti. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).
Londra, British Museum. (Foto del Museo).

793 8. Allenamento di atleti. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).
Londra, British Museum. (Foto del Museo).

794 9. Caccia al cinghiale. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).
Baltimora, Walters Art Gallery.

794 10. Eracle e il leone di Nemea. Vaso attico (c. 500 a. C.).
Boston, Museum of Fine Arts.

796 11. Eracle e Cerbero. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).
Parigi, Louvre. (Foto del Museo).

p. 796 12. Eracle musicista. Vaso attico (c. 530 a. C.).
Roma, Museo Nazionale di Villa Giulia. (Foto Alinari).

797 13. Portatore di carichi. Tavoletta d'argilla da Corinto (VI secolo a. C.).
Berlino, Antikenmuseum.

797 14. Vasaio davanti al forno. Tavoletta d'argilla da Corinto (VI secolo a. C.).
Berlino, Antikenmuseum.

799 15. Pugile. Frammento di una stele funeraria attica (terzo quarto del VI secolo a. C.).
Atene, Museo del Ceramico.

800 16. Vasai al lavoro. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).
Karlsruhe, Badisches Landesmuseum.

800 17. Pittore di vasi. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).
Boston, Museum of Fine Arts.

802 18. Rilievo votivo di un vasaio (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli.

804 19. Frammento di una statua di figura femminile seduta (metà del VII secolo a. C.).
Iraklion, Museo.

805 20. Kore. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli. (Foto Alinari).

805 21. Kore. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli.

807 22. Kouros. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale. (Foto Marburg).

807 23. Testa di kouros. Resto di statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli.

807 24. Testa di kore. Resto di statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli. (Foto Marburg).

808 25. Scena di simposio. Frammenti di vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Vathy, Museo.

809 26. Scena di simposio. Vaso corinzio (inizi del VI secolo a. C.).
Parigi, Louvre. (Foto del Museo).

809 27. Scena di simposio. Vaso corinzio (inizi del VI secolo a. C.).
Cambridge Mass., Fogg Art Museum.

809 28. Scena di simposio. Vaso corinzio (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Parigi, Louvre. (Foto del Museo).

810 29. Gruppo scultoreo di Geneleo (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Vathy, Museo, e Berlino, Staatliche Museen, Antikensammlung.

814 30. Eracle simposiasta. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).
Monaco, Museum antiker Kleinkunst.

p. 815 31. Vaso attico raffigurante Priamo nella tenda di Achille (inizi del v secolo a. C.).
Vienna, Kunsthistorisches Museum.

819 32. Scene di simposio. Coppa attica (inizi del v secolo a. C.).
Cambridge, Corpus Christi College Collection.

820 33. Ballerina e suonatore di flauto. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).
Londra, British Museum.

820 34. Simposiasta ed etera. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).
Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire.

821 35. Simposiasta in atto di cantare. Vaso attico (c. 500 a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

823 36. Vaso attico con corteggiamento pederastico (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Atene, Museo del Ceramico.

823 37. Corteggiamento pederastico. Vaso attico (inizi del v secolo a. C.).
Firenze, Museo Archeologico.

825 38. Cleobi e Bitone. Gruppo scultoreo (inizi del VI secolo a. C.).
Delfi, Museo.

828 39. Caccia al cinghiale calidonio. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).
Monaco, Museum antiker Kleinkunst. (Foto Hirmer).

828 40. Bottino di buoi. Metope del Tesoro dei Sicioni a Delfi (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Delfi, Museo. (Foto Marburg).

828 41. Esercito di opliti. Vaso protocorinzio (terzo quarto del VI secolo a. C.).
Roma, Museo Nazionale di Villa Giulia.

830 42. *Bystanders*. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).
Taranto, Museo Archeologico Nazionale.

830 43. *Bystanders*. Vaso attico (metà del VI secolo a. C.).
Friburgo, Kunsthandel.

830 44. *Bystanders*. Vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Taranto, Museo Archeologico Nazionale.

832 45. *Bystanders* e scena di armamento. Vaso attico (metà del VI secolo a. C.).
Monaco, Museum antiker Kleinkunst.

832 46. *Bystanders* con cavalli e combattimento di opliti. Vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).
St Louis, Washington University Collection.

832 47. *Bystanders*, lottatori e pugili. Vaso attico (metà del VI secolo a. C.).
Parigi, Louvre.

833 48. *Bystanders*, ballerini e simposiasti. Vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).
Taranto, Museo Archeologico Nazionale.

834 49. Figura femminile. Statuetta lignea (seconda metà del VII secolo a. C.).
Vathy, Museo.

p. 834 50. Kore. Statua in marmo (c. 570 a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli. (Foto Marburg).

836 51. Kore. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli.

836 52. Kore. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli. (Foto Marburg).

836 53. Kore. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli. (Foto Marburg).

836 54. Estia Giustiniani. Copia romana da originale greco (c. 470 a. C.).
Roma, Museo Nuovo Capitolino. (Foto Alinari).

841 55. Scene di sport. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).
Boston, Museum of Fine Arts.

841 56. Kouros (c. 500 a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

J. B. SALMON, Sparta, Argo e il Peloponneso

852 1. Il Peloponneso e i principali toponimi citati nel testo.

ROBERT J. BUCK, La Grecia centrale tra 900 e 500 a. C.

871 1. La Grecia centrale.

ELIZABETH M. CRAIK, Le isole

887 1. Principali località egee citate nel testo.

895 2. Antica iscrizione rupestre a Tera.

897 3. Il platano d'Ippocrate a Coo.
(Foto dell'autrice).

GIUSEPPE RAGONE, La Ionia, l'Asia Minore, Cipro

911 1. La Troade.

913 2. L'Eolide e la Ionia.

922 3. La Doride-Caria.

GOCHA R. TSETSKHLADZE, La colonizzazione greca nell'area del Ponto Eusino

948 1. La Tracia e le tribú tracie.

950 2. *Rhyton* dorato proveniente dal tesoro di Roussé, Bulgaria (prima metà del IV secolo a. C.).

p. 950 3. *Phiale* (?) d'argento dorato proveniente dal Tesoro di Rogozen, Bulgaria (fine del v - iv secolo a. C.).

951 4. Dettagli di dipinto tombale policromo con scena nuziale (inizio del iii secolo a. C.).
Kazanluk, Bulgaria.

951 5. Dettagli di dipinto tombale policromo con scena nuziale (inizio del iii secolo a. C.).
Kazanluk, Bulgaria.

952 6. La regione settentrionale del Mar Nero con i territori abitati da tribú scitiche e le principali colonie greche.

954 7. Fregi d'oro per finimenti lignei. Tumulo tombale di Bolshaya Tsymbalka, regione di Zaporozhye, Ucraina (iv secolo a. C.).

954 8. Vaso rituale scitico in elettro con scene tratte dalla mitologia locale. Tumulo tombale di Kul-Oba, nei pressi di Kerč, Crimea (iv secolo a. C.).

954 9. Anfora d'argento dorato decorata. Tumulo tombale di Chertomlyk, regione di Dnepropetrovsk, Ucraina (ultimo quarto del iv secolo a. C.).

955 10. Bracciale intrecciato in oro, bronzo e smalto con estremità a foggia di sfinge. Tumulo tombale di Kul-Oba, nei pressi di Kerč, Crimea (iv secolo a. C.).

955 11. Disco in oro e smalto. Tumulo tombale di Kul-Oba, nei pressi di Kerč, Crimea (iv secolo a. C.).

955 12. Rivestimento in oro per faretra con immagini in rilievo. Tumulo tombale di Chertomlyk, regione di Dnepropetrovsk, Ucraina (iv secolo a. C.). (Secondo E. Minns).

958 13. Il Mar Nero con le principali colonie greche.

960 14. Stele marmorea con iscrizione in greco. Apollonia Pontica (Sozopol), Bulgaria (inizi del v secolo a. C.).

962 15. Altare principale del τέμενος di Olbia. Ricostruzione di S. Kryzhitskii.

962 16. Acropoli di Panticapeo. Ricostruzione di V. Tolstikov.

964 17. Stele funeraria in stile greco orientale. Dioscuriade (Sukhumi), Georgia (c. 430-420 a. C.).

964 18. Cratere a figure rosse del Pittore di Niobe. Necropoli greca di Pichvnari, Georgia (c. 450 a. C.).

965 19. Monete delle colonie greche del Ponto settentrionale. (Secondo J. Hind).

969 20. Chersoneso, Crimea: porta principale della città greca e porta secondaria della città romana.

970 21. Schema di suddivisione terriera della χώρα di Chersoneso, Crimea. (Secondo I. Kruglikova).

p. 972 22. Stele funeraria della penisola di Taman (IV secolo a. C.). (Secondo E. Savostina).

973 23. Collana e pendenti d'oro (V secolo a. C.).
Vani, Georgia.

HANS-JOACHIM GEHRKE, La Grecia settentrionale

976 1. La Grecia settentrionale.

986 2. I Dardanelli e il Mar Nero.

GIANFRANCO MADDOLI, L'Occidente

1000 1. La Sibaritide.

1006 2. La coppa di Nestore, dalla necropoli di Valle San Montano, Ischia (seconda metà dell'VIII secolo a. C.).

1009 3. L'Italia meridionale e la Sicilia.

1012 4. Poseidonia (Paestum).

1032 5. «Itala nam tellus Graecia Maior erat. Ovid. 4. Fast.».
Da A. ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum*, Antverpiae 1595.

PIERRE LÉVÊQUE, Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici

1113 1. L'anfizionia di Calauria.

1125 2. La «guerra» degli ex voto all'entrata del santuario di Apollo a Delfi.

1126 3. Eracle e il leone. Metope del tempio di Zeus a Olimpia.

1127 4. L'auriga di Delfi (particolare).
Delfi, Museo.

1127 5. Policleto, Efebo Westmacott.
Londra, British Museum.

1133 6. Egeo consulta l'oracolo di Delfi. Coppa attica a figure rosse.
Berlino, Staatliche Museen.

LUCIANO AGOSTINIANI, Lingua, dialetti e alfabeti

1156 1. Diffusione dei dialetti greci in età classica.
Da R. SCHMITT, *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt 1977.

1165 2. Sillabario cipriota.
Da O. MASSON, *Les inscriptions cypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris 1961, p. 58.

p. 1169 3. L'alfabeto greco.
Da L. R. PALMER, *The Greek Language*, London-Boston 1980, p. 203, con modifiche.

1174 4. Tavola degli alfabeti greci arcaici.
Da L. H. JEFFERY, *Greek alphabetic writing*, in *CAH*[2], III/1, Cambridge 1982, pp. 820-21.

1178 5. Graffito su un'*oinochoe* tardo-geometrica da una tomba della necropoli del Dipylon ad Atene (c. 725 a. C.).
Da L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, tav. 1, n. 1.

1178 6. Graffiti su ceramica, dal quartiere dei vasai a Corinto (fine dell'VIII secolo a. C.).
Ibid., tav. 18, n. 1.

1178 7. Iscrizione incisa su una roccia affiorante, nella zona del futuro Ginnasio a Tera (fine dell'VIII secolo a. C.).
Ibid., tav. 61, n. 1a(1).

H. ALAN SHAPIRO, Tradizioni regionali, botteghe e stili d'arte

1184 1. Scudo in bronzo proveniente dalla grotta del monte Ida, Creta (VIII secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1184 2. Statue in bronzo di Apollo con Leto e Artemide provenienti da Drero, Creta (metà del VII secolo a. C.).
Iraklion, Museo.

1185 3. La Dama di Auxerre: in calcare, forse scolpita a Creta (metà del VII secolo a. C.).
Parigi, Louvre.

1185 4. Statua marmorea di donna o dea offerta da Nicandre (metà del VII secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1185 5. Statuetta in bronzo raffigurante Apollo (metà del VII secolo a. C.).
Boston, Museum of Fine Arts.

1187 6. Nike in calcare proveniente da Delo (metà del VI secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1187 7. Ermes porta sulle spalle un montone. Statuetta in bronzo, proveniente dall'Arcadia (VI secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1188 8. La Gorgone Medusa dà alla luce Pegaso e Crisaore. Frontone in calcare dal tempio di Artemide a Corcira (c. 590-580 a. C.).
Corfú, Museo Archeologico.

1189 9. Eracle combatte contro l'Idra. Frontone in calcare dall'Acropoli di Atene (c. 570-560 a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli.

1189 10. Caccia al cinghiale calidonio. Metopa in calcare dal tesoro dei Sicioni a Delfi (c. 570-560 a. C.).
Delfi, Museo.

p. 1191 11. Perseo decapita Medusa alla presenza di Atena. Metopa in calcare dal tempio C di Selinunte (c. 550 a. C.).
Palermo, Museo Archeologico.

1191 12. Eracle e Apollo si disputano il tripode. Metopa in arenaria dal tempio di Era a Foce del Sele (metà del VI secolo a. C.).
Paestum, Museo Archeologico.

1192 13. Il carro di Dioniso trainato da leoni. Scena tratta dalla gigantomachia del fregio nord, in marmo, del tesoro dei Sifni a Delfi (c. 530-525 a. C.).
Delfi, Museo.

1192 14. Atena sovrasta un gigante abbattuto. Frontone marmoreo dal tempio arcaico di Atena sull'Acropoli (c. 510 a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli.

1194 15. Teseo prende con sé Antiope, regina delle Amazzoni. Frontone marmoreo dal tempio di Apollo Daphnephoros a Eretria (c. 500 a. C.).
Eretria, Museo.

1194 16. Teseo doma il toro di Maratona. Metopa marmorea dal tesoro degli Ateniesi a Delfi (c. 490-480 a. C.).
Delfi, Museo.

1195 17. *Aryballos* protocorinzio proveniente da Tebe (metà del VII secolo a. C.).
Parigi, Louvre.

1195 18. Vaso Chigi. Olpe corinzia (c. 640-630 a. C.). La scena principale raffigura una falange di opliti che avanza in battaglia.
Roma, Museo di Villa Giulia.

1197 19. *Oinochoe* rodia nello stile dello «stambecco pascente» (fine del VII secolo a. C.).
Londra, British Museum.

1197 20. Anfora «di Melo» proveniente da Delo (VII secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1198 21. *Pithos* a rilievo proveniente da Mykonos (c. 670 a. C.).
Mykonos, Museo.

1198 22. Anfora protoattica proveniente da Eleusi (c. 670-660 a. C.).
Eleusi, Museo.

1199 23. Vaso funerario protoattico proveniente dal Ceramico di Atene (VII secolo a. C.).
Atene, Museo del Ceramico.

1199 24. Anfora a collo separato a figure nere del Pittore di Nesso (c. 620-600 a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1201 25. La corsa dei carri ai giochi funebri in onore di Patroclo. Frammento di *dinos* a figure nere firmato dal pittore Sofilo (c. 580-570 a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1201 26. Vaso François. Cratere a volute a figure nere firmato dal vasaio Ergotimo e dal pittore Clizia (c. 570-560 a. C.).
Firenze, Museo Archeologico.

p. 1203 27. Dioniso e i suoi adepti. Cratere a figure nere di Lido (c. 550-540 a. C.).
New York, Metropolitan Museum of Art.

1204 28. Scontro fra Greci e Troiani per il corpo di Patroclo. Cratere a calice a figure nere di Exechia (c. 540-530 a. C.).
Atene, Museo dell'Agorà.

1204 29. Eracle e Apollo lottano per il tripode. Anfora a figure rosse del Pittore di Andocide (c. 530 a. C.).
New York, Metropolitan Museum of Art.

1206 30. Processione nuziale. Grande cratere tardocorinzio (c. 570 a. C.).
Città del Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco.

1206 31. La caccia al cinghiale calidonio. *Kantharos* a figure rosse proveniente dalla Beozia (metà del VI secolo a. C.).
Atene, Museo Nazionale.

1207 32. Caccia al cinghiale. Coppa a figure nere del Pittore della Caccia, proveniente dalla Laconia (metà del VI secolo a. C.).
Parigi, Louvre.

CHRISTOPH RIEDWEG, Orfeo

1258 1. Il cosiddetto rilievo di Orfeo: Ermes, Euridice, Orfeo. Copia romana (I secolo d. C.) dell'originale attico (c. 410 a. C.), andato perduto.
Napoli, Museo Archeologico Nazionale. (Foto Soprintendenza Archeologica delle Province di Napoli e Caserta).

1261 2. Cratere apulo a volute del Pittore dell'Oltretomba (340/330 a. C.).
Ibidem.

1265 3. Orfeo fra i Traci. Cratere attico a figure rosse del Pittore di Orfeo (c. 440 a. C.).
Berlino, Antikensammlung, Staatliche Museen. (Foto Ute Jung).

1269 4. Cratere apulo a volute del Pittore dell'Oltretomba (c. 320 a. C.).
Monaco, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek. (Foto del Museo).

1270 5. Orfeo e vegliardo con rotolo di libro *in aedicula*. Anfora apula del Pittore di Ganimede (330/320 a. C.).
Basilea, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig. (Foto Claire Niggli).

1276 6. Due cantori – Orfeo e Filammone (?) – sulla prua della nave *Argo*, fra i Dioscuri. Metopa del Tesoro dei Sicioni a Delfi (c. 570 a. C.).
Delfi, Museo. (Foto Ecole Française d'Archéologie, Atene).

FABIO ROSCALLA, Mida

1282 1. Cattura del Sileno. *Lekythos* attica a figure nere del Pittore di Saffo.
Londra, British Museum.

1284 2. Il Sileno viene condotto prigioniero. Anfora attica a figure rosse del Pittore dell'*oinochoe* di Harrow, lato A.
Baltimora, Johns Hopkins University Archaeological Museum.

p. 1285 3. Mida. Anfora attica a figure rosse del Pittore dell'*oinochoe* di Harrow, lato B.
Ibidem.

1288 4. Il Sileno davanti a Mida. *Stamnos* attico a figure rosse del Pittore di Mida.
Londra, British Museum.

DIETRICH WILLERS, Dedalo

1299 1. Coppa attica del Pittore della Fonderia.
Berlino, Antikenmuseum.

1304 2. Rilievo votivo con Atena (490-480 a. C.).
Atene, Museo dell'Acropoli. (Foto Deutsches Archäologisches Institut di Atene).

1304 3. Rilievo votivo con Atena (c. 470 a. C.).
Atene, Museo Nazionale. (Foto Alinari).

1305 4. Ex voto di Meleso. Statuetta in bronzo (480-470 a. C.).
Atene, Museo Nazionale. (Foto Deutsches Archäologisches Institut di Atene).

1305 5. Testa marmorea di erma.
Atene, Museo dell'Agorà. (Foto American School of Classical Studies di Atene).

Premessa

Questo volume si propone di illustrare l'esperienza greca dal II millennio fino al 500 a. C. circa. Suo oggetto è quindi il lungo periodo della formazione della civiltà greca, fino agli anni che precedono lo scontro di una parte degli Elleni della Grecia continentale con l'impero persiano.

L'organizzazione di questo volume, come piú in generale di tutta l'opera, non vuole avere il carattere di una trattazione sistematica di dati, fatti ed eventi posti per cosí dire sullo stesso piano: capitoli su aspetti e problemi centrali, elementi di lungo periodo e componenti essenziali di una morfologia della vicenda storica e della cultura ellenica affiancano sempre le visioni di sintesi di periodi e di aree geografiche. Troviamo cosí, ad esempio, saggi sull'identità ellenica e sul quadro mediterraneo della storia greca, analisi della città arcaica e delle sue suddivisioni, del problema centrale – soprattutto per l'epoca qui considerata – del rapporto tra mito e storia (che si lega strettamente a quello del valore delle fonti letterarie), di temi economici e sociali come il ruolo della terra, l'origine della moneta ecc. Naturalmente la documentazione archeologica ha una parte notevolissima, e affianca in molti casi le fonti letterarie ed epigrafiche nella ricostruzione storica.

Si è cercato di raggiungere un equilibrio tra un'impostazione unitaria – che ha il vantaggio di render conto di sviluppi e vicende comuni a gran parte del mondo ellenico e di molti aspetti culturali, oltre che di tanti rapporti reciproci e della coscienza che avevano i Greci di appartenere a un'entità comune, lo Ἑλληνικόν – e invece un'organizzazione della materia per città e regioni; quest'ultima corrisponde meglio, com'è ovvio, all'antica organizzazione politica per unità distinte, con diverse cittadinanze (almeno in età storica), siano esse città-stato o stati regionali o etnici. Per questo si trovano sezioni di storia regionale, o comunque dedicate ad aree geografiche piú o meno ampie, comprese le aree occupate mediante la fondazione di colonie o per cosí dire «marginali».

Quest'ultima definizione infatti vale da un punto di vista geografico che privilegi essenzialmente la penisola greca o l'Egeo (ed è già presente nell'ottica delle nostre fonti oltre che in molti studi moderni); ma dal punto di vista culturale o economico, per non parlare dei rapporti con altre popolazioni e altre civiltà, il significato di queste aree è tutt'altro che marginale. Si è cercato quindi di valorizzare una concezione policentrica dell'arcaismo, la molteplicità delle esperienze, accanto a temi e problemi comuni, andando per cosí dire «al di là di Atene e Sparta».

Un'altra caratteristica del volume, che continua un aspetto essenziale di quello precedente dedicato a *Noi e i Greci*, è quella di presentare accanto alle realtà e ai problemi del mondo greco arcaico anche la rappresentazione di vicende e personaggi divenuti in vario modo esemplari, già per i Greci stessi e poi nelle epoche successive (talora fino a periodi da noi non lontani). L'immagine del mondo greco, da quello mitistorico dell'età eroica e della guerra di Troia sino a figure storiche dell'arcaismo che rappresentarono anche un mito politico (come ad esempio Solone), deve molto a questa capacità di autorappresentarsi, di raccontare (e di autoanalizzarsi) sviluppata precocemente dai Greci. Nel volume se ne danno solo alcuni esempi, tra i piú istruttivi. Oltre che un invito implicito a una considerazione critica delle fonti, essi costituiscono anche un monito verso l'atteggiamento diffuso, e in alcuni casi peraltro legittimo, di seguire l'ottica delle fonti greche, di vedere con gli occhi dei Greci stessi (come se anche questi non fossero diversi al loro interno, oltre che rispetto ai moderni, e non offrissero spesso visioni alternative e discordi del passato). La capacità dei Greci di ricostruire il passato con l'epica e con la storiografia (e piú in generale di costruire l'immagine di sé e degli altri) suggerisce a chi rivisita oggi quel mondo lontano un duplice atteggiamento: da un lato la comprensione di quel modo antico di ricostruire e di ripensare la «storia antica» porta facilmente a posizioni estreme che vanno dall'accettazione quasi integrale della «tradizione» fino al suo rifiuto sistematico – un tempo con l'ipercritica e ora con il decostruzionismo –; dall'altro si è indotti a verificare ciò che gli antichi ci raccontano delle vicende del passato sia ricorrendo alle fonti non letterarie (quelle archeologiche ed epigrafiche greche e orientali, ad esempio) sia con tutte le tecniche e gli strumenti concettuali contemporanei, a ricostruirle in modo diverso e talora indipendente dai dati tradizionali, a vederle con i nostri occhi (ovvero con lenti deformanti quanto quelle degli antichi: si pensi ai limiti delle concezioni modernizzanti dell'economia greca).

Per quel che riguarda l'arco cronologico considerato, va detto che si è rinunziato a risalire nella trattazione al di là del II millennio, cioè

dell'età del Bronzo e dell'affermarsi delle grandi civiltà egee (quella minoica e quella micenea). Quale che sia l'importanza del Neolitico nella Grecia continentale e nell'area egea in generale, non ci è parso opportuno andare sistematicamente oltre quei periodi e quelle culture con le quali non solo è esistito un rapporto diretto (al di là delle cesure e dei tanti mutamenti essenziali), ma con le quali il mondo greco ha avuto anche coscienza di un rapporto privilegiato (l'età eroica, corrispondente grosso modo, sul piano controverso delle realtà, all'età micenea). E va tenuto conto che proprio le nostre conoscenze relative al mondo egeo nel II millennio sono in rapido accrescimento grazie a nuove scoperte e nuovi documenti, talora anche da aree esterne al mondo egeo (dalle pitture minoiche di Avaris, la capitale degli Hyksos nel Delta egiziano, al relitto di Kash-Ulu Burun, dalla nuova e piú ampia Troia alla spada micenea arrivata a Bogazköy-Hattusa come preda di guerra degli Ittiti sul regno anatolico di Ashshuwa, dall'iscrizione micenea dai dintorni di Olimpia, che rialzerebbe la cronologia della scrittura micenea, ai nuovi testi in lineare B di Tebe). Queste nuove acquisizioni, ancora in corso di studio e non sempre facili da valutare storicamente, confermano il ruolo importante che le civiltà della Grecia del II millennio hanno svolto e l'ampiezza delle loro relazioni esterne. La stessa cronologia assoluta è oggetto di accese controversie (la data dell'eruzione di Santorini in base alla dendrocronologia è stata rialzata al 1628-1627 a. C., ma gli archeologi hanno difficoltà ad accettare un cosí radicale rialzamento delle datazioni della ceramica minoica, se non di tutto il sistema cronologico dell'età del Bronzo).

È naturale che in questo volume, come in molte opere collettive, siano presenti non solo idee e valutazioni distinte, ma anche concezioni del mondo greco arcaico molto diverse. L'unità dell'opera sta nell'impostazione del tutto e non va cercata nell'omogeneità reciproca dei singoli studi: non è una banalità affermare che le diversità di approccio, di valutazione del valore delle fonti, di ricostruzione storica, riflettono lo stato attuale delle conoscenze, la pluralità delle tradizioni di studio e dei metodi utilizzati, e sono comunque un fattore di ricchezza intellettuale. Presentare un mondo caratterizzato dalla varietà delle esperienze storiche come l'arcaismo greco senza volerne dare un'interpretazione univoca e semplificatrice o semplicemente senza voler ripetere alcune classiche visioni «forti» del passato (quali ad esempio quelle di Burckhardt con l'uomo «agonale» e coloniale o quella di Ed. Meyer con il suo medioevo ellenico cosí ricalcato sull'età di mezzo, tanto per fare due esempi notevolissimi e ancora esemplari) fa correre il rischio della frammentazione e della disomogeneità: la scelta di temi e problemi – selezionati

proprio allo scopo di dare un'analisi di punti nodali – ha offerto un contrappeso che si spera sia riuscito a evitare almeno in parte i rischi sopra indicati. E del resto l'arcaismo greco in genere è un mondo relativamente semplice ma multiforme: dietro l'immagine apparentemente unitaria di Ulisse c'è un uomo arcaico πολύτροπος, dal multiforme ingegno.

CARMINE AMPOLO

Avvertenza.

1. Per quel che riguarda nomi geografici e di persona, generalmente si è seguita la forma italianizzata quando questa è entrata nell'uso da tempo; si è lasciata la forma greca traslitterata in assenza di una tradizione costante e forte di italianizzazione, tranne casi particolari.

2. Si tenga presente che l'aggettivo «arcaico» e l'espressione «età arcaica» e simili sono usati sia in un'accezione ampia, cioè comprendente il periodo che va dagl'inizi dell'età oscura al 500 a. C. circa, sia in senso piú ristretto, limitato alle fasi piú recenti dell'arcaismo. Tale disparità d'uso è dovuta tanto alle distinte tradizioni di studio quanto alle differenti terminologie archeologiche e storiche, spesso poco omogenee. Un'ampia documentazione sulle cronologie del II e del I millennio si troverà nel volume IV.

3. Il termine inglese *polity*, che indica in generale una comunità politicamente organizzata, indipendentemente dalla sua precisa forma istituzionale, non trova traduzione in un singolo termine italiano che copra un'altrettanto ampia gamma di realtà; per questo è stato reso in modi diversi a seconda del contesto.

Alcuni temi chiave sono visti secondo angolature diverse da vari autori del volume:

identità greca Cassola, Lévêque;

«polis» / città / stato Cassola, Snodgrass, Ampolo, Graf, D'Agostino, Giangiulio, Davies, Cartledge, Marconi;

politica Carlier, Ampolo, Bravo, Stein-Hölkeskamp, Raaflaub, Loraux;

στάσις / *conflitto interno* Ampolo, Raaflaub, Loraux;

νόμος / *legge* Camassa, Raaflaub;

villaggio / insediamenti minori Snodgrass, Ampolo, Davies, Buck, Loraux;

mito Murray, Ragone, Maddoli, Bertolini, Riedweg, Willers;

dèi, eroi, culti, feste Murray, Snodgrass, Carlier, Graf, Gruben, D'Agostino, Calame, Davies, Lévêque;

aristocrazia Carlier, Nagy, Stein-Hölkeskamp, Fehr;

colonizzazione Murray, Giangiulio, Ragone, Tsetskhladze, Maddoli;

economia Giangiulio, Bravo, Parise, Bodei Giglioni.

Elenco delle abbreviazioni

CAH — *Cambridge Ancient History*, 12 voll., Cambridge 1923 sgg.

DK — H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, I, $1951^{6} = 1972^{16}$; II, $1952^{6} = 1972^{16}$; III, $1952^{6} = 1973^{14}$

EAA — *Enciclopedia dell'arte antica*, 8 voll., Roma 1958 sgg.

FGrHist — *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-II, Berlin 1923-30; III, Leiden 1958

FHG — *Fragmenta Historicorum Graecorum*, a cura di C. Müller, 5 voll., Paris 1853-70

GHI — R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the 5th Century B.C.*, Oxford 1969, ed. riveduta 1988

IG — *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873 sgg.

PG — J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, Paris 1857-66

PMG — D. L. PAGE (a cura di), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962

POxy. — *Oxyrhynchus Papyri*, London 1898 sgg.

PRyl. — *Catalogue of the Greek papyri in the John Rylands Library at Manchester*, 1911 sgg.

RE — PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg.

SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XXV a cura di J. J. Hondius e A. G. Woodhead, Leiden 1923 sgg.; XXVI sgg. a cura di H. W. Pleket e R. S. Stroud, Amsterdam 1976 sgg.

SIG^{3} — *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig $1915\text{-}24^{3}$

TGF — A. NAUCK (a cura di), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889^{2}

Formazione

Quadri ambientali, caratteri e preludi storici

FILIPPO CASSOLA

Chi erano i Greci?

1. *Concetto di grecità.*

Erodoto racconta che nella primavera del 479, durante la seconda guerra persiana, Alessandro re di Macedonia, vassallo di Serse, tentò di convincere gli Ateniesi a staccarsi dagli altri Greci e ad accordarsi cogl'invasori; Sparta inviò a sua volta ambasciatori per esortare Atene a respingere la proposta. Ascoltati i due messaggi, gli Ateniesi dichiararono che era inconcepibile per loro tradire la causa greca (τὸ Ἑλληνικόν), cui si sentivano legati dalla comunanza di sangue, di lingua, di religione e di costumi[1].

Il primo di questi elementi ha un valore puramente convenzionale. Noi sappiamo che il popolo greco è nato dalla fusione di vari gruppi etnici, alcuni stanziati sulle coste e nelle isole del Mediterraneo dalla remota preistoria, altri sopraggiunti nel corso del III e del II millennio a. C.; e lo sapevano, o lo intuivano, anche i Greci. Ma si tratta di una convenzione molto cara agli antichi: gl'individui che appartengono allo stesso popolo devono avere lo stesso sangue e discendere da un'unica stirpe.

Piú concreti sono gli altri temi, e in primo luogo l'unità linguistica: il termine «barbari», che indicava tutti gli stranieri, significa infatti «quelli che non sanno parlare in greco» (alla lettera «quelli che balbettano»). Nell'ambito della religione, esisteva un nucleo di credenze universalmente accettato, tale che parlando fra loro cittadini di *poleis* diverse potevano invocare «gli dèi ellenici» senza bisogno di ulteriori spiegazioni. Infine, quando Erodoto ricorda la comunanza di costumi, allude soprattutto alla vita della *polis* e nella *polis*: un'istituzione tipicamente greca, che presso gli altri popoli, con poche eccezioni, non trova termini di confronto.

[1] ERODOTO, 8.144.2.

2. *I nomi etnici*.

Quando gli abitanti di un territorio (ovvero, come accade nel caso dei Greci, di piú territori, anche non contigui, anzi molto lontani l'uno dall'altro) si designano da se stessi con un etnico, esprimono in tal modo la coscienza di appartenere a un unico popolo. Almeno dal VII secolo a. C. i Greci si definiscono come Elleni. La forma piú antica del nome fu, come sembra, *Selloi* (Σελλοί), poi *Elloi* (Ἑλλοί); da essa derivano sia l'etnico piú diffuso, Elleni (Ἕλληνες), sia il coronimo Ellade (Ἑλλάς).

Omero e altri autori conoscono una tribú di *Selloi* o *Elloi* a Dodona, in Epiro; la regione è chiamata da Aristotele «l'antica Ellade». Secondo il filosofo questa antica Ellade si estendeva da Dodona all'alto corso del fiume Acheloo: dunque dall'Epiro meridionale alle propaggini settentrionali del Pindo. Un'altra Ellade si trovava nella Tessaglia sudorientale, e apparteneva, con Ftia, al regno di Peleo e di Achille: nell'*Iliade* gli uomini di Achille sono «Mirmidoni, Elleni e Achei»[2].

Gradualmente il significato dell'etnico si ampliò fino a comprendere dapprima tutti gli abitanti della Grecia settentrionale (appunto da Dodona alla Tessaglia), poi tutti coloro che parlavano in greco, dovunque vivessero. Di pari passo si ampliava anche il significato del coronimo: l'Italia meridionale non fu chiamata soltanto Magna Grecia (Μεγάλη Ἑλλάς) ma anche semplicemente Ellade; cosí pure era Ellade la costa egea dell'Asia Minore[3].

Alcuni studiosi sostengono che la coscienza unitaria nacque fra i Greci nel VII secolo, in concomitanza con l'affermarsi del nome Elleni. Si può dire che questa opinione risalga a Tucidide, il quale, dopo aver ricordato che gli Elleni nell'*Iliade* sono soltanto i compagni di Achille, aggiunge che Omero non parla di «barbari», e conclude che egli non sentiva il bisogno di classificare tutti gli stranieri con un unico termine, perché non conosceva un etnico idoneo a designare tutti gli uomini di Agamennone[4]. In verità Omero disponeva a questo fine di ben tre et-

[2] Ellade epirotica: *Iliade*, 16.233-35; ARISTOTELE, *Meteorologia*, 1.14.352a31-b3 (è certo che Aristotele estende l'idronimo «Acheloo» dal basso all'alto corso dell'odierno Aspropotamo; altri autori, come ECATEO, fr. 102 Jacoby, chiamano invece l'alto corso «Inaco»). Ellade tessalica: *Iliade*, 2.683-84.

[3] Ellade vale «Italia meridionale» in SENOFANE, fr. 8 West; PINDARO, *Pitiche*, 1.75; ERODOTO, 3.138.4; vale «costa egea dell'Asia Minore» in ERODOTO, 1.92.1, 6.86α4; SENOFONTE, *Anabasi*, 6.5.23.

[4] TUCIDIDE, 1.3.3. È noto che Omero parla di Cari «barbarofoni» (*Iliade*, 2.867), il che im-

nici: Achei, Argivi, Danai; e lo nota lo stesso Tucidide, senza accorgersi della contraddizione. Forse la sovrabbondanza di nomi gli sembra sospetta, e lo induce a credere che nessuno di essi avesse un significato abbastanza comprensivo.

Per quanto riguarda il testo omerico, il ragionamento è arbitrario: è chiaro che per il poeta i tre etnici sono sinonimi e ciascuno di essi basta a indicare tutti i Greci. Ciò che importa è stabilire fino a qual punto l'*Iliade* e l'*Odissea* rispecchino la realtà. Possiamo lasciar da parte la voce «Argivi», che, prescindendo dai casi in cui si riferisce agli abitanti di Argo, fu sempre limitata alla lingua letteraria. Piú complesso è il problema della voce «Danai». Molti testi, redatti in accadico, egiziano, fenicio, luvio geroglifico, dal XIV al VII secolo, menzionano gruppi di *Danuna* o *Danuním*, che potrebbero essere Greci stanziati in varie zone del Mediterraneo orientale e noti sotto il nome di Danai[5]. Ma questa interpretazione è da molti messa in dubbio; d'altra parte, se fu realmente usato, l'etnico Danai nel mondo greco deve aver perso terreno ben presto a favore dell'etnico Achei: nella poesia epica infatti esso appare come un arcaismo in via di sparizione. L'uso di «Achei» rispetto a «Danai» è piú frequente, nell'*Iliade*, in ragione di quattro a uno, nell'*Odissea* in ragione di nove a uno, e nel poema piú recente si parla di Danai solo quando è rievocata la guerra di Troia, mentre gl'Itacensi sono chiamati sempre Achei.

L'etnico Achei (Ἀχαιοί; in origine Ἀχαιϝοί, col digamma) risale certamente all'epoca micenea (è documentato indirettamente, attraverso il coronimo *Akhiyawa*, nelle fonti ittite; direttamente, in una forma trascritta *Eqwesh*, nelle fonti egiziane), e in età storica sopravvive, oltre che in alcune regioni della madrepatria greca (Acaia Ftiotide, Acaia Peloponnesiaca), da Cipro, che, data la sua posizione periferica, conserva tradizioni molto antiche, all'Italia, dove la forma *Achivi*, non rara nei poeti latini, dimostra che la parola giunse quando il digamma era ancora pronunciato[6]. È lecito dunque supporre che il nome sia stato ampiamente diffuso (forse in concorrenza con Danai) già nell'età del Bronzo, e sia stato comune a tutti i Greci non solo nell'epoca in cui furono composte l'*Iliade* e l'*Odissea* (VIII secolo a. C.) ma anche nei secoli precedenti in cui si formò la tradizione epica; e che, pertanto, una coscienza

plica l'esistenza della voce «barbari». Ma nell'antichità i filologi cancellavano il verso omerico, ritenendolo interpolato.

[5] Cfr. F. SCHACHERMEYR, *Die Levante im Zeitalter der Wanderungen*, Wien 1982, pp. 186-98.

[6] Sul problema di *Akhiyawa* nei testi ittiti: O. SZEMERÉNYI, in *Eothen (Studi Pugliese Carratelli)*, Firenze 1988, pp. 265-67, 276-85. Su Cipro: O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1961, p. 81.

nazionale greca sia esistita già prima che si affermasse il nome Elleni.

Resta da spiegare perché, a un certo punto, un nuovo etnico abbia sostituito quello tradizionale. L'ipotesi piú plausibile è che il concetto di Achei apparisse inadeguato perché non comprendeva la stirpe dorica. I Dori infatti erano rimasti ai margini del mondo greco per quasi tutto il II millennio (media e tarda età del Bronzo), e non avevano partecipato allo sviluppo della civiltà micenea; nel corso dei cosiddetti «secoli oscuri» (secoli XI-X) scesero verso il Sud occupando buona parte della Grecia centro-settentrionale, quasi tutto il Peloponneso, Creta, Rodi e altre isole, infine una parte delle coste anatoliche: e per molto tempo furono considerati stranieri e nemici. Di ciò restano tracce nel campo del culto, che per natura è conservatore: ad Atene i Dori non erano ammessi nel penetrale del tempio di Atena (VI secolo); a Paro, una legge sacra escludeva «lo straniero dorico e lo schiavo» dai riti di Persefone (V secolo)[7].

Ma nella realtà della vita quotidiana gli odi e i rancori erano venuti meno molto prima, e fra l'VIII e il VII secolo si sentí il bisogno di un nuovo etnico che includesse, con tutti gli altri Greci, anche i Dori. Che il nome Elleni abbia avuto questa funzione è confermato dal fatto ch'esso è legato particolarmente all'ambiente dorico: per esempio a Sparta e a Egina era venerato Zeus *Hellanios*; e i giudici delle Olimpiadi (cui nella fase piú antica partecipavano solo i Dori del Peloponneso) erano chiamati *Hellanodikai*. Sicché non si può dar torto a Erodoto quando afferma che in origine i soli veri Elleni erano i Dori[8].

Va infine esaminata la storia dell'etnico per noi piú familiare, Greci (Grai, Γραικοί, Γραῖκες). Dapprima esso era localizzato in due aree ben distinte: l'Epiro, già citato a proposito degli Elleni, e una parte della Beozia, cui forse va aggiunta anche la vicina Eubea. Secondo Aristotele gli Elleni dell'antica Ellade si chiamavano, in un'epoca ancora piú remota, Γραικοί. Anche altri autori parlano di Greci identici o affini agli Elleni: si ritiene che alludano alla stessa popolazione epirotica di cui parla il filosofo. In età storica la Beozia conserva il ricordo dell'etnico nella toponomastica: Omero conosce una città detta Graia, che alcuni identificavano con Tanagra, altri con Oropo; e tutta l'area in cui sorgevano i due centri era nota come Γραική o Graia. In Eubea esisteva un'altra Graia, meno ben documentata[9].

[7] ERODOTO, 5.72.3; L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1990², tav. 56, n. 39.

[8] ERODOTO, 1.56-58.

[9] Fonti sui Γραικοί o Γραῖκες dell'Epiro: A. CASANOVA, *Il mito di Pandora*, Firenze 1979, pp. 171-73, nota 68. Graia città in Beozia: *Iliade*, 2.498; nell'Eubea: STEFANO DI BISANZIO, *Ethnica*, *s.v.* «Γραῖα». Γραική o Graia regione beotica: TUCIDIDE, 2.23.3; CALLIMACO, fr. 711 Pfeiffer.

Il nome Greci (latino: *Graeci*) fu usato dagli stranieri, soprattutto in Italia, per indicare gli Elleni. Perché ciò sia accaduto, è discusso: secondo alcuni il tramite fu Cuma in Campania, che è una delle piú antiche colonie greche in Italia, ed ebbe stretti rapporti col Lazio e l'Etruria. I coloni di Cuma venivano dall'Eubea, e non si può escludere che gruppi di Γραικοί beotici abbiano seguito gli Euboici verso occidente. Secondo altri il nome giunse in Italia dall'Epiro, grazie ai contatti fra gli Etruschi e la costa orientale dell'Adriatico, ovvero perché una parte dei *Chaones* epirotici si trasferí nella Siritide, sul Golfo di Taranto[10].

I Greci, come risulta da passi di autori ellenistici, erano informati sull'uso invalso tra i barbari; ma non lo fecero proprio. Un frammento di Callimaco suona «... *Graikoi*, che non conoscono la nostra terra...» Benché queste parole siano prive di contesto, è chiaro che chi parla è uno straniero[11]. Cosí, nella *Alessandra* di Licofrone, gli Achei che verranno ad assediare Troia sono chiamati sempre «Greci» da Alessandra (Cassandra), che è una principessa troiana. Inoltre Licofrone conosceva la leggenda secondo cui i Troiani erano i progenitori dei Romani, quindi allude senza dubbio alla terminologia latina.

3. *Unità e varietà del mondo greco*.

I Greci dunque sentivano di costituire una salda e ben definita unità; eppure, se si esamina da vicino la loro cultura, si nota immediatamente una estrema molteplicità. Le *poleis* erano centinaia, e ognuna aveva le sue istituzioni politiche, il suo dialetto, il suo alfabeto, il suo calendario, le sue feste, i suoi dèi preferiti. Quest'ultimo era il campo in cui la varietà raggiungeva il massimo. La religione greca è nata dalla confluenza di due tradizioni, l'una indoeuropea e l'altra mediterranea, che erano ambedue già composite quando si incontrarono: i risultati furono quindi assai diversi da un luogo all'altro. A parte il fatto che gli dèi della Grecia sono molti, non di rado lo stesso teonimo si riferisce a figure che non hanno nulla in comune: lo Zeus cretese non è «il Cielo Padre» degl'Indoeuropei, ma un fanciullo, simbolo della vegetazione, che muore e rinasce ogni anno (sicché Callimaco, scandalizzato, scrive: «I Cretesi sono sempre bugiardi»)[12]; l'Artemide di Efeso non è una vergine cacciatrice ma la dea della fecondità.

[10] G. PUGLIESE CARRATELLI, *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, pp. 320-24, 347-48.
[11] CALLIMACO, fr. 514 Pfeiffer.
[12] ID., *Inno a Zeus*, 8-9.

Dobbiamo dunque chiederci come potesse esistere e mantenersi sempre viva la coscienza dell'unità nazionale. Ciò si deve senza dubbio alla frequenza e alla regolarità dei rapporti mantenuti fra le varie parti del mondo greco, anche a grande distanza.

Naturalmente non tutti viaggiavano. I Greci erano, nella grande maggioranza, contadini, e come tali poco propensi alle avventure; il distacco e le riserve con cui Esiodo dà consigli sulla navigazione ai piccoli proprietari, spinti dal bisogno o dal desiderio di ricchezza a imbarcarsi per vendere oltremare i prodotti dei loro campi, rispecchiano probabilmente la mentalità del suo pubblico. Tuttavia le minoranze dedite ai viaggi erano cospicue: anzitutto i mercanti di professione e i marinai. Prescindendo dalle esportazioni verso i paesi stranieri, una fitta rete di vie commerciali, soprattutto marittime, congiungeva le residenze dei principi, le città, gli empori, da Cipro e dalle coste anatoliche fino alle Isole Eolie e a Vivara (presso Ischia) in età micenea, fino alle coste occidentali del Mediterraneo, in età arcaica e classica; i traffici si interruppero soltanto nei «secoli oscuri» (qualifica che oggi, come si è accennato, si attribuisce solo ai secoli XI e X).

Sempre in movimento erano i medici (nel VI secolo Democede di Crotone, prima di essere portato come schiavo alla corte di Dario, lavorò a Egina, ad Atene e a Samo), i pittori, gli scultori, gli architetti, i poeti lirici e i rapsodi. Questi ultimi diffusero ovunque la conoscenza di Omero e di Esiodo, che divennero i maestri dell'Ellade, soprattutto in materia di etica e di religione; in tal modo alcune divinità, come Zeus Padre, Era, Atena, Apollo, Posidone, Ermes, si affermarono come panelleniche. Contribuí a questo risultato anche la fortuna che ebbero alcune feste, dapprima regionali, poi diventate feste di tutta la nazione greca, come quelle di Zeus a Olimpia e nella Valle Nemea, di Apollo a Delfi, di Posidone sull'istmo di Corinto. Quelli che potevano permetterselo viaggiavano anche solo per vedere il mondo; e Solone include fra le gioie della vita l'avere rapporti di ospitalità con gente di terre lontane[13].

Queste attività bastavano a creare un tessuto connettivo che abbracciava tutta la grecità e provocavano uno scambio di esperienze tale da garantire, non l'omogeneità della cultura, ma la reciproca comprensione e il reciproco interesse fra tutti i centri abitati. Fa eccezione soltanto Sparta, che dal VI secolo in poi si isolò spontaneamente, ostacolando le visite degli estranei; gli Spartani poi lasciavano la *polis* quasi soltanto per combattere e per presidiare i territori sottomessi. Essi era-

[13] Su Democede: ERODOTO, 3.131. Di Solone vedi il fr. 23 West.

no poche migliaia di guerrieri che dominavano una massa relativamente enorme di servi: la loro vita era quindi una milizia permanente.

4. *L'uomo, il destino e l'oltretomba.*

L'aspetto piú notevole della mentalità greca è forse il netto contrasto fra la concezione profondamente pessimistica della vita e l'indomabile spirito di rivolta con cui l'individuo fronteggia la forza soverchiante del fato e della divinità.

Secondo l'autore dell'*Inno ad Apollo*, «Le Muse ... cantano gli eterni privilegi degli dèi, e le sventure degli uomini, che essi ricevono dagli dèi immortali, vivendo inconsapevoli ed inermi; e non possono trovare rimedio contro la morte, o difesa contro la vecchiaia». L'uomo è una «vana ombra» (Sofocle); anzi, è «il sogno di un'ombra» (Pindaro)[14]. Il famoso concetto di φθόνος θεῶν è spesso interpretato come «invidia (o gelosia) degli dèi»; ma è chiaro che da parte degl'immortali, verso esseri deboli ed effimeri, non può esservi né invidia né gelosia. Lo φθόνος θεῶν è un divieto: la legge inesorabile secondo cui l'uomo non deve tentare di superare i propri limiti, espressa anche dai comandamenti «non eccedere» (μηδὲν ἄγαν) e «conosci te stesso» (γνῶθι σαυτόν) incisi in lettere d'oro sulle colonne del tempio delfico. Secondo i pensatori che seguono questa dottrina, nessuno può trasgredire il divieto. Il tentativo, o anche solo il desiderio, della trasgressione basta a provocare la rovina del colpevole: «Il dio a nessun altro permette di nutrir pensieri di grandezza, fuor che a sé stesso», conclude Erodoto[15]. Ma, come vedremo, non tutti sono disposti a sottomettersi (parr. 6, 8).

Gli dèi dunque non concedono nulla ai mortali, ma nello stesso tempo pretendono molto da loro. L'umanità è tenuta a rispettare rigorosi princípî morali: Sofocle parla di «salde leggi non scritte ... che vivono in eterno»; «ne è padre l'Olimpo, e non le generò la natura mortale degli uomini». Tuttavia non sempre è punito colui che commette un delitto: talvolta il castigo si abbatte sui figli o sui discendenti, anche – lamenta Teognide – se incolpevoli[16].

Alcuni scrittori non esitarono a trarre dalla concezione pessimistica della vita la logica conseguenza: meglio di tutto sarebbe non nascere; se

[14] *Inno ad Apollo* (III), 188-93; SOFOCLE, *Aiace*, 125-26; PINDARO, *Pitiche*, 8.95-97.

[15] Motti delfici: PLUTARCO, *Sulla lettera E in Delfi*, 2.38d (cfr. PINDARO, fr. 35b Maehler). ERODOTO, 7.10ε (trad. A. Izzo d'Accinni, Milano 1984).

[16] SOFOCLE, *Antigone*, 453-57; ID., *Edipo re*, 865-72; TEOGNIDE, 1.731-42 (cfr. SOLONE, fr. 13.29-32 West).

si nasce, la sorte migliore è morire quanto prima possibile (cosí Teognide e Sofocle; Aristotele cita questa massima attribuendola a Sileno, e forse la condivide). Erodoto narra che Cleobi e Bitone, non disponendo di buoi, trainarono essi stessi per 45 stadi il carro su cui sedeva la loro madre per consentirle di assistere a una festa di Era; la madre chiese alla dea di premiare i due giovani concedendo loro ciò che per l'uomo è il massimo bene, e durante la notte essi morirono nel sonno. Nella prima età ellenistica Menandro formulò sinteticamente questa teoria in un verso famoso, cosí tradotto da Leopardi: «muor giovane colui ch'al cielo è caro»[17].

La lista potrebbe essere agevolmente prolungata; ma questi autori non rappresentano le convinzioni dell'uomo comune, che era attaccato alla vita e vedeva nella morte la sventura piú grande: basterebbe a provarlo, se ce ne fosse bisogno, l'ininterrotta polemica dei filosofi, a cominciare da Socrate e Platone, contro il timore della morte. Ben piú rappresentativo è l'Achille omerico, che, conversando nell'Ade con Odisseo, dice: «Vorrei lavorare la terra come bracciante, al servizio di un uomo povero e privo di risorse, piuttosto che regnare su tutti i morti». Possiamo considerare Solone un buon interprete dell'atteggiamento piú diffuso: egli sa che «nessun uomo è felice, anzi, tutti sono sventurati, quanti mortali vede la luce del sole»; eppure, in polemica con Mimnermo, afferma di voler vivere fino a ottant'anni[18].

I sentimenti dell'uomo greco di fronte alla morte dipendono anche dal fatto che la concezione dell'oltretomba consacrata dai poemi omerici non offriva alcuna speranza e non prometteva alcun compenso ai mali della vita. L'Ade era un luogo tenebroso in cui le anime dei trapassati vagavano senza scopo emettendo uno squittio privo di senso. Piú tardi il quadro divenne ancora piú squallido: secondo l'opinione vulgata, di cui troviamo notizia in Aristofane, le anime erano immerse nel fango[19].

Nell'oltretomba omerico non c'è alcuna possibilità di un'esistenza migliore: infatti i Campi Elisi, ai confini del mondo, dove la vita è facile ed è ignoto l'inverno, sono riservati a coloro che sfuggono al destino della morte. Fra gli eroi soltanto Menelao vi sarà ammesso, e non per suo merito, bensí perché, in quanto marito di Elena, è genero di Zeus.

[17] TEOGNIDE, 1.425-28; SOFOCLE, *Edipo a Colono*, 1224-28; ARISTOTELE, fr. 44 Rose; ERODOTO, 1.31; MENANDRO, fr. 111 Koerte; G. LEOPARDI, *Amore e morte* (Canto 23), epigrafe.

[18] *Odissea*, 11.488-91; SOLONE, fr. 14 e 20 West; MIMNERMO, fr. 6 West.

[19] *Iliade*, 23.99-104; *Odissea*, 11.34-43, 11.57, 24.6-9 (cfr. anche ESIODO, *Le opere e i giorni*, 153-54); ARISTOFANE, *Rane*, 145-46, 273. PLATONE, *Fedone*, 69c, allude al fango anche trattando delle dottrine misteriche.

Esiodo parte dallo stesso presupposto, ma è piú generoso: per lui, molti eroi non sono morti e vivono in eterno nelle Isole dei Beati, presso l'Oceano dalla profonda corrente; ivi tre volte all'anno la terra feconda genera dolci frutti[20].

Ben presto cominciarono a circolare altre dottrine che promettevano anche ai comuni mortali una sorte meno lugubre. Secondo l'*Inno a Demetra* (VII secolo) coloro che sono iniziati ai riti misterici di Eleusi saranno felici nell'Ade. In che cosa consista la loro felicità non è spiegato; riferendosi agli stessi riti, Aristofane parlerà di una luce simile a quella del giorno, di banchetti, prati fioriti, danze e cori al suono dei flauti. Altri culti misterici che promettevano la salvezza si diffusero forse dal VI secolo in poi; fra questi il piú importante è l'orfismo, che nel corso della sua formazione subí l'influsso dell'insegnamento pitagorico[21].

In origine i seguaci dei misteri eleusini credevano che la salvezza dipendesse dal fatto di essere iniziati, e non dall'osservanza di precetti morali. Piú tardi questa teoria formalistica apparve insoddisfacente: Aristofane afferma che non sono condannati al fango i profani, ma gli spergiuri, i magistrati corrotti, coloro che hanno percosso il padre; e i redenti sono bensí iniziati, ma hanno anche rispettato i doveri verso i concittadini e gli ospiti. L'orfismo invece, già nella fase piú antica cui possiamo risalire, prescriveva almeno una norma etica: non versare sangue né di uomini né di animali. Infine, ispirandosi al pensiero orfico e pitagorico nella forma piú matura, Platone insiste sul principio che l'anima di ogni uomo sarà giudicata prima di entrare nell'Ade, e la sua sorte dipenderà dal comportamento tenuto durante la vita: «perciò si deve pensare che è minor male subire ingiustizie che commetterne»[22].

Ma gl'iniziati, e a maggior ragione i filosofi (che, secondo Platone, sono i veri iniziati), erano un'élite: il popolo continuò a raffigurarsi l'oltretomba come l'aveva descritto Omero[23].

[20] *Odissea*, 4.561-69; ESIODO, *Le opere e i giorni*, 166-72.

[21] *Inno a Demetra* (II), 480-82; ARISTOFANE, *Rane*, 83-85, 323-413. Il rapporto tra orfismo e pitagorismo è affermato da ERODOTO, 2.81.2; IONE DI CHIO, fr. 25 Jacoby. Sui testi orfici e quelli di altri culti iniziatici vedi G. PUGLIESE CARRATELLI, in «La parola del passato», XXIX (1974), pp. 108-26; ID., *Da Cadmo a Orfeo*, Bologna 1990, pp. 379-419.

[22] ARISTOFANE, *Rane*, 145-50, 273-75, 354-71 (sui colpevoli); 154-58, 454-59 (sui redenti); 1032 (sull'orfismo). PLATONE, *Leggi*, 6.782cd (sull'orfismo); *Apologia di Socrate*, 41a; *Fedone*, 107b-114c; *Gorgia*, 523a-524a; *Epistole*, 7.335a, citato nel testo (sulle anime a giudizio).

[23] Filosofi e iniziati: ID., *Fedone*, 69c. Idee popolari sull'oltretomba: LUCIANO, *Sul lutto*, 2. Cfr. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München 1961², p. 547: «l'oltretomba dei contadini greci è fino ad oggi molto simile all'Ade omerico».

5. *Lo spirito agonistico.*

Nel corso della sua marcia attraverso la Grecia, Serse si fermò a Dorisco, in Tracia (estate del 480). Ivi passò in rassegna l'esercito e la flotta; poi convocò Demarato, l'ex re di Sparta esule presso la corte persiana, e gli chiese quali possibilità avessero i Greci, a suo parere, di resistere alle immense forze raccolte contro di loro. «O re, – rispose lo spartano, – l'Ellade ha sempre avuto come compagna la miseria; ma a questa si aggiunge il valore, nato dalla saggezza, e dall'autorità della legge: con esso l'Ellade si difende dalla miseria e dal dispotismo». Dalle prime parole si ha l'impressione che Demarato non risponda a tono, e nell'insieme il discorso sembra un po' sconnesso. Il fatto è che qui Erodoto dà per scontato un concetto da lui espresso chiaramente in un'altra parte della sua opera, e attribuito a Ciro il Grande: i popoli che abitano paesi poveri sono forti e destinati a vincere; è impossibile che un paese ricco generi uomini forti. Cosí la pensavano i Persiani al tempo di Ciro, e vincevano; è sottinteso che ora, essendosi arricchiti, perderanno[24].

Questo modo di ragionare, che ebbe grande influenza sulla storiografia romana, è tipicamente greco, e si ritrova in una formulazione di carattere piú generale: la vita difficile mette alla prova l'uomo e rafforza la sua tenacia. Cosí infatti dice Odisseo a uno dei Proci: «La terra non nutre alcun essere piú infelice dell'uomo, fra quanti sulla terra respirano e camminano ... ma quando, in verità, gli dèi beati gl'infliggono sventure, anche quelle egli sopporta, sia pure a malincuore, con animo paziente». Si accenna qui all'ideale dell'eroe «molto paziente (πολύτλας)», che nel momento delle peggiori sofferenze dice a se stesso, con un'espressione singolare ma molto efficace: «cuore, sopporta! ben altro hai sopportato piú cane (κύντερον)»[25].

In tale atteggiamento è lecito vedere la sublimazione di quello spirito agonistico già riconosciuto da Esiodo, sotto il nome di *Eris* (la contesa), come l'impulso incoercibile che spinge l'uomo a battersi per migliorare il suo livello di vita, e considerato dal Burckhardt come una caratteristica essenziale della civiltà greca. Nell'interpretazione esiodea, l'*Eris* anima l'agricoltore che vuole essere piú ricco del suo vicino; il vasaio, il carpentiere, il poeta, e perfino il mendicante, che vogliono prevalere sui loro concorrenti. Il Burckhardt, com'è ovvio, ha messo l'ac-

[24] ERODOTO, 7.101.1-102.1, 9.122.3-4.
[25] *Odissea*, 18.130-35, 20.18.

cento soprattutto sulle manifestazioni agonistiche in senso stretto (i giochi panellenici i cui vincitori erano cantati dai poeti e conseguivano gloria imperitura); ma ha poi esteso il concetto a tutti gli aspetti della vita: «L'elemento agonistico si presenta come ... un fermento universale che ovunque eccita la volontà e la capacità»[26].

La forza dell'agonismo risulta fra l'altro dal fatto che «agone», in senso proprio, significa semplicemente «convegno, assemblea», e solo in seguito prese il senso di «gara», quasi che per i Greci fosse impossibile riunirsi senza che nascesse una contesa per il primato. Qualunque attività era concepita come un torneo. Ad esempio il poeta Simonide, in un dialogo immaginato da Senofonte, cosí apostrofa il tiranno di Siracusa: «Ierone, ti dico ... che devi gareggiare con altri capi di città. Se riuscissi a rendere la città di cui sei capo la piú prospera fra tutte, saresti proclamato vincitore nella piú bella e splendida gara esistente al mondo»[27].

Si potrebbe parlare infine di uno spirito agonistico che anima l'uomo nei confronti degli stessi dèi (par. 7).

6. *Gli eroi.*

Una possibilità di elevarsi oltre il livello dell'uomo comune, almeno dopo la morte, era offerta dal culto degli eroi, universalmente diffuso. Nasceva dall'antichissimo culto degli antenati, ma se ne distingueva perché era riconosciuto dallo stato e dava luogo a cerimonie pubbliche.

In Omero l'appellativo «eroe» è un termine di cortesia: le parole «eroi Danai» con cui Agamennone si rivolge al suo esercito equivalgono a «valorosi Danai». Per Esiodo, sono eroi tutti gli uomini che, in un'età ormai lontana, caddero combattendo davanti a Tebe e a Troia; alcuni di essi, come si è detto (par. 4), non morirono, e vivono nelle Isole dei Beati. In seguito il termine assunse un nuovo significato: l'eroe è un uomo che è morto e disceso agl'Inferi dopo aver compiuto gesta eccezionali; la sua tomba è oggetto di culto perché egli può agire, in bene o in male, sulle sorti della comunità. In età arcaica, classica ed ellenistica la creazione di nuovi eroi continuò incessantemente: ebbero culto eroico, fra gli altri, i re di Sparta, i fondatori di colonie, i tirannicidi ateniesi Armodio e Aristogitone, Sofocle, Arato di Sicione (morto nel 213),

[26] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 11-26; J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, II, Firenze 1955, pp. 284-327.

[27] SENOFONTE, *Ierone*, 11.7 (trad. G. Tedeschi, Palermo 1991).

e Filopemene, «l'ultimo degli Elleni» (morto nel 183 a. C.). Ma non solo re e uomini illustri: anche modesti cittadini caduti per la patria, come i combattenti di Maratona (490) e di Platea (479 a. C.).

Il concetto finí con l'estendersi eccessivamente, perdendo cosí ogni valore. Su molte tombe, soprattutto in età ellenistica (ma vi sono esempi sporadici piú antichi), si trova scritto «eroe» accanto al nome del defunto, per iniziativa dei familiari: in questo caso il termine corrispondeva, all'incirca, al nostro «buonanima»[28].

7. *Gli dèi fra gli uomini.*

È noto che Omero definisce piú di un personaggio «simile agli dèi nell'aspetto» o «per la saggezza», o *tout court* «divino» (θεῖος, δῖος); queste espressioni poetiche si ritrovano anche in autori timorati come Pindaro ed Eschilo.

Un'altra immagine omerica ebbe grande fortuna: Ettore era «un dio fra gli uomini». La riprendono Teognide, che, se solo potesse vendicarsi dei suoi nemici, si sentirebbe appunto un dio fra gli uomini; il commediografo Antifane, che la usa per esaltare il poeta Filosseno di Citera; Isocrate, che la riferisce a Evagora di Cipro. Infine, secondo Aristotele, «se vi è qualcuno che tanto emerga per l'eccellenza delle sue doti, che le doti di tutti gli altri non siano comparabili alle sue, costui non può piú essere considerato parte della *polis*: infatti è evidente ch'egli è come un dio fra gli uomini»[29].

Benché Isocrate dichiari esplicitamente che si tratta di un'iperbole cara ai poeti, questa formula ha un tono vagamente empio; non avrebbe potuto usarla Pindaro, che ammoniva «non pretendere stoltamente di diventare un dio»[30]. D'altra parte il monito pindarico suggerisce di per sé la possibilità che esistesse, nell'ambito del pubblico cui egli si rivolgeva, un'aspirazione a trascendere gli angusti limiti della natura umana, e non piú soltanto dopo la morte, come nel caso degli eroi, ma in vita.

Intorno al 400 a. C. il confine tra umano e divino fu varcato: il pri-

[28] Cosí S. EITREM, *s.v.* «Heros», in *RE*, VIII/1, 1912, col. 1138. Vi sono anche esempi di culti istituiti per iniziativa privata: Epitteta, un'aristocratica di Tera, creò a proprie spese una fondazione per assicurare la continuità di un culto eroico al marito, ai figli, e a se stessa. Cfr. A. WITTENBURG, *Il testamento di Epittéta*, Trieste 1990.

[29] *Iliade*, 24.258 (cfr. 22.394); TEOGNIDE, 1.339-40; ANTIFANE, fr. 209.5-6 Edmonds; ISOCRATE, 9.72; ARISTOTELE, *Politica*, 3.8.1.1284a2-11. Cfr. C. GATTI, *Gli dèi fra i mortali*, Milano 1956.

[30] PINDARO, *Olimpiche*, 5.23-24; ID., *Istmiche*, 5.14-16.

mo dei Greci cui vennero dedicati altari, sacrifici e feste, «come a un dio», fu l'ammiraglio spartano Lisandro, che aveva abbattuto la potenza ateniese (questi onori gli furono tributati, ovviamente, non a Sparta, ma a Samo e in altre città non identificate). Non è dunque tanto strano che nel 338 Isocrate abbia scritto a Filippo il Macedone che, se avesse vinto i Persiani, non gli sarebbe rimasto piú nient'altro che diventare un dio. E Filippo nutriva davvero questa ambizione: infatti poco dopo – e senza potersi vantare di una vittoria sui Persiani – fece portare la sua statua in processione con quelle dei dodici dèi maggiori[31]. Cosí apriva la strada ad Alessandro, che pretese di essere onorato come figlio di Zeus, e ai vari monarchi ellenistici che assunsero i soprannomi di *Soter*, il salvatore; *Epiphanes*, il dio rivelato; o semplicemente *Theos*, dio.

8. *La «polis».*

In senso proprio, la *polis* è la rocca, dunque «la città alta» (poi detta acropoli), in antitesi con l'ἄστυ, città bassa. Nella rocca dimoravano gli antichi re, e di solito vi sorgevano i templi piú importanti: perciò essa era il centro amministrativo e spirituale dello stato, e il termine *polis* finí col significare appunto «stato». Già in qualche passo omerico si nota ancora un terzo significato, che poi ritorna con una certa frequenza: l'agglomerato urbano composto dalla città alta e dalla città bassa, e distinto dal territorio circostante (δῆμος in Omero; piú tardi, χώρα).

Ma il vero senso della parola rimane quello di «stato»; e lo stato non si identificava né col centro urbano, che può anche non esistere, né col territorio. Esso è, come scrive Aristotele, «una comunità di liberi»; e Tucidide fa dire a Nicia: «gli uomini, non le mura, sono la *polis*». Infatti, mentre noi siamo soliti parlare di Atene, Taranto, Mileto, i Greci parlavano di Ateniesi, Tarantini, Milesi. Istruttivo da questo punto di vista è un altro passo di Tucidide: nei tempi antichi, i pirati attaccavano «*poleis* prive di mura, la cui popolazione viveva dispersa in villaggi»[32].

In tutte le *poleis* esistono un consiglio ristretto e un'assemblea popolare. La composizione e i poteri dei due organi variano molto da una *polis* all'altra e da un'epoca all'altra: troviamo regimi oligarchici, aristocratici, timocratici (in cui il diritto elettorale dipende dal censo), de-

[31] PLUTARCO, *Vita di Lisandro*, 18.3-4, da DURIDE SAMIO, fr. 71 Jacoby; ISOCRATE, *Epistole*, 3.5; DIODORO SICULO, 16.92.5.

[32] ARISTOTELE, *Politica*, 3.4.7.1279a21; TUCIDIDE, 7.77.7, 1.5.1.

mocratici. Tuttavia, «la *polis*, qualunque sia la sua forma di governo – aristocratica o democratica, non importa – significa la partecipazione di tutti i cittadini di pieno diritto alla vita dello stato»[33].

La democrazia, i cui primi esperimenti risalgono al VI secolo, è la piú grande eredità che i Greci abbiano lasciato al mondo moderno, ma in Grecia non era tanto diffusa come si potrebbe credere. Non di rado la sua affermazione fu ritardata, o definitivamente bloccata, da fasi piú o meno lunghe di tirannide; e là dove si era imposta doveva spesso fare i conti con una tenace opposizione. I retori si compiacevano di mettere a confronto i vari regimi, facendo sfoggio di argomenti pro e contro ciascuno di essi, e anche Erodoto non è sfuggito alla tentazione di inscenare uno di questi dibattiti. Quale fosse la sua scelta risulta da un altro passo, in cui, lasciando da parte la dialettica – che non gli era congeniale –, è tornato al suo consueto stile limpido e ingenuo. Ricordando la vittoria di Atene sui Beoti e i Calcidesi, che l'avevano attaccata in un momento critico, dopo la caduta dei Pisistratidi, commenta:

> Appare chiaro dunque ... che la democrazia è una cosa importante, perché gli Ateniesi, quando erano soggetti alla tirannide, non erano superiori in guerra a nessuno dei loro vicini, ma quando si furono liberati dai tiranni divennero di gran lunga i primi. Ciò dimostra che quando erano dominati si battevano malvolentieri pensando di agire nell'interesse di un padrone, e quando furono liberi ciascuno si batteva con entusiasmo per se stesso[34].

In Grecia le donne erano escluse dalla vita pubblica, come in tutti i paesi e in tutte le epoche fino al XX secolo. Quanto ai diritti civili, ogni *polis* aveva le sue tradizioni. A Sparta le donne potevano ereditare, e accumulavano grandi patrimoni che gestivano in piena indipendenza; al tempo di Aristotele gestivano 2/5 della terra coltivabile, e la ricchezza permetteva loro d'influire dall'esterno sull'attività politica (con nefaste conseguenze, secondo il filosofo). Ad Atene non avevano quasi nessun diritto, e spesso si afferma che anche nella vita familiare non contassero nulla: ma si tratta di un'esagerazione. Nell'*Economico* di Senofonte, Iscomaco, tipico rappresentante del ceto medio, dopo avere stabilito la divisione dei compiti con la giovane sposa (ovviamente a lui toccherà di mantenere la famiglia, a lei di organizzare e dirigere la casa), conclude: «Se tu sarai piú brava di me, farai di me un tuo subordinato (ϑεράπων)». Neera è processata perché si è gabellata per cittadina ateniese; l'accu-

[33] S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Milano 1989[2], p. 200.

[34] ERODOTO, 3.80-82 (dialogo sulle costituzioni); 5.78 (elogio della democrazia). Nel primo dei due passi lo storico usa la locuzione «il popolo al potere»; nel secondo, il termine ἰσηγορίη (diritto di parola uguale per tutti). Il confronto fra 5.78 e 6.43.3 dimostra che per lui ἰσηγορίη e democrazia sono sinonimi.

satore si rivolge ai giurati sottolineando le conseguenze che avrebbe un'assoluzione. Fra l'altro, ognuno di loro, tornando a casa, si sentirà domandare dalla moglie, dalla figlia o dalla madre come ha votato; e se risponderà di avere assolto l'imputata, queste donne rispettabili si adireranno, perché Neera è stata messa sul loro stesso piano per quanto riguarda la cittadinanza e la partecipazione ai culti della *polis*. Sembra di capire che tale eventualità debba preoccupare molto i giudici[35].

Molti autori moderni, fin dal Settecento, hanno condannato la democrazia greca perché tollerava la schiavitú; in particolare si osserva che l'assidua partecipazione dell'intero corpo civico alla vita pubblica era resa possibile dal fatto che il grosso del lavoro era svolto dagli schiavi. Quest'ultima valutazione non è esatta, perché la maggioranza dei liberi lavorava duramente; è vero però che agli schiavi erano riservate le attività piú gravose e pericolose, come il lavoro nelle miniere, e comunque è ovvio che l'esistenza della schiavitú crea per se stessa un abisso incolmabile fra le società antiche, medievali e moderne che la ammettono e quelle che la rifiutano.

Tuttavia deve aggiungersi che gli schiavi, nelle *poleis* democratiche, vivevano meglio che altrove. Nella *Costituzione degli Ateniesi*, redatta da un anonimo fautore dell'oligarchia, fra gli altri capi d'accusa contro la democrazia si legge che ad Atene non è lecito percuotere gli schiavi; che essi, incontrando i liberi, non cedono il passo; che non si distinguono nell'abito e nell'aspetto dai cittadini, e talvolta vivono perfino nel lusso. Queste osservazioni senza dubbio non valevano solo per Atene, se è vero che nel 427, a Corcira, essendo in corso una guerra civile fra gli aristocratici e i democratici, ambedue le fazioni promisero la libertà agli schiavi per arruolarli nelle proprie file, ed essi nella grande maggioranza scelsero la parte democratica[36].

9. *L'indipendenza della «polis»*.

I Greci, come i Romani, ignoravano la rappresentanza politica; essi non concepivano cioè la possibilità che il popolo delegasse i suoi poteri a organi elettivi. Il consiglio ristretto delle *poleis* oligarchiche e aristocratiche divideva in varia misura il potere con l'assemblea popolare, ma non la rappresentava; nelle *poleis* democratiche aveva il compito di for-

[35] ARISTOTELE, *Politica*, 2.6.5.1269b12-1270a34; SENOFONTE, *Economico*, 7.42; [DEMOSTENE], 59.110-11.

[36] *Costituzione degli Ateniesi*, 1.10-11; TUCIDIDE, 3.73.

mulare le proposte che l'assemblea avrebbe respinto o approvato. In qualsiasi regime il cittadino esercitava i suoi diritti, pochi o molti che fossero, personalmente (par. 8). Questo è uno dei motivi per cui gli stati greci ebbero dimensioni limitate: un eccessivo ampliamento del territorio avrebbe reso impraticabile il sistema. L'Attica, che aveva una superficie di circa 2500 chilometri quadrati, era già troppo estesa, perché gli abitanti dei demi periferici dovevano percorrere decine di chilometri per recarsi all'assemblea.

Secondo il Droysen, la storia greca prima di Filippo il Macedone consiste nella riuscita creazione dell'unità nazionale (cioè la coscienza di appartenere a un'unica nazione: cfr. parr. 1-3) e nella vana ricerca dell'unità politica. Prima Atene, poi Sparta, poi Tebe tentarono di realizzare questa aspirazione, e fallirono; Filippo si assunse il compito e lo portò a termine, debellando sul campo di Cheronea l'ultima resistenza del particolarismo, e subito dopo istituendo la lega di Corinto, cui aderirono le *poleis* della penisola greca, eccettuata Sparta, e dell'Egeo. Il Droysen vedeva nella lega una confederazione, o addirittura uno stato federale, in cui le singole città conservavano solo l'autonomia amministrativa, e attribuiva alla Macedonia la stessa funzione che ebbe la Prussia nell'unificazione della Germania. Questa teoria ebbe grande fortuna fino ai primi decenni del Novecento[37].

Oggi si pensa invece che i Greci non cercassero affatto di realizzare l'unità politica, o meglio che l'aborrissero. Forse per un momento la vagheggiò Aristotele, quando affermò che i Greci avrebbero potuto dominare il mondo se fossero stati uniti in un solo stato. Egli però ben sapeva che l'ipotesi era irrealizzabile, e infatti dedicò tutta la sua *Politica* ai problemi della *polis* e nemmeno una parola alla forma che avrebbe potuto assumere uno stato unitario[38]. In pratica ciò che gl'ideologi del panellenismo proponevano era una grande alleanza contro la Persia, simile a quella del 480; e ciò che le maggiori potenze, compresa la Macedonia, cercarono l'una dopo l'altra di ottenere era l'egemonia. Anche la lega di Corinto non era affatto una confederazione, e tanto meno uno stato federale, ma un'alleanza del tipo tradizionale in cui uno dei contraenti aveva piú potere degli altri (simmachia egemonica). Gli stati piú

[37] J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, I, Gotha 1877² (rist. Basel 1952, da cui cito), pp. 3-35; K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III/1, Berlin 1922², pp. 515-25, 576-80. Storia del problema e discussione: F. W. WALBANK, *Selected Papers*, Cambridge 1985, pp. 1-19.

[38] ARISTOTELE, *Politica*, 7.6.1.1327b29-33. V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks*, Oxford 1938, pp. 68-71, ha dimostrato che la riflessione aristotelica ha un carattere assolutamente astratto; ma forse esagera quando afferma che in queste parole non c'è neppure «a sigh of grief and regret».

deboli subirono spesso l'egemonia dei piú forti, ma sempre con riluttanza, e nella migliore ipotesi la considerarono un male necessario.

10. *Greci e barbari.*

Si suol dire che i Greci si sentirono diversi dai barbari, e migliori di loro, soltanto dopo le grandi vittorie ottenute nelle guerre persiane. In realtà non è mai esistito un popolo che non si creda superiore a tutti gli altri, e sarebbe strano che i Greci, fino al VI secolo, non condividessero questo atteggiamento. Infatti è ben noto che, nonostante la sovrana imparzialità di Omero, l'orgoglio nazionale affiora già nell'*Iliade*, là dove i Troiani scendono in campo schiamazzando come uno stormo di gru, mentre gli Achei avanzano ordinati e silenziosi, «pronti ad aiutarsi l'un l'altro»[39].

Il confronto dunque, al tempo delle guerre persiane, non è nuovo; ma assume un nuovo aspetto: i Greci sono uomini che vivono liberi nella *polis*, mentre tutti i popoli dell'Asia sono sudditi di un despota. Nei *Persiani* di Eschilo, la regina madre Atossa si informa sui nemici che Serse è andato ad affrontare; alla sua domanda «Chi è il re che signoreggia sul loro esercito?» il corifeo risponde: «Essi non si riconoscono schiavi di nessuno, né soggetti ad alcun uomo». Nel dialogo fra Serse e Demarato (par. 5), il Gran Re sostiene che i Greci, se fossero comandati da un unico capo, per timore di essere puniti forse affronterebbero avversari piú forti e numerosi; ma, essendo liberi di scegliere, non lo faranno. E Demarato ribatte: «Essi, pur essendo liberi, non sono in tutto liberi: sta su di loro, sovrana, la legge, che essi temono molto piú di quanto i tuoi uomini temano te. Eseguono dunque ciò che essa ordina; e ordina sempre la stessa cosa: non fuggire dal campo di battaglia di fronte a qualunque numero di nemici, ma, rimanendo nel posto assegnato, vincere o morire»[40].

Piú tardi Aristotele, in un passo pure già citato (par. 9), fa un discorso piú complesso, riferendosi anche ai barbari del Settentrione e dell'Occidente:

> I popoli dei paesi freddi e dell'Europa sono ricchi di coraggio ma poveri di raziocinio e di capacità tecniche, e perciò sanno difendere la propria libertà ma non hanno un'organizzazione statale e non possono dominare sui loro vicini; i popoli

[39] *Iliade*, 3.1-9, 4.422-38.
[40] ESCHILO, *Persiani*, 241-42; ERODOTO, 7.103.4-104.5. Sull'antitesi fra Elleni e barbari come antitesi fra liberi e schiavi cfr. PUGLIESE CARRATELLI, *Scritti sul mondo antico* cit., pp. 20-34.

dell'Asia hanno il raziocinio e la tecnica ma sono privi di coraggio e perciò sono sudditi e schiavi. La stirpe degli Elleni, come occupa dal punto di vista geografico una posizione intermedia, cosí possiede le qualità degli uni e degli altri, e infatti è coraggiosa e razionale: pertanto è libera, e ha un'ottima organizzazione politica; e potrebbe dominare su tutti gli altri se fosse unita in un solo stato[41].

Questo determinismo geografico non deve far pensare che i Greci fossero razzisti nel senso moderno del termine. Lo stesso Aristotele dedica ampio spazio a Cartagine, perché la considera una *polis*; fra l'altro sostiene che vi sono molte analogie fra la costituzione cartaginese, la spartana e quelle delle *poleis* cretesi, e le giudica tutte «meritamente famose». Nel III secolo Eratostene criticava coloro che dividevano gli uomini in Greci e barbari, e voleva distinguerli invece secondo le virtú e i vizi: infatti molti Greci sono indegni (κακοί), molti barbari sono civili (ἀστεῖοι), come gl'Indiani e gli Ariani, e inoltre i Romani e i Cartaginesi che hanno costituzioni mirabili[42].

Già prima altri autori si erano spinti piú oltre, e avevano classificato come Elleni popoli che avevano adottato il modo di vita ellenico: Ecateo conosce «Traci elleni», Erodoto «Sciti elleni»; piú tardi s'incontra, nel vangelo di Marco, «una donna ellenica, di stirpe sirofenicia». Un contemporaneo di Aristotele, Eraclide Pontico, definisce Roma «*polis* ellenica»; e nulla prova che voglia alludere al mito secondo cui i fondatori della città furono Greci reduci da Troia e prigioniere troiane (non risulta ch'egli abbia trattato quel mito): Roma è ellenica in quanto è una *polis*[43].

Evidentemente è possibile anche ai barbari essere partecipi della grecità. Questo principio è stato formulato in modo assai chiaro da Isocrate, nel *Panegirico*: «La nostra città ha sopravanzato di tanto gli altri uomini nel pensiero e nell'eloquenza che i suoi allievi sono diventati maestri degli altri; e ha fatto sí che il nome di Elleni designi non piú la stirpe, ma il modo di pensare, e che siano chiamati Elleni non quelli che hanno la nostra stessa origine, ma quelli che hanno in comune con noi la nostra cultura». A qualcuno è sembrato che questo passo non amplii, anzi restringa il concetto di grecità; in realtà è impossibile che l'oratore

[41] ARISTOTELE, *Politica*, 7.6.1.1327b23-33.

[42] *Ibid.*, 2.8.1272b24-1273b26. Eratostene è citato da STRABONE, 1.4.9.66. Gli Ariani, per i geografi greci, sono i popoli stanziati fra la Persia e l'India: Eratostene pensava forse al fatto che in questa regione la classe dirigente, di origine iranica, si era dimostrata molto ricettiva di fronte alla civiltà dei conquistatori greci e macedoni.

[43] ECATEO, fr. 146 Jacoby; ERODOTO, 4.17; MARCO, 7.26; ERACLIDE PONTICO, fr. 102 Wehrli (il frammento 103, sulle prigioniere troiane che, capeggiate da Rhome, incendiano le navi per costringere i Greci a fermarsi nel Lazio, appartiene in realtà a Eraclide Lembo: cfr. FESTO, p. 329 Lindsay).

miri a questo risultato, perché il *Panegirico* è bensí un elogio di Atene, ma è rivolto a tutti i Greci e vuole essere convincente. Si può dire piuttosto che Isocrate considera la cultura ateniese come la piú alta espressione della cultura greca; in ciò era stato preceduto da Tucidide, che definisce Atene «la scuola dell'Ellade» e anche «l'Ellade dell'Ellade»[44].

[44] ISOCRATE, 4.50; TUCIDIDE, 2.41.1; *Anthologia Palatina*, 7.45 (l'attribuzione dell'epigramma a Tucidide non è certa, ma è molto probabile).

FRANCESCO PRONTERA

Il Mediterraneo come quadro della storia greca

Dei diversi settori in cui si articola il Mediterraneo la storia greca ha lasciato la sua impronta sull'Egeo e sulle regioni adiacenti. Disseminato di isole, piú rade e sparse a nord, piú fitte a sud nel loro ininterrotto susseguirsi dall'estremità meridionale dell'Attica e dell'Eubea fino alle isole che fronteggiano il litorale anatolico, l'Egeo si insinua profondamente nel versante orientale e settentrionale della Grecia, mentre a sud si confonde con il Mare di Creta. La sagoma stretta dell'isola di Minosse si allunga longitudinalmente, quasi quanto la Sicilia, serrando insieme a Scarpanto e a Rodi il vasto arcipelago, che si distende come un ponte fra la piú orientale delle tre grandi penisole europee e il fronte marittimo dell'Asia.

Quante volte nella sezione introduttiva di una storia greca abbiamo letto descrizioni di questo tenore che, con ogni possibile variazione espressiva, traducono nel lessico dinamico della contiguità geografica ciò che risulta di per sé già evidente, appena si dà un'occhiata alla carta! E anche se lo sguardo si sofferma dapprima sulla individualità della penisola greca, indugiando sulla sua struttura orografica interrotta dalla profonda frattura del Golfo di Corinto, sull'esigua estensione delle pianure rispetto ai rilievi e sulla relativa povertà dell'idrografia, esso non si fa certo distrarre dall'incursione della Penisola Salentina nel Mar Ionio, ma corre verso l'arcipelago, verso Creta e la costa anatolica.

Dal canto loro i geologi, attraverso ipotesi ricostruttive sempre piú affinate nel vaglio e nella valorizzazione dei dati, sono oggi in grado di tracciare la sequenza delle grandiose modificazioni della crosta terrestre, da cui trae origine l'Egeo con il suo arco insulare. Gli intervalli, che scandiscono in una sequenza di tappe la storia della terra e l'evoluzione delle sue forme di vita, non sono però commensurabili ai tempi infinitamente piú brevi della storia umana, di cui qui ci occupiamo. Durante i due millenni che precedono l'èra cristiana l'eventuale interferenza del-

le oscillazioni climatiche sullo svolgimento della civiltà greca (con le sue premesse minoiche e micenee) non è ancora del tutto chiara[1].

In Grecia si riscontra quasi la concentrazione paradigmatica di quei contrasti che caratterizzano il «clima mediterraneo», e che hanno impressionato, per la verità, soprattutto i visitatori provenienti dall'Europa continentale e settentrionale[2]. Inoltre storici e geografi hanno da tempo richiamato l'attenzione sulla compenetrazione di terra e mare nell'Egeo. Nessuna delle altre penisole mediterranee ha uno sviluppo costiero paragonabile, per estensione e articolazione, alla situazione della Grecia con il suo arcipelago. Dalla costa dell'Epiro fino alla penisola di Gallipoli (il Chersoneso Tracico degli antichi) è un susseguirsi di baie e di golfi, di stretti e di istmi, di promontori, di capi e di penisole; le isole litoranee sono in certi casi talmente vicine alla terraferma, di cui ricalcano i contorni (l'Eubea), che il viaggiatore può restarne disorientato. La medesima compenetrazione di terra e di mare caratterizza anche il versante anatolico dell'Egeo, là dove si appoggia il «ponte» dell'arcipelago. In linea d'aria nessun punto della Grecia continentale e del Peloponneso dista, rispettivamente, piú di 90 o piú di 50 chilometri dal mare; e nell'Egeo nessun punto dista piú di 60 chilometri dal litorale piú vicino, osservava A. Philippson[3]. Si tratta di una situazione peculiare, che in Europa può trovare qualche confronto solo in quell'altro Mediterraneo che è il Mar Baltico.

Su un secondo aspetto si insiste volentieri, specialmente quando la geografia della Grecia viene illustrata come introduzione alla sua storia antica. La struttura orografica, che prevale nettamente sulla modesta superficie delle pianure, frammenta l'intero territorio in un insieme di unità regionali e sub-regionali di varia estensione. Alle estremità della scala troviamo da una parte la duplice conca della Tessaglia (Trikala e

[1] Sulle tesi di R. CARPENTER, *Discontinuity in Greek Civilisation*, Cambridge 1966 (trad. it.: *Clima e storia*, Torino 1969, con introduzione di F. Codino) cfr. M. PINNA, *Le variazioni del clima in epoca storica e i loro effetti sulla vita e le attività umane. Un tentativo di sintesi*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana», CVI (1969), pp. 222 sgg. Cfr. ora la raccolta di G. PANESSA, *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Pisa 1991.

[2] Cfr. le riflessioni preliminari con cui si apre l'opera di A. PHILIPPSON, *Das Mittelmeergebiet. Seine geographische und kulturelle Eigenart*, Leipzig 1914[3] [1922[4]], p. 1: «In noi, gente del Nord, è profondamente radicato nel cuore l'anelito verso il Sud, verso i lidi soleggiati del Mediterraneo» (a p. 2 si sottolinea l'«estraneità» delle sue manifestazioni naturali alla vita quotidiana nei paesi dell'Europa centrale; ma i due passi non si possono estrapolare dall'*Introduzione*); gli fa eco F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it. Torino 1976 (prima ed. 1953), p. XXVII: «Ho amato appassionatamente il Mediterraneo, senza dubbio perché sono venuto dal Nord, come tanti altri, dopo tanti altri». Sul clima della Grecia cfr. C. LIENAU, *Griechenland*, Darmstadt 1989, pp. 79 sgg.

[3] A. PHILIPPSON, *Land und See der Griechen*, Bonn 1947, p. 5.

Larissa), dall'altra – passando attraverso ordini di grandezza intermedi (l'ampia valle dell'Eurota e del Pamiso, le pianure della Macedonia, della Beozia, dell'Argolide, dell'Elide ecc.) – l'individuazione di unità territoriali minori (cantoni o distretti).

In entrambi i casi i quadri geografici forniscono, evidentemente, dati di fatto dai quali non si può prescindere, e che possono essere meglio valorizzati nella prospettiva di una storia regionale. Sarebbe però fuorviante, e in fondo illusorio, enfatizzarne oltre misura il peso, fino ad assumerli come chiave interpretativa ed esplicativa dei caratteri distintivi della civiltà greca nel suo svolgimento. Se nelle condizioni naturali è dato scoprire ostacoli o facilitazioni allo sviluppo delle società umane, ciò si deve in ultima analisi all'intervento di altri fattori, di ordine storico; alla prova dei fatti non regge la tesi, esplicita o implicita nelle sue formulazioni, secondo cui il particolarismo politico del mondo greco rispecchierebbe, in fondo, la frammentazione fisica del paesaggio. Si tratta di idee che hanno dietro di sé una loro storia, e che hanno anche goduto di una discreta fortuna[4].

Diversamente dalla colonizzazione europea che in età moderna tenne dietro alla scoperta del Nuovo Mondo, dall'emigrazione dei Normanni nel Mediterraneo, o ancora, per restare nell'ambito della storia antica, diversamente dal peculiare fenomeno della 'colonizzazione' ellenistica in Oriente, la prima diaspora portò i Greci a insediarsi in regioni collocate, per lo piú, nello stesso clima della madrepatria, e in un ambiente geografico che sotto diversi aspetti poteva richiamare alla memoria quello di partenza. Questo vale soprattutto per i centri che si svilupparono sulla costa anatolica, e per le città-stato che vennero fondate piú tardi (a partire dall'VIII secolo a. C.) in Occidente. Lungo le pianure litoranee dell'Anatolia, dove le grandi valli fluviali (del Caico, dell'Ermo, del Caistro e del Meandro) risalgono profondamente verso l'altopiano, lungo i litorali dell'Italia meridionale e della Sicilia, della Provenza e della Catalogna, e anche sulla costa della Cirenaica, i Greci

[4] Punti di riferimento essenziali nel saggio importante di H.-J. GEHRKE, *Die wissenschaftliche Entdeckung des Landes Hellás*, in «Geographia Antiqua», I (1992): riflessioni sui condizionamenti naturali della frammentazione politica sono già familiari a C. Ritter (ivi, p. 23 con le note 60-61) ma perdurano e si rinforzano con gli studi autoptici sulla geografia della Grecia. Particolarmente significative al riguardo le considerazioni di Pouillon de Boblaye (il geologo dell'*Expédition scientifique de Morée*) sui «petits bassins fermés» in cui si trova diviso il suolo della Grecia, sí che tali «régions naturelles» prefigurano le divisioni politiche (ivi, pp. 35 sg. con la nota 174). Proprio in Francia ha trovato il suo teorico (Ph. Buache, 1750) l'osservazione, non nuova, che i sistemi orografici delimitando i bacini fluviali segnano l'articolazione degli spazi geografici (N. BROC, *La géographie des philosophes*, Paris 1974[2], pp. 201-4). Con queste premesse non era difficile scoprire negli ostacoli naturali la causa dell'irrealizzata unità politica di quegli antichi Greci, sui quali il romanticismo europeo ha proiettato le sue aspirazioni.

trovano le medesime condizioni ambientali adatte alle colture consuete nella madrepatria: ulivo, vite, fico, oltre ai cereali naturalmente[5]. Sul versante asiatico dell'Egeo, dall'imboccatura dell'Ellesponto (i Dardanelli) fino alla Licia la morfologia costiera si presenta ancor piú frastagliata, in certi tratti, rispetto alla Grecia. Richiamare, su un piano generale, queste analogie – alle quali, ovviamente, nessuno potrebbe seriamente conferire il valore di una qualche predestinazione storica – serve solo per introdurre una semplice considerazione.

È un procedimento universale, connaturato all'attività cognitiva dell'uomo, quello che, associando analogie, diversità e polarità, si sforza di ricondurre l'ignoto entro le categorie del già noto. La generale tendenza a cercare e a riconoscere aspetti e fenomeni familiari nell'ambiente naturale, che offre una nuova sede alle genti emigrate, si poté realizzare senza quelle forzature che spesso hanno invece caratterizzato i complicati processi di riconoscimento geografico e paesaggistico del Nuovo Mondo in età moderna[6]. Un po' dappertutto emigra con i Greci anche la toponomastica civile e religiosa dei loro paesi d'origine, o quella evocata dalle leggendarie peripezie di Ulisse. In due aree del Mediterraneo, tuttavia, le manifestazioni della natura dovevano apparire insolite all'esperienza dei Greci: in Egitto, piú che nella Cirenaica, e nelle regioni settentrionali del Mar Nero. Nell'Egitto, un «dono del Nilo» (Erodoto) o «un'oasi sahariana» (J. Vercoutter), le piene del fiume si verificavano puntualmente in piena estate, quando la temperatura raggiungeva i suoi valori massimi, disseccando in Grecia i corsi d'acqua di minore portata. Sul Delta, prima della conquista macedone, i Greci d'Asia stabilirono però solo uno scalo commerciale (a Naucrati, sul braccio Canopico), mentre sul litorale del Ponto sorse una catena di città, soprattutto per iniziativa dei Milesi, a sud e a nord del Danubio, fino all'angolo piú interno della Palude Meotide (Mar d'Azov)[7].

La ricchezza dell'idrografia della Scizia dall'Istro (Danubio) fino al Tanai (Don) e l'abbondanza delle acque, che si riversavano con le alluvioni nel Mar Nero, colpirono profondamente i coloni emigrati dalla costa anatolica e dall'Egeo in un paesaggio cosí estraneo ai loro occhi, che

[5] Soprattutto la coltura dell'olivo segna per i geografi il limite del «clima mediterraneo»: PHILIPPSON, *Das Mittelmeergebiet* cit., pp. 158-67 (specialmente p. 162); P. VIDAL DE LA BLACHE, *Principes de géographie humaine*, Paris 1941, pp. 81 sgg.; BRAUDEL, *Civiltà e imperi* cit., pp. 241-45.

[6] F. SURDICH, *Verso il Nuovo Mondo. La dimensione e la coscienza delle scoperte*, Firenze 1991, pp. 117-28.

[7] Sulla polarità Egiziani-Sciti, che costituiscono due isole culturali, cfr. IPPOCRATE, *Arie acque luoghi*, 18-19 (a cura di L. Bottin, Padova 1986, pp. 117 sgg.). Sulle diverse esperienze storiche e sui diversi presupposti culturali sottesi ai modelli concettuali erodotei cfr. O. LONGO, *Idrografia erodotea*, in «Quaderni di storia», XXIV (1986), pp. 23-53.

non trovava confronti nelle regioni di provenienza. Ai Greci l'ambiente pontico si presentò, e restò poi impresso nelle rappresentazioni collettive, come il regno del freddo e del gelo insopportabile durante la stagione invernale, immerso perennemente in un'atmosfera di nebbie e di nuvole. Ben prima che il marsigliese Pitea (seconda metà del IV secolo a. C.) s'imbattesse, a quanto pare, nei ghiacci vaganti durante la sua navigazione nel Mare del Nord, i Greci hanno qui sperimentato un fenomeno singolare, il congelamento della superficie marina nella Palude Meotide. Queste peculiarità del paesaggio nelle regioni settentrionali del Ponto sono già ampiamente illustrate da Erodoto, ma è soprattutto il rigore dell'inverno che finisce col diventare un motivo ricorrente nella letteratura greca e poi latina[8].

L'enfasi con cui gli autori antichi indugiano spesso su questo aspetto del clima appare certo eccessiva, soprattutto quando lo presentano come tipico dell'intera area pontica, mentre in realtà caratterizza il suo versante nord-occidentale. Vale comunque la pena ricordare che il rigore della stagione invernale e il congelamento del mare, che può raggiungere talvolta l'imboccatura del Bosforo, sono tuttora manifestazioni ordinarie: sul lato occidentale della Crimea – dunque a una latitudine (45°) che è quella del delta padano, dove i Greci hanno frequentato dalla fine del VI secolo a. C. l'emporio etrusco di Spina – la temperatura può scendere fino a −30 gradi[9]. Le grandi steppe della Scizia, che si estendevano nell'entroterra delle 'colonie' greche, divenivano cosí le estreme regioni settentrionali dell'ecumene antica, e questo condizionò sensibilmente la rappresentazione cartografica non solo del Mediterraneo ma di tutta l'Europa.

1. *Punti di vista e definizione.*

Nella loro storia plurisecolare le civiltà del Vicino e Medio Oriente si sono naturalmente affacciate sul Mediterraneo, ma di esso hanno potuto avere solo un'esperienza parziale; il Mar del Levante, l'Egeo con le sue isole, appaiono come una zona di frontiera che si prolunga nell'ignoto, confondendosi con l'elemento mitico dell'oceano cosmico[10]. Nelle dinastie mesopotamiche l'aspirazione al dominio universale si manifesta nel titolo autocelebrativo di «re delle quattro parti del mondo»;

[8] CHR. M. DANOFF, *Pontos Euxeinos*, in *RE*, suppl. IX (1962), coll. 922-30 e 938 sgg.
[9] *Ibid.*, coll. 943-45.
[10] V. BURR, *Nostrum mare*, Stuttgart 1932, pp. 80-95.

si tratta di una vocazione ecumenica, tipica di ogni impero multietnico e sovrannazionale, che verrà molto piú tardi ereditata dagli Achemenidi, e che dalle aspirazioni universalistiche di Alessandro Magno passerà nella visione augustea del dominio romano nel mondo[11]. Una volta messe da parte le espressioni che riflettono il miraggio cosmico dei monarchi, è piú importante soffermarsi sul concreto quadro geografico che viene delineato o solo evocato, sui differenti punti di vista che lo orientano e lo ordinano.

Già nelle iscrizione dei re di Akkad, da Sargon ai successori (2350-2200 circa a. C.), il dio Enlil sancisce la loro sovranità sull'intero territorio che si estende «dal mare inferiore» (Golfo Persico) «al mare superiore» (la costa cilicia e siro-palestinese). Per le civiltà sviluppatesi nella Mesopotamia *il mare* è innanzitutto il Golfo Persico; la zona palustre all'estremità sud-orientale della grande pianura alluvionale costituisce il «paese del mare» per antonomasia, una regione peculiare che nell'arco di un millennio ha opposto tenacemente un'organizzazione politica autonoma alle spinte espansionistiche provenienti dall'area nord-occidentale della Mesopotamia. Risalendo il corso del Tigri e dell'Eufrate si va verso l'altopiano anatolico (il «paese alto»), ma si accede anche, aggirando il deserto siriaco, a un altro litorale marino, orlato dalla catena del Tauro e dell'Amano. È la medesima opposizione fra «basso» e «alto» che ritroviamo dalla fine del III secolo a. C. nella denominazione romana di *mare inferum* (Tirreno) e *mare superum* (Adriatico); in entrambi i casi si tratta di un sistema di localizzazione relativo, dettato dalla percorrenza di itinerari che per gran parte seguono nei due sensi il tracciato fluviale[12]. In rapporto al percorso quotidiano del sole, che costituisce l'asse privilegiato dell'orientamento astronomico, in testi medio- e neo-assiri il Golfo Persico è chiamato anche «mare del sol levante», mentre il Mediterraneo è il «mare del sole calante». Fino all'età neo-assira la proclamazione di regnare «dal mare inferiore al mare superiore» diventa quasi una formula stereotipa nelle iscrizioni autocelebrative dei monarchi[13].

Nei testi ittiti il Mar Nero, l'Egeo e il Mediterraneo orientale sono

[11] Sulla titolatura dei re di Akkad, che sopravvive nell'impero medio- e neo-assiro, cfr. M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 1988, pp. 239 (iscrizioni di Naram-Sin), 586 sg., 834-40; sulla concezione ecumenica dell'impero di Augusto cfr. C. NICOLET, *L'inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell'impero romano*, trad. it. Roma-Bari 1989, pp. 3-17 (con la nota 15 sui precedenti orientali).

[12] BURR, *Nostrum mare* cit., pp. 68-70; sul «paese del mare»: J. A. BRINKMANN, in «Reallexikon der Assyriologie», VIII (1993), fasc. 1-2, pp. 6-10.

[13] Cfr. sopra, nota 10; LIVERANI, *Antico Oriente* cit., pp. 231-41, 836 sgg. Cfr. ora D. O. EDZARD, in «Reallexikon der Assyriologie», VIII (1993), fasc. 1-2, pp. 1-3.

indifferentemente denominati come *mare*, e il termine può riferirsi, a quanto pare, anche a grandi bacini interni; la medesima dilatazione, o flessibilità, del campo semantico, esteso ai laghi di Van e di Urmia, si riscontra del resto nei testi medio- e neo-assiri. Anche per la sovranità ittita, che ha il suo fulcro nell'altopiano circoscritto dall'arco del Kızılırmak (l'Halys dei Greci), l'aspirazione universale si esprime comunque nell'idea di un dominio «da mare a mare», dal litorale mediterraneo a quello pontico dell'Anatolia[14]. Per le civiltà mesopotamiche e anatoliche il Levante e l'Egeo rappresentano invariabilmente un settore dell'orizzonte geografico che richiama per contrasto il settore marittimo 'opposto'. Attraverso le sue denominazioni, differenziate o univoche, il *mare* segna costantemente il limite naturale di una rappresentazione dell'ecumene che sconfina in una visione del cosmo, e forse può anche alimentarla.

Nella prima argomentata riflessione, che incontriamo nella letteratura greca, sulla forma e sulla tripartizione continentale dell'ecumene, Erodoto protesta contro la credenza secondo cui essa sarebbe interamente circondata dall'oceano, e la sottopone alla verifica dell'esperienza[15]. La delineazione erodotea dell'Asia (fig. 1) ha il suo asse nella contiguità di quattro popoli – Persiani, Medi, Saspiri, Colchi – che si susseguono dal «mare meridionale» (il Golfo Persico)[16] al «mare settentrionale» (il Ponto Eusino). Non è difficile riconoscere qui i punti di vista, e perfino le forme espressive, che ordinano la rappresentazione dello spazio geografico nei testi delle civiltà mesopotamiche e anatoliche, e che ha poi ereditato l'impero achemenide.

A oriente di quest'asse la descrizione dello storico si fa incerta e vaga, mentre l'Asia acquista una netta fisionomia nei due capi che segnano il fronte mediterraneo della penisola anatolica: sul versante settentrionale il litorale pontico parte dal Fasi (nella Colchide, meta leggendaria degli Argonauti, l'odierna Georgia) e termina nella Troade al promontorio Sigeo, che comanda l'accesso nell'Ellesponto; sul versante opposto della penisola la linea di costa parte dal Golfo di Isso (İskenderun) e si protende verso occidente con il Capo Triopio, all'estremità della penisola di Cnido. Piú a sud l'Asia sembra terminare all'istmo compreso fra Mediterraneo e Mar Rosso, ma si tratta di un limite convenzionale dal momento che la «Libia» costituisce il prolungamento occi-

[14] G. WILHELM, ivi, pp. 3 sg.

[15] ERODOTO, 4.36-45.

[16] La sua conformazione è però ignota a Erodoto: A. DIHLE, in «Entretiens Fondation Hardt», XXXV (1990), pp. 41 sgg.

Figura 1.
L'ecumene di Erodoto. Come altre 'ricostruzioni' della rappresentazione erodotea della terra abitata, anche questa è ampiamente congetturale.

dentale del continente asiatico (la reale estensione dell'Africa centro-meridionale è stata sempre drasticamente sottovalutata nell'antichità).

Se la descrizione erodotea muove dall'area compresa fra Ponto e Golfo Persico, e se l'asse che l'attraversa presiede all'ordinamento degli spazi contigui, è tuttavia il Mediterraneo che viene in primo piano nella delineazione della terra abitata. La costa della «Libia» si spinge al di là delle Colonne d'Eracle fino al Capo Soloeis (Capo Spartel, a ovest di Tangeri) prima di piegare nettamente verso sud[17]; lungo il contorno del Mediterraneo, con il suo prolungamento nel Ponto, si può commisurare l'estensione dei tre continenti e diviene percepibile la loro articolazione. Per la compresenza di vecchio e di nuovo – con il salto di scala dalla massa continentale dell'Asia a dettagli minori della morfologia costiera[18] – la descrizione erodotea riassume emblematicamente il mutamento di prospettiva e la dislocazione dei punti di vista, che hanno ampliato e ridefinito i quadri geografici delle civiltà antiche.

Non piú periferia lungo un orizzonte geografico che può confondersi con i limiti del mondo, il Mediterraneo ha ormai da tempo orientato con la sua forza centripeta la stessa, nuova, rappresentazione dell'ecumene. Se diamo un'occhiata alla carta che visualizza la diaspora dei Greci in età arcaica, questa considerazione può apparire fin troppo ovvia. Lo è assai meno se si riflette sul processo, per noi oscuro, che ha portato alla faticosa acquisizione conoscitiva del Mediterraneo: un grande mare chiuso fra i tre continenti e comunicante con l'immensa distesa delle acque che (forse) circondano quella grande isola che è la terra abitata. L'elemento mitico-cosmologico dell'oceano, che l'epopea greca ha probabilmente assunto dalla cosmologia delle civiltà mesopotamiche, viene ricondotto alla dimensione geografica di un mare che si estende al di là delle Colonne d'Eracle. Cercare nelle peregrinazioni di Ulisse un qualche confuso precorrimento di questa distinzione, sarebbe però operazione tanto vana quanto anacronistica, se si considera la natura e la formazione della tradizione epica. La percezione unitaria del Mediterraneo e della sua individualità geografica si è affermata solo quando ne sono stati riconosciuti i contorni fino allo Stretto di Gibilterra; e questo è da considerare un prodotto storico dei traffici e della colonizzazione, greci e fenicio-punici, nell'estremo Occidente.

Coniando una denominazione estranea ai quadri geografici, in cui si svilupparono le civiltà del Vicino e Medio Oriente, i Greci hanno defi-

[17] ERODOTO, 2.32, 4.43.

[18] Cfr. *L'uomo e il mare nella civiltà occidentale da Ulisse a C. Colombo* (Atti della Società Ligure di Storia Patria, n.s., vol. XXXII, fasc. II), Genova 1992, pp. 28 sgg.

nito il Mediterraneo come «il mare interno» (ἡ ἐντός θάλασσα), distinguendolo per opposizione dal «mare esterno» (ἡ ἐκτός θάλασσα) e dall'insieme delle sue partizioni (Atlantico, Mar Rosso, Oceano Indiano); la medesima concezione si è precisata nella cultura latina antica e medievale, per essere trasmessa al lessico geografico moderno. Erodoto si serve semplicemente del deittico «*questo* mare», per evitare confusioni con «l'*altro* mare» che si trova al di là delle Colonne d'Eracle. A partire dal IV secolo a. C., quando il definitivo riconoscimento della sfericità terrestre sollecita le speculazioni sulla pluralità dei mondi abitati, espressioni come «il mare davanti a noi» o «presso di noi» o «intorno a noi» possono andare oltre questa distinzione geografica, per designare, in una prospettiva ellenocentrica, la *nostra* ecumene rispetto ad altre possibili; nella celebre immagine cosmologica del *Fedone*, il piccolo mondo cui apparteniamo sta attorno al Mediterraneo, e *noi* lo abitiamo «come formiche o rane attorno a una pozzanghera»[19]. Cosí il mare interno ai tre continenti si identifica, tendenzialmente, con l'idea stessa di ecumene; con queste premesse storiche non desta meraviglia che i Romani abbiano potuto conferire, implicitamente, alla nozione geografica di *mare nostrum* anche il significato politico di un dominio sull'*orbis terrarum*[20].

Sul volgere del VI secolo a. C., ormai da tempo conclusa l'emigrazione dei Greci nel Mediterraneo occidentale e nel Mar Nero, la prima opera in prosa di geografia descrittiva (la *Periegesi* del milesio Ecateo) non si presenta come qualcosa di simile a una monografia regionale – come pure ci si potrebbe aspettare in una situazione storica di estrema diversificazione e frammentazione politica del mondo ellenico – ma illustra l'intera ecumene ricalcando, per cominciare, il contorno del Mediterraneo. È noto che, con poche varianti, il medesimo schema guiderà lo sviluppo della geografia descrittiva greca e latina fino alla prima età imperiale. La prevalente prospettiva marittima nella percezione e descrizione della terra abitata ha introdotto nel lessico geografico greco un sistema di localizzazione operante sull'intero bacino del mare interno: da una parte la costa (παραλία), dall'altra ciò che si trova nell'entroterra (μεσόγαια). Rispetto ai punti di vista continentali, propri delle civiltà mesopotamiche e anatoliche, assistiamo qui a un fatto nuovo, che sancisce la funzione preminente del litorale mediterraneo come quadro generale di riferimento: questo si trova di norma *in basso* (κάτω), l'entro-

[19] PLATONE, *Fedone*, 109a-b.

[20] BURR, *Nostrum mare* cit., pp. 95-134; cfr. NICOLET, *L'inventario* cit., p. 25 (*lex Gabinia Calpurnia* del 58 a. C.).

terra è *in alto* o *sopra* (ἄνω, ὑπέρ)[21]; si tratta di un'opposizione netta, cui è estranea la nozione intermedia, usata spesso dai moderni, di «fascia costiera».

2. *Marineria e navigazione*.

Lo sviluppo della marineria minoica e micenea ha certo contribuito alla creazione di insediamenti costieri attorno alle baie sabbiose meglio adatte alla sosta delle imbarcazioni; i grandi centri palaziali di Creta e le principali rocche micenee si trovano però a una certa distanza dal litorale marino. La storia greca arcaica offre un campo di osservazione troppo ampio e diversificato, e al tempo stesso lacunoso, per prestarsi a generalizzazioni che reggano alla prova dei fatti. Riesce tuttavia difficile limitare la portata generale dell'osservazione tucididea, secondo cui le *poleis* di piú recente fondazione, diversamente dalle antiche, sorgono cinte di mura «sulla riva stessa del mare»[22]. Dopo i «secoli bui» del medioevo ellenico, che tiene dietro alla crisi della civiltà micenea, si tratta di un fenomeno vistoso nell'Egeo, non solo nell'arcipelago, ma anche sul versante anatolico; nel mondo coloniale del Ponto e dell'Occidente, dal Canale d'Otranto fino alla Catalogna, è la regola che non conosce quasi eccezioni[23].

La collocazione litoranea di un insediamento non basta, ovviamente, a fare la vocazione marittima dei suoi abitanti, se non intervengono altri fattori. Storici e archeologi non si stancano di sottolineare, giustamente, l'importanza del territorio (χώρα) da cui dipende in ultima analisi l'esistenza materiale delle città, anche di quelle che mostrano uno spiccato dinamismo commerciale. Nonostante i diversi processi di ellenizzazione delle civiltà indigene della Tracia e della Scizia, della Sicilia e dell'Italia meridionale, della Gallia e dell'Iberia, salta agli occhi il fatto che quasi la totalità degli insediamenti 'coloniali' greci (e fenicio-punici) conserva rigorosamente un'ubicazione litoranea; la medesima considerazione vale per le numerose 'sotto-colonie' sorte nel Mar Nero e in Occidente. Le cause possono certo variare da un contesto all'altro (la resistenza delle culture locali e il loro diverso livello di sviluppo), ma esse hanno sortito dovunque il medesimo effetto: alle soglie dell'età classica

[21] H. STÜRENBURG, *Relative Ortsbezeichnung*, Leipzig-Berlin 1932, pp. 22-31.

[22] TUCIDIDE, 1.7.

[23] P. LÉVÊQUE e P. CLAVAL, *La signification géographique de la première colonisation grecque*, in «Revue de géographie de Lyon», XLV (1970), pp. 179 sgg.

la civiltà urbana gravita in sostanza sulle coste del mare interno e delle sue isole; i precoci, e differenziati, processi di urbanizzazione in Etruria e nel Lazio settentrionale, dove si sviluppa la città-stato di Roma[24], possono attenuare in parte questa affermazione, ma non capovolgerne il senso generale. Nella storia antica del Mediterraneo si tratta di un fenomeno nuovo; esso ha lasciato sui paesaggi litoranei un'impronta che permane nella ininterrotta vitalità di Marsiglia e Nizza, Napoli, Reggio e Messina, Siracusa e Catania, Taranto, Corfú e Durazzo, per limitarsi al Mediterraneo occidentale e senza contare i centri di orgine fenicio-punica (Cadice, Malaga, Cagliari, Palermo). Il sito scelto all'inizio in prossimità del mare, nelle diverse circostanze storiche della fondazione, costituisce generalmente il nucleo attorno al quale si organizza l'impianto della *polis* 'coloniale' (e pure qui qualche eccezione conferma la regola). Anche quando lo sviluppo economico e demografico la indirizza interamente al controllo e allo sfruttamento del territorio, essa rimane una città costiera, che conserva tenacemente il legame con il mare attraverso il quale sono giunti i primi coloni, e che assicura le relazioni con le altre culture urbane del Mediterraneo. Il mare è una porta che le città greche di piú recente fondazione non si sono mai chiusa dietro le spalle.

Nell'*Odissea* la nautica è un segno di civiltà al pari dell'agricoltura o delle istituzioni e delle norme che gli uomini si danno per regolare la loro vita sociale. Il carattere primitivo e selvaggio dei Ciclopi, esseri mostruosi che abitano le grotte sulle cime dei monti, è infine sancito dall'ignoranza della carpenteria navale, che li esclude dai contatti con il resto dell'umanità[25].

I rapporti del mondo minoico con il Levante, con l'Egitto e con la Sicilia, ma soprattutto le intense navigazioni della tarda età del bronzo, dirette verso il Tirreno per l'acquisizione di materie prime (metalli), hanno ampliato notevolmente i contatti dell'Egeo con le culture indigene dell'Italia centro-meridionale, della Sicilia e della Sardegna[26]. Come espressione e strumento di civiltà che varcano i loro ambiti regionali la nave ha fatto da tempo la sua comparsa nel Mediterraneo[27]. La costellazione di città litoranee, prodotta dalla colonizzazione greca e fenicio-punica lungo il bacino del mare interno e del Ponto, crea le condizioni

[24] Grazie al Tevere già in età arcaica Roma è anche, in un certo senso, una città marittima: F. COARELLI, *I santuari, il fiume, gli empori*, in *Storia di Roma*, I, Torino 1988, pp. 127-51.

[25] *Odissea*, 9.105-41.

[26] M. MARAZZI, S. TUSA e L. VAGNETTI (a cura di), *Traffici micenei nel Mediterraneo*, Taranto 1986.

[27] Cfr. i contributi di H. MÜLLER-KARPE e O.-H. FREY, in H. MÜLLER-KARPE (a cura di), *Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt*, München 1984, pp. 1-44.

che porteranno a valorizzare pienamente le funzioni economiche, e piú tardi anche politico-militari, della marineria. Le considerazioni del poeta dell'*Odissea* non sembrano sollecitate dalla memoria di un mondo eroico che appartiene al passato. Esse paiono piuttosto riflettere i primi fermenti del grande movimento coloniale; come si sa, anche la città ideale dei Feaci è una comunità marinara. Se il poeta si sofferma acutamente sulle potenzialità inespresse dell'isola «delle capre», posta dinanzi alla terra inospitale dei Ciclopi, Tucidide, introducendo un sommario resoconto della colonizzazione in Sicilia, può affermare che, prima dell'arrivo dei Greci, i Fenici hanno occupato i promontori e gli isolotti litoranei per esercitare il commercio con i Siculi[28].

Sotto l'impressione dei grandi fatti contemporanei – la riapertura dei traffici transmarini sul volgere del medioevo ellenico e il dinamismo dell'impero ateniese nell'Egeo – il poeta dell'*Odissea* e Tucidide sviluppano le loro diverse considerazioni sulla marineria. Per lo storico questa costituisce ormai l'elemento decisivo nella potenza politico-militare ed economica di uno stato, e quindi la civiltà greca delle origini viene reinterpretata, attraverso una lettura critica della tradizione epica, come il primo stadio di uno sviluppo che culmina in età contemporanea. Nei versi dell'*Odissea* la marineria è invece oggetto di una riflessione piú ampia, di carattere antropologico: le comunità che ignorano cosa sia una nave sono condannate a restare al di fuori delle relazioni umane; perciò ignorano anche le forme della convivenza civile e l'insieme delle tecniche che la rendono possibile. Si tratta di due prospettive che hanno la loro ragion d'essere in due diversi contesti storici, e che ritornano spesso, intrecciandosi, anche nella riflessione moderna sulle civiltà del Mediterraneo.

Nella marineria dell'*Odissea* non c'è posto per un tipo particolare di nave oneraria: la stessa imbarcazione trasporta beni e guerrieri, e sono questi che assicurano la sua forza propulsiva[29]; né vi è posto per forme di commercio che si distinguano dalla pratica della pirateria[30]. È molto probabile che le relazioni interstatali della tarda età del bronzo, e le pressanti esigenze di materie prime, abbiano portato alla costruzione di navi meglio adatte al trasporto dei metalli, ma di questa specializzazione sembra che si sia persa la memoria nel periodo di formazione dell'epopea omerica. Solo piú tardi assistiamo a una progressiva e sempre piú

[28] *Odissea*, 9.116 sgg.; TUCIDIDE, 6.2.6: cfr. M. GRAS, *La Méditerranée archaïque*, Paris 1995, pp. 13 sgg. e 55 sgg.

[29] TUCIDIDE, 1.10.4-5.

[30] A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979, pp. 59-61.

netta distinzione di funzioni[31]: da una parte le navi «lunghe», concepite come una macchina da combattimento sul mare – e non solo come mezzo di trasporto dei guerrieri, sí che la rassegna delle forze che si fronteggiano a Troia è un «catalogo delle navi» –, dall'altra le navi «rotonde» da carico, la cui forza motrice è costituita esclusivamente dall'attrezzatura velica. All'inizio del VI secolo a. C. il processo di specializzazione si è già compiuto; Tucidide fa risalire al VII secolo a. C. la piú antica battaglia navale della storia greca, quella fra Corinto e la sua 'colonia' Corcira (Corfú), che comanda l'accesso al Canale d'Otranto[32].

Lo sviluppo della marineria e della carpenteria navale ha richiesto la costruzione di porti con le relative istallazioni di servizio[33]. I ridossi naturali, offerti dalla sinuosità delle coste, vengono potenziati, ed è la città-stato sotto il regime delle tirannidi arcaiche che assume l'iniziativa di questi impegnativi lavori edilizi: nel VI secolo a. C. Samo ha il suo porto, che viene collegato con le fortificazioni urbane; l'istmo di Corinto, il cui taglio rientra nei progetti di Periandro, è attraversato da una strada lastricata e fornita di rotaie (δίολκος), su cui vengono trainate navi da guerra e piccole imbarcazioni commerciali, che possono cosí evitare il lungo periplo del Peloponneso. Sui due versanti dell'istmo Corinto dispone inoltre di due porti (come Megara del resto), e questa situazione privilegiata ne fa un crocevia delle comunicazioni marittime e terrestri[34]. A partire dall'età classica i porti vengono inseriti nel sistema difensivo delle città (λιμὴν κλειστός), anche quando queste si trovano a una certa distanza dal litorale: Atene, Corinto, Megara, prolungano fino al mare il circuito delle fortificazioni e le loro «lunghe mura» diventano un'articolazione (τὰ σκέλη) del corpo urbano. La specializzazione della marineria porta con sé la distinzione fra la funzione commerciale e quella militare nelle strutture portuali di una stessa città (Samo, Siracusa, Atene, Rodi, Corcira, Cartagine ecc.); si tratta di un processo che in età ellenistica diventa ormai irreversibile (Alessandria).

Un grave ostacolo allo studio dei porti greci del Mediterraneo sta soprattutto nelle modifiche subite dal litorale nel corso del tempo, sí che oggi a chi visita i siti antichi occore spesso uno sforzo di immaginazione per ricollocarli nella loro originaria ubicazione. L'antica linea di costa talvolta è stata invasa dal mare, che ha ricoperto in tutto o in parte

[31] D. GRAY, *Seewesen* («Archaeologia Homerica», I, G), Göttingen 1974, pp. 62 sgg., 136 sgg.

[32] TUCIDIDE, 1.13.3.

[33] In generale cfr. O. HÖKMANN, *La navigazione nel mondo antico*, trad. it. Milano 1988, pp. 222 sgg. (con la bibliografia della nota 37).

[34] TUCIDIDE, 1.13.5.

le strutture portuali (per esempio nella Cirenaica e nella Tripolitania; a Kenchreai, sul versante saronico dell'istmo); ma sulla fisionomia del litorale hanno agito soprattutto i depositi trasportati dai fiumi che, facendo avanzare la linea di costa, hanno ricoperto e interrato i siti antichi. Questo fenomeno piú vistoso è già avvertito e registrato dagli autori antichi, che assumono come modello esplicativo la grandiosa creazione del Delta egiziano. Le modifiche della linea di costa offrono un campo di ricerca su cui possono incontrarsi vantaggiosamente gli interessi e le competenze di geografi e archeologi, come mostrano alcuni recenti studi collettivi[35].

Riguardo alle condizioni della navigazione, sarà bene distinguere fra i collegamenti locali o regionali e gli itinerari transmarini. I primi si presentano nella forma piú semplice e diffusa del traghetto, da un'isola all'altra o al continente vicino che sta dall'altra parte del mare (περαία), da un versante all'altro di uno stretto (πορθμός); anche un poeta sedentario come Esiodo, almeno per una volta nella vita, ha dovuto attraversare l'Euripo da Aulide a Calcide. La situazione meteorologica e le correnti superficiali del mare condizionano però soprattutto le lunghe rotte delle navi onerarie a vela da cui dipende il trasporto dei prodotti di largo consumo (il grano della Scizia, della Sicilia e dell'Egitto) e di lusso[36].

La prevalenza dei venti settentrionali durante la stagione estiva – gli *etesii* («annuali») degli antichi, i *meltemia* dei moderni (il termine è d'origine turca) – ha generalmente ostacolato le comunicazioni dirette da sud a nord, mentre ha favorito quelle in senso inverso: quando soffia borea è impensabile che dall'Attica una nave possa raggiungere Lemno in una giornata, ma risulta assai agevole l'itinerario dal Ponto verso la Grecia[37]. Le rotte che dall'Egitto portano verso la costa anatolica, e le isole che la fronteggiano, devono effettuare il faticoso periplo del Levante fino a Cipro, per risalire il vento. Stimando la distanza fra Alessandria e Rodi, che vengono allineate sullo stesso meridiano, Eratostene può tradurre approssimativamente in stadi solo la durata delle traversate compiute vento in poppa, da Rodi ad Alessandria; sono condizioni meteorologiche che già conosce bene il poeta dell'*Odissea* se Ulisse, nella finta

[35] J. SCHÄFER e W. SIMON (a cura di), *Strandverschiebungen in ihrer Bedeutung für Geowissenschaften und Archäologie*, Heidelberg 1981; *Déplacements des lignes de rivage en Méditerranée d'après les données de l'archéologie*, CNRS, Paris 1987; A. RABAN (a cura di), *Archaeology of coastal changes*, Oxford 1988.

[36] L. CASSON, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton N.J. 1986², pp. 270 sgg.; J. ROUGÉ, *Navi e navigazione nell'antichità*, trad. it. Firenze 1977, pp. 17 sgg.

[37] ERODOTO, 6.139-40; SENOFONTE, *Elleniche*, 5.7.7.

veste di un marinaio cretese, può paragonare alla discesa di un fiume impetuoso la navigazione verso l'Egitto col favore di borea[38]. Dall'Egeo al Tirreno occorre risalire almeno fino allo stretto di Corfú prima di attraversare lo Ionio, ma in età classica sembra ugualmente praticata una rotta che dal versante occidentale del Peloponneso, o dalle isole ionie (Zacinto), punta direttamente verso la Sicilia, solcando il mare chiamato perciò «Siculo»[39]. È degno di nota che le navigazioni fenicie verso l'Occidente con tutta probabilità abbiano evitato il periplo delle due Sirti, ricalcando nell'Egeo e nel Mediterraneo centrale i medesimi itinerari marittimi dei Greci, e toccando quindi - almeno in parte - gli stessi scali[40].

Il deflusso del Mar Nero nell'Egeo, alimentato dalla massa d'acqua che riversano i fiumi della Scizia, diventa sensibile negli stretti fra Asia ed Europa, e soprattutto nell'angusto canale del Bosforo; questa corrente superficiale di scarico, e le sue cause, sono ampiamente note già nell'antichità. Se si aggiungono gli etesii, si capisce che la navigazione dall'Egeo al Ponto fosse piuttosto difficoltosa[41], ma certamente non al punto da determinare l'apparente ritardo della 'colonizzazione' greca nel Ponto rispetto a quella verificatasi in Occidente.

La conformazione del Mediterraneo, con le isole che affollano l'arcipelago, non deve comunque trarre in inganno; troppo spesso, nel confronto con le navigazioni oceaniche, viene esaltata la facilità di navigazione in questo 'mare chiuso'. Sotto costa o in alto mare, le navi onerarie, che assicurano con una certa regolarità stagionale le comunicazioni e i traffici a lunga distanza, sono sempre in balia del vento. Una deviazione dall'itinerario prefisso o una sosta, che può durare diversi giorni, in attesa di migliori condizioni meteorologiche sono episodi ricorrenti nella letteratura antica, e non è certo un caso se caratterizzano piú di una volta le stesse vicende che portano alla fondazione delle città coloniali. Il doppiaggio dei capi (κάμπτειν), nei cui paraggi i venti e le correnti litoranee presentano di solito delle turbolenze, costituisce un pericolo, che non vale solo per la fama proverbiale di Capo Malea. Una na-

[38] STRABONE, 2.5.24; *Odissea*, 14.252 sgg.

[39] Cfr. *Lo stretto crocevia di culture* (Atti del XXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia), Taranto 1987, pp. 117 sgg.

[40] ROUGÉ, *Navi e navigazione* cit., pp. 141 sg.; cfr. le ipotesi di C. PICARD, in H. G. NIEMEYER (a cura di), *Phönizier im Westen*, Mainz 1982, pp. 169 sgg.; H. G. NIEMEYER, *Das frühe Karthago und die phönizische Expansion im Mittelmeerraum*, Göttingen 1989, pp. 20 sgg.

[41] I. MALKIN e N. SHMUELI, *The 'City of the Blind' and the Founding of Byzantium*, in «Mediterranean Historical Review», III (1988), pp. 21-36; piú agevole si presentava invece la navigazione nel canale dell'Euripo, su cui cfr. lo studio esemplare di H.-J. GEHRKE, *Zur Rekonstruktion antiker Seerouten: Das Beispiel des Golfs von Euboia*, in «Klio», LXXIV (1992), pp. 98-117.

ve oneraria diretta dall'Egeo al Tirreno, o viceversa, ha certo la sua meta, ma la durata del viaggio e il numero degli scali imprevisti – se tutto andrà per il suo verso – dipendono dal volere degli dèi[42]. Solo gli ordinari imprevisti della navigazione antica possono spiegare la persistenza, nella geografia descrittiva dell'ecumene, di un numero cosí elevato di informazioni sulla morfologia e sui siti litoranei di zone del Mediterraneo che non sono state mai direttamente interessate dai traffici transmarini, ma che tuttavia si trovavano, o potevano trovarsi, sulle loro rotte.

3. *Il Mediterraneo «quadro» della storia greca?*

Il peso crescente della marineria, nelle sue duplici funzioni commerciali e militari, ha agito precocemente sulle relazioni interstatali nel Mediterraneo occidentale. Qui l'evento dirompente sembra essere, attorno alla metà del VI secolo a. C., la forzata emigrazione di una parte dei cittadini di Focea[43]. Tutta la loro vicenda – il fallito tentativo di occupare col consenso dei Chioti alcuni isolotti fra Chio e la costa dell'Asia, l'arrivo in Corsica dove le loro «pentecontere» costituiscono una minaccia costante per i traffici etruschi (Cere) e cartaginesi, la celebre battaglia navale in cui hanno la peggio di fronte alla schiacciante superiorità numerica delle due flotte alleate, fino alla fondazione di Elea con il consenso implicito dei Posidoniati – mostra come anche gli spazi marittimi rappresentano ormai quasi un prolungamento degli interessi territoriali di alcune città-stato. Verso la fine del VI secolo a. C. le clausole del primo trattato romano-cartaginese[44] costituiscono la migliore testimonianza di questi mutamenti, che segnano l'ingresso a pieno titolo del mare negli ambiti territoriali definiti dagli accordi interstatali.

La fondazione della lega delio-attica (478 a. C.), dopo la vittoria sui Persiani, pone Atene al centro di un sistema politico-militare di alleanze diseguali con le altre *poleis* dell'Egeo, che ben presto assume forme di imperialismo, e la cui vitalità è assicurata dall'afflusso regolare dei tributi. È in tale contesto storico che il dominio marittimo di Atene diventa un tema centrale della riflessione storiografica e politica di età classica, che lo sviluppa in due direzioni. Innanzitutto si tratta di dare

[42] HÖKMANN, *La navigazione* cit., pp. 240-45.

[43] ERODOTO, 1.163-67; cfr. E. LEPORE, *Il Mediterraneo e i popoli italici nella transizione del V secolo*, in *Storia di Roma*, I cit., pp. 485 sgg.

[44] B. SCARDIGLI, *I trattati romano-cartaginesi*, Pisa 1991, pp. 47-87 con ampia bibliografia.

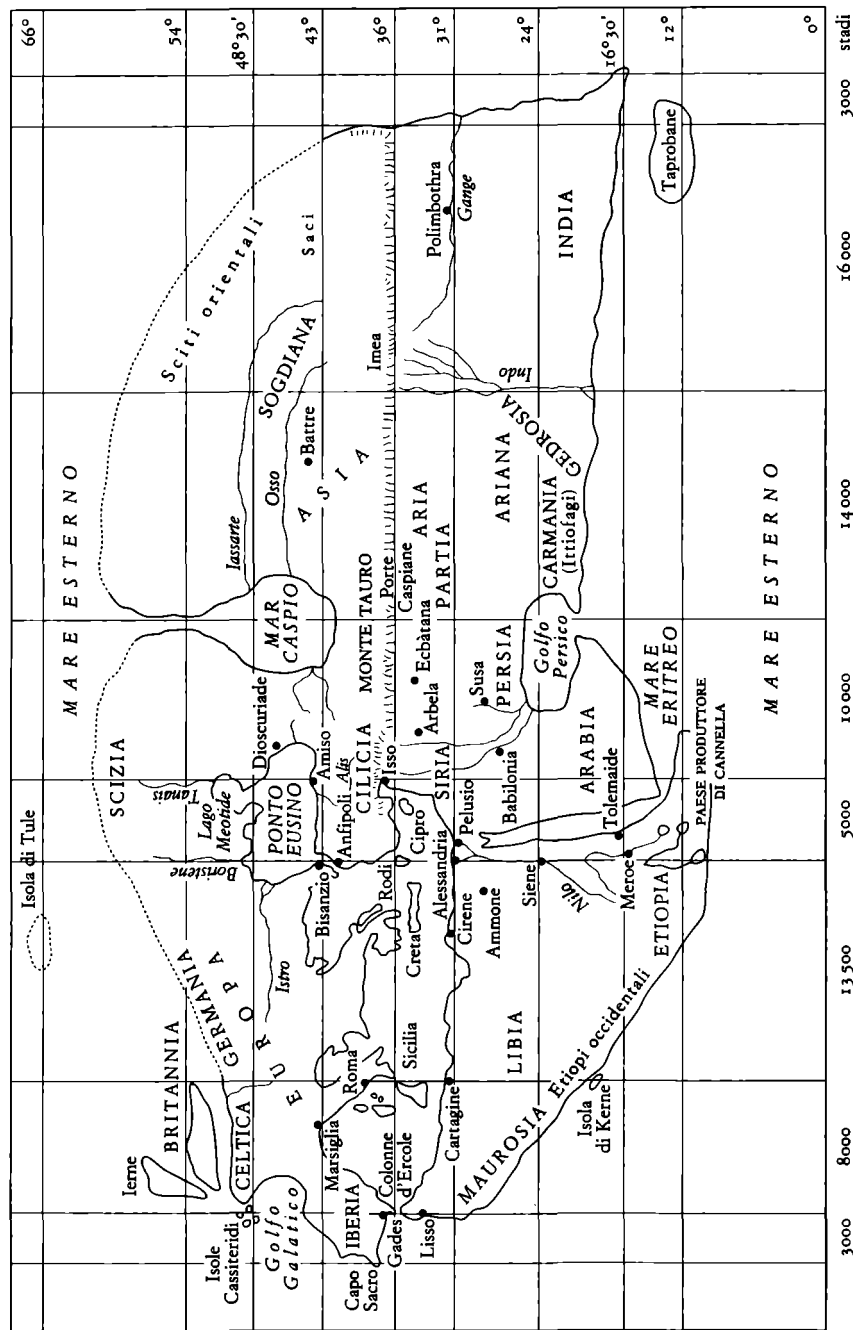



Figura 2.
La carta di Eratostene nella ricostruzione di G. Aujac.

uno sfondo all'esperienza ateniese, di cui si cercano perciò, e si scoprono, gli antecedenti mitici (Minosse) e storici (Policrate), sí che l'evoluzione politico-militare del mondo greco in età arcaica, e il dispiegamento delle sue potenzialità economiche, si presentano nello schema di una successione di 'talassocrazie'. In secondo luogo, e qui diviene predominante l'angolo visuale ateniese, occorre interrogarsi sulle conseguenze socio-politiche che comporta la talassocrazia e la marineria all'interno di uno stato; quest'insieme di questioni, con il dibattito da esse suscitato, è passato nella riflessione politica della tarda repubblica romana[45]. Per le circostanze storiche da cui trae origine e per la stessa situazione geografica dell'arcipelago, il sistema dell'imperialismo ateniese in Egeo si presenta però come un fenomeno troppo peculiare, e in fondo unico, perché possa essere accostato ad altre forme piú antiche o coeve di 'talassocrazia' nel Mediterraneo occidentale che, nella realtà come nelle loro potenzialità, si rivelano minori o imperfette nel confronto.

Naturalmente il mare interno non disegna solo il quadro della storia greca, e questa cornice – già troppo ampia – diventa improvvisamente (nell'arco del decennio 334-323 a. C.) troppo angusta, dal momento in cui le conquiste di Alessandro diffondono la civiltà ellenica fino all'alta valle dell'Indo, fino alla Battriana e alla Sogdiana.

Di questo ampliamento, e delle nuove realtà politiche della storia mediterranea, offre una chiara testimonianza la carta dell'ecumene tracciata dal grande Eratostene (fig. 2). Sebbene la massa continentale dell'Asia si estenda longitudinalmente quasi una volta e mezzo rispetto alla lunghezza del Mediterraneo, i due assi portanti della carta si intersecano a Rodi: ancora nel III secolo a. C. l'Egeo non ha affatto perduto la sua originaria forza centripeta nella rappresentazione della terra abitata. La collocazione della Tracia, del Ponto e della Palude Meotide (Mar d'Azov) a una latitudine nettamente piú settentrionale riflette la convinzione, consolidata dall'esperienza degli itinerari marittimi e del rigido clima invernale dominante nella Scizia, che l'Ellesponto dia accesso alle estreme regioni nordiche dell'ecumene. Con questa percezione qualitativa si salda la tendenza a ricondurre il contorno oblungo, ma irregolare, del Mediterraneo a una forma rispetto alla quale il parallelo fondamentale di Rodi (36° N) assume quasi la funzione di un asse di simmetria fra gli opposti litorali. Sono due dogmi della cartografia antica

[45] A. MOMIGLIANO, *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, pp. 127-38 (ma il saggio *La potenza navale nel pensiero greco* è del 1944); cfr. ora C. G. STARR, *The Influence of Sea Power on Ancient History*, Oxford 1989, e E. GABBA, *L'insularità nella riflessione antica*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 106 sgg.

che, con poche correzioni, l'autorità di Tolomeo trasmetterà alla geografia rinascimentale; solo le prime carte nautiche medievali riconosceranno l'andamento asimmetrico delle coste africane rispetto a quelle europee[46]. Come prodotto della selezione che presiede sempre all'opera del cartografo, la rappresentazione eratostenica del mare interno, mentre riflette ancora una volta la centralità storica dell'Egeo rispetto alla terra abitata, limita consapevolmente l'esclusivismo della prospettiva ellenocentrica[47]: se sul meridiano di Rodi sono allineate Alessandria e Bisanzio, il Mediterraneo occidentale è attraversato dal meridiano di Roma e di Cartagine.

Nel corso dell'età ellenistica l'immagine del mare interno si va precisando con una ricchezza di particolari sulla geografia litoranea che, dopo la fine del mondo antico, riapparirà solo nella cartografia nautica e nei portolani del XIII secolo. Il Mediterraneo come tale non ha però mai orientato le riflessioni dei Greci sulla loro civiltà. Da Erodoto fino al III secolo a. C., che vede l'ascesa della potenza di Roma, è il confronto con l'Oriente a indirizzare prevalentemente la visione ecumenica della storia; e questa assume tendenzialmente le partizioni continentali (in primo luogo la polarità Europa-Asia) come base delle generalizzazioni che guidano le riflessioni comparative sull'origine e lo sviluppo di civiltà diverse. Nell'articolato sistema di una geografia antropica segnata dall'ambiente naturale, quale viene elaborato da Posidonio nella tarda età ellenistica (I secolo a. C.), il mare interno non ha alcun ruolo.

Il «Mediterraneo come quadro della storia greca» non appartiene all'insieme dei problemi storiografici che abbiamo ereditato dall'antichità. Si tratta piuttosto di una prospettiva che si è fatta strada in età moderna nell'ambito della pubblicistica, giuridica e storico-politica, alimentata dalla questione delle colonie europee in America. I commerci transmarini e la libertà di navigazione, i rapporti fra le colonie e la madrepatria - problema avvertito in tutta la sua urgenza sotto l'incalzare degli avvenimenti (1763-83) - diventano aspetti caratterizzanti di una storia greca che si svolge largamente nel Mediterraneo, e che è ripensata alla luce dei fatti contemporanei[48]. Questa visione 'mercantile', tipica del liberalismo del tempo, appare ben datata nella sua tendenza attualizzante; essa ha però avuto il merito di orientare l'attenzione verso i processi di interazione culturale derivanti dagli scambi e dai traffici,

[46] F. PRONTERA, in «Rivista Geografica Italiana», C (1993), pp. 43-53.

[47] STRABONE, 1.4.9.

[48] E. GABBA, *Colonie antiche e moderne*, in ID., *Cultura classica e storiografia moderna*, Bologna 1995, pp. 41-61.

che sono cosí entrati a far parte della storia politico-militare del mondo antico, coinvolgendo naturalmente anche la civiltà fenicia e cartaginese[49].

Quando, dopo Azio (31 a. C.), le coste del mare interno saranno in gran parte politicamente unificate, esso rappresenterà invece per la coscienza antica il teatro dell'espansione romana, che porta alla fondazione dell'impero. Le considerazioni di Strabone, spesso riecheggiate dai moderni, sui vantaggi offerti dal Mediterraneo al dispiegamento delle arti e della civiltà politica – e alla loro stessa diffusione, grazie alla facilità delle relazioni – sono appunto sollecitate dalla realtà nuova del dominio di Roma (*pax romana*); non solo la superiorità dell'Europa rispetto agli altri due continenti – idea già presente nella prospettiva ellenocentrica – ma anche la scoperta della centralità dell'Italia nel Mediterraneo, e quindi nel mondo, sono due motivi ideologici e complementari di questa realtà politica[50].

Oggi ci sentiamo piú al riparo dalle illusioni di un'immediata attualizzazione dell'antico e soprattutto piú disincantati dinanzi a certe prospettive marcatamente ellenocentriche o romanocentriche della tradizione classica. Possiamo però accogliere il contributo portato dalla riflessione antica e moderna nel riconoscere alcuni caratteri distintivi del quadro mediterraneo, entro cui si colloca in gran parte *anche* la civiltà greca. La peculiarità del mare interno sta nelle circostanze storiche, e nelle condizioni geografiche, che hanno portato alla formazione e allo sviluppo di culture *diverse* e che, nello stesso tempo, ne hanno favorito l'interazione – spesso conflittuale – in un grado quale nel mondo antico non è riscontrabile in nessun'altra area della medesima estensione.

[49] Cfr. *ibid.*, pp. 52 sgg. e 57 sgg. con le osservazioni sullo Heeren.
[50] STRABONE, 2.5.18 (cfr. 17.3.24), 2.5.26, 6.4.1.

GILLES TOUCHAIS

L'Egeo prima dei Micenei

Nel caso della Grecia, l'interesse per le brillanti civiltà dell'età del Bronzo e del I millennio ha relegato a lungo in secondo piano lo studio dei periodi piú remoti della preistoria. Infatti, i primi villaggi neolitici della Tessaglia sono stati posti in luce sin dall'inizio del secolo dagli scavi di Tsountas, ma solo da una trentina d'anni sappiamo che l'uomo popolava queste zone già in epoca glaciale[1].

Le prime tracce di occupazione umana, nella Tracia orientale e forse nella Calcidica e in Tessaglia, sembrano risalire al Paleolitico inferiore (ossia a parecchie centinaia di migliaia d'anni fa), ma restano ancora scarse: un ristretto numero di strumenti (bifacciali) in quarzo o selce, perlopiú sprovvisti di contesto stratigrafico certo; un cranio fossile, quello della grotta di Petralona, la cui datazione resta oggetto di vivaci controversie[2]. Piú definite le vestigia attribuibili al Paleolitico medio (55 000 - 35 000 BP), caratterizzato da industrie litiche di tecnica musteriana di facies levalloisiana con una produzione composta soprattutto da raschiatoi e punte. Ne sono stati ritrovati numerosi esemplari in grotte, in ripari sotto roccia e, piú spesso, in giacimenti all'aperto siti in particolare lungo le rive del Peneo in Tessaglia, del Louros in Epiro e nel Peloponneso occidentale. Nel Paleolitico superiore (26 000 - 10 000 BP) il popolamento s'estende a Beozia, Argolide, Eubea e isole ioniche, ricongiunte alla terraferma dall'abbassamento del livello del mare in seguito alla glaciazione di Würm. Lo strumentario litico, nel quale predominano dapprima le lame a bordo abbattuto e in seguito i microliti geometrici, si specializza e si diversifica, riflettendo probabilmente un'evoluzione di tecniche e modi di vita ancora difficile da discernere. Gli abitati posti in luce sono perlopiú accampamenti stagionali: l'uomo, la

[1] Per gli argomenti trattati in questo saggio ci si può riferire all'opera di R. TREUIL e altri, *Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'Age du Bronze*, Paris 1989, sintesi aggiornata con bibliografia sistematica di piú di mille titoli.

[2] Per la Grecia paleolitica cfr. G. KOURTESSI-PHILIPPAKIS, *Le Paléolithique de la Grèce continentale. Etat de la question et perspectives de recherche*, Paris 1986.

cui sopravvivenza dipende ancora interamente dall'ambiente naturale, conduce vita seminomade seguendo i branchi di cervidi cui dà la caccia, raccogliendo frutti, leguminose e cereali selvatici. Raccoglie altresí molluschi e pratica la pesca, avventurandosi persino in altomare, come prova la presenza di ossidiana di Melo in Argolide dalla fine del Paleolitico superiore[3]. Le prime manifestazioni estetiche e religiose, elemento caratteristico e generalizzato di questo periodo, sono per il momento illustrate, in area egea, esclusivamente dallo sfruttamento di una miniera d'ocra nell'isola di Taso[4] e dalla disposizione di una sepoltura, dotata di alcuni strumenti in osso, in una grotta del Magno[5].

Durante il Mesolitico (8000-7000 BP), nel quale s'instaura un clima simile a quello odierno, i gruppi di cacciatori-predatori sembrano avviarsi verso la stabilizzazione dell'abitato e l'economia di produzione, nella quale le attività di trasformazione prendono il sopravvento su quelle predatorie. Ma, per quanto riguarda l'area egea, è assai lacunosa la conoscenza di questo stadio evolutivo attestato unicamente da quattro giacimenti, situati, con la sola eccezione di quello di Sidari nell'isola di Corfú, nella stessa area geografica (Attica-Argolide); senza contare che solo quello della grotta di Franchthi in Argolide s'inserisce in una sequenza stratigrafica ben definita[6]. È pertanto impossibile, al momento, distinguere facies regionali, nonostante risulti chiaramente che nell'intero bacino egeo non si ebbe un'evoluzione unica.

I dati attualmente disponibili suggeriscono infatti un processo di neolitizzazione dalle modalità differenziate a seconda delle zone, a dimostrazione dell'importanza fondamentale della diversità regionale nell'ambito della preistoria dell'Egeo. In regioni quali l'Argolide e le isole ioniche questo momento capitale dell'evoluzione umana, corrispondente agli inizi di sedentarizzazione, agricoltura e allevamento, sembra esser frutto di uno sviluppo locale per acculturazione. In altre zone, invece, come per esempio in Tessaglia e nella Grecia centrale, apparentemente sprovviste di qualsiasi tradizione mesolitica, l'ipotesi di una diffusione a partire dal Vicino Oriente, con o senza movimenti di popolazione, sembra allo stato attuale spiegare in maniera piú soddisfa-

[3] Per la grotta di Franchthi cfr. C. PERLÈS, *Les industries lithiques taillées de Franchthi (Argolide, Grèce)*, I. *Présentation générale et industries paléolithiques*, Bloomington-Indianapolis 1987, pp. 176-77.

[4] Sulla costa meridionale nelle vicinanze di Limenaria cfr. H. KOUKOULI-CHRYSSANTHAKI, *Χρονικά*, in «Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον», XXXIX (1984), pp. 268-69.

[5] Sulla costa occidentale non lontano da Areopolis cfr. TH. PITSIOS, in «Ἀρχαιολογία», XV (maggio 1985), pp. 26-33.

[6] C. PERLÈS, *Les industries lithiques taillées de Franchthi (Argolide, Grèce)*, II. *Mésolitique et Néolitique initial*, Bloomington-Indianapolis 1987.

cente le innovazioni principali, costituite, da una parte, dall'adozione del mattone crudo e, dall'altra, dalla comparsa di specie animali (capra, montone) e vegetali (grano, orzo) domestiche e prive, a quanto sembra, di progenitori selvatici in Europa[7]. Per quanto riguarda la Macedonia, dove il processo in questione comporta elementi pressoché sconosciuti nel Vicino Oriente, come per esempio l'uso del graticcio rivestito con un impasto di argilla e paglia per l'edificazione, o l'allevamento di maiale e bue, permane il dubbio tra evoluzione di carattere locale ed eventuale diffusione a partire dall'Europa centrale[8]. Per Creta, infine, tutto sembra indicare un collegamento tra neolitizzazione e arrivo di popolazioni alloctone. La denominazione «preceramica» o «aceramica» utilizzata in passato per questa fase iniziale del Neolitico, corrispondente, in Grecia, alla prima metà del VII millennio, viene oggi spesso contestata, poiché in Tessaglia (Argissa, Sesklo, Soufli), come del resto a Creta (Cnosso), i livelli che le corrisponderebbero non sono mai, come nei siti del Vicino Oriente, del tutto privi di cocci. Inoltre, la presenza in questi livelli di oggetti da parure in pietra levigata e in terracotta conferma l'immagine di un Neolitico perfettamente padrone, sin dal suo avvento, dell'insieme delle tecniche che lo definiscono, senza i brancolamenti osservabili altrove[9].

Tali acquisizioni si consolidano e sviluppano nel corso del Neolitico Antico (6500-6000 a. C.) e del Neolitico Medio (6000-5000 a. C.), benché occorra riconoscere che il tipo di scavi sinora condotti nei siti neolitici della Grecia ha consentito la determinazione di sequenze cronologiche precise esclusivamente nel caso della ceramica. Le vestigia di abitati e i dati ambientali sono ancora troppo rari e lacunosi per consentire una vera ricostruzione del processo evolutivo di aspetti cosí importanti quali l'organizzazione degli agglomerati, gli arredi domestici, il modo di vita, l'utilizzazione dell'ambiente, ecc. Ci si basa pertanto prima di tutto sulle variazioni tecnologiche e stilistiche della ceramica per distinguere le varie fasi, non necessariamente corrispondenti a tappe significative dello sviluppo complessivo della civiltà, e «culture» che non riflettono sempre e in modo chiaro entità spazio-temporali ben definite.

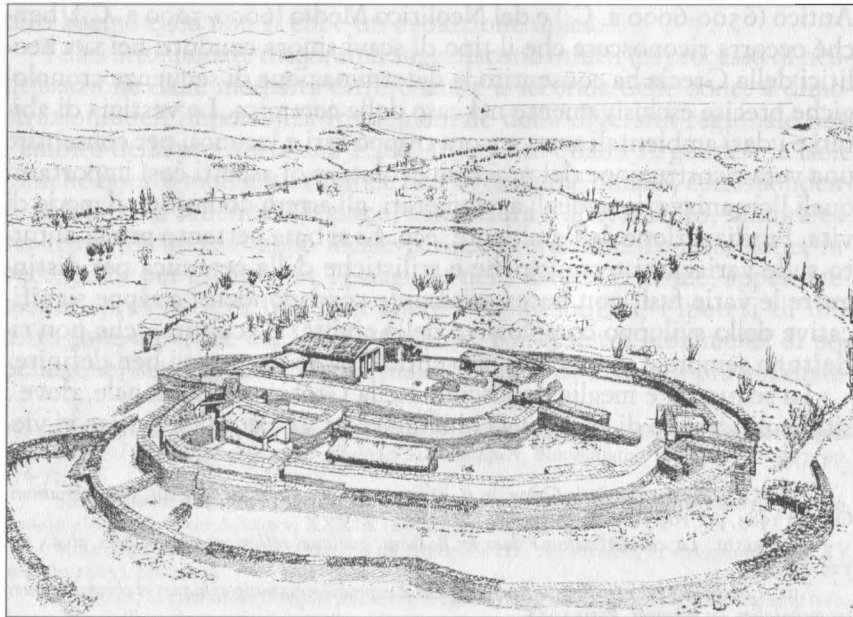
La sequenza è meglio conosciuta nella Grecia settentrionale, dove i siti neolitici sono di gran lunga piú numerosi. Il Neolitico Antico vi vie-

[7] ID., *La néolithisation de la Grèce*, in O. AURENCHE e J. CAUVIN (a cura di), *Néolithisations*, Oxford 1989, pp. 109-27.

[8] R. TREUIL, *La «néolithisation» dans les Balkans: quelques réflexions prématurées*, *ibid.*, pp. 129-44.

[9] ID., *Le Néolithique et le Bronze Ancien égéens. Les problèmes stratigraphiques et chronologiques, les techniques, les hommes*, Paris 1983.

ne tradizionalmente suddiviso in due fasi, dette «Protosesklo» e «Presesklo», di cui la prima caratterizzata da una ceramica a motivi geometrici semplici, e la seconda dall'abbondanza delle serie cardiali a decorazione impressa. La terminologia in uso sottolinea la continuità tra queste due fasi e il Neolitico Medio, detto «cultura di Sesklo», riconoscibile per la ceramica a decorazione rossa su fondo bianco, i cui motivi pieni dai contorni angolosi, di stile vieppiú «barocco», richiamano spesso l'arte della tessitura. La «cultura di Dimini» (fig. 1), stratigraficamente successiva a quella di Sesklo e corrispondente al Neolitico Recente (5000-3500 a. C.), registra la successione di numerosi stili decorativi. L'ultimo di questi stili, detto «Dimini classico», si distingue per le composizioni assai variate, su una base di spirali e meandri, che combinano, talvolta nel medesimo vaso, le tecniche della pittura (spesso bicroma) e dell'incisione. Questa sequenza generale conosce ovviamente varianti locali, e gli stili regionali non sono affatto assenti: da Creta, dove le terrecotte a decorazione incisa godono per l'intero periodo di par-

Figura 1.
Ricostruzione grafica dell'abitato di Dimini (Neolitico Recente).

ticolare favore, alla Macedonia, che si segnala per le decorazioni a graffite.

L'evoluzione culturale è conosciuta in maniera insufficiente, soprattutto per quanto riguarda le fasi piú antiche; tuttavia se ne possono individuare alcune grandi linee[10]. I cambiamenti piú rilevanti si verificano nel Neolitico Recente, corrispondente al Calcolitico del Vicino Oriente e dell'Europa centrale, ossia agli inizi della metallurgia. Tuttavia, contrariamente a un'opinione a lungo accettata, questi cambiamenti, di carattere progressivo, non indicano una vera e propria frattura.

Il modo di vita delle popolazioni è basato su un'economia di sussistenza agro-pastorale, nella quale lo sfruttamento delle risorse selvatiche ha funzione del tutto marginale. L'agricoltura, che a quanto sembra non conosce ancora né l'irrigazione sistematica né la trazione animale, produce soprattutto cereali (grano duro, orzo), ma anche leguminose (piselli, lenticchie). L'allevamento, caratterizzato dalla prevalenza di montone e capra, sembra piú che altro finalizzato alla produzione di carne, senza peraltro escludere l'utilizzazione di altre risorse quali lana e prodotti lattieri. Nel Neolitico Recente osserviamo, da una parte, una diversificazione e un'intensificazione della produzione, che comportano, rispettivamente, la comparsa di nuove specie (ceci, vite) e l'aumento degli strumenti di stoccaggio (grandi giare, sili); dall'altra, lo sviluppo dell'allevamento transumante, che spiegherebbe la frequentazione particolarmente assidua di grotte durante questo periodo.

L'abitato è costituito da villaggi piú o meno distanziati con case in ordine serrato. Villaggi ricostruiti sempre nello stesso luogo per generazioni e generazioni, dal che deriverebbe la configurazione caratteristica di montagnola (in greco *magula* o *tumba*). Nel Neolitico Recente alcuni villaggi, come per esempio Dimini e Sesklo, si dotano di un sistema di recinzioni e di un grande edificio centrale a forma di *megaron*, ossia un ambiente principale preceduto da un portico e/o un vestibolo. Sempre a questo periodo risalgono i rari villaggi in pianura ed estesi di tipo «europeo» recentemente scoperti nella Macedonia centrale (Vasilika, Thermi). Questi due fenomeni testimoniano probabilmente importanti cambiamenti socio-economici, al pari dello stabilimento, nella stessa epoca, dei primi abitati nelle Cicladi[11] e nelle isole dell'Egeo orientale[12].

[10] Cfr., in proposito, il saggio stimolante di C. PERLÈS e J.-P. DEMOULE, *The Neolithic of Greece: a new review*, in «Journal of World Prehistory», VII (1993), pp. 355-416.

[11] Il meglio conosciuto è quello di Saliagos: cfr. J. EVANS e C. RENFREW, *Excavations at Saliagos near Antiparos*, London 1968.

[12] In particolare a Samo: cfr. R. FELSCH, *Samos*, II. *Das Kastro Tigani: die spätneolitische und chalkolitische Siedlung*, Bonn 1988.

La tecnica costruttiva delle case non evolve per l'intero corso del Neolitico, sia che si costruisca in mattone crudo su un basamento di pietra, come avviene in forma prevalente nelle regioni meridionali, sia che si adotti la tecnica del graticcio rivestito con un impasto di argilla e paglia, piú frequente in Tessaglia – dove viene a poco a poco sostituita dal mattone crudo – e in Macedonia, dove permarrà ancora a lungo. Le case sono in genere di dimensione ridotta, di pianta rettangolare e ricoperte da un tetto piatto o a doppio spiovente, come mostrano numerosi modellini in terracotta. Alle tipologie semplici si sostituiscono a poco a poco quelle piú complesse, come il succitato *megaron*. Nell'ambito delle dotazioni interne fisse occorre sottolineare varietà e complessità delle strutture destinate alla combustione quali focolari, forni a cupola, ecc.

Gli oggetti ritrovati in queste case ci informano su attività e tecniche praticate da chi le abitava. Alcune, quali intreccio, tessitura, lavorazione del legno, dell'osso e delle conchiglie, preparazione del cibo, sono ancora scarsamente conosciute, sia perché le testimonianze sono evanescenti, sia perché non ancora studiate con la dovuta accuratezza. La produzione di ceramiche, invece, è il settore meglio conosciuto, sia per l'abbondanza del materiale, sia per la grande quantità di studi ad essa dedicati. Le tecniche di modellamento restano fondamentalmente le stesse nel corso dell'intero Neolitico (si confezionano i vasi a mano, a partire da un nucleo di pasta o sovrapponendo dei colombini); in compenso i procedimenti di cottura migliorano sensibilmente, e, in linea generale, le decorazioni si fanno vieppiú complesse e varie. La grande diversità che caratterizza le ceramiche egee del Neolitico Recente è fenomeno complesso che non può spiegarsi unicamente in base alle variazioni cronologiche e regionali. Studi recenti hanno del resto mostrato l'importanza in proposito di fattori di ordine funzionale e socio-economico. Cosí è risultato che certo vasellame fine rientrava nell'ambito di produzioni specializzate destinate allo scambio con le comunità finitime.

L'industria litica continua per l'intero Neolitico a fornire la maggior parte dello strumentario, e gli strumenti in pietra levigata, asce e accette, continuano a venir fabbricati in numero assai limitato. Nel corso degli ultimi anni lo studio del materiale litico non ha solo consentito di precisarne la sequenza tipologica e l'evoluzione tecnologica, ma ha anche evidenziato alcuni cambiamenti nelle strategie di acquisizione delle materie prime[13]. Cosí l'ossidiana di Melo, predominante in tutti i si-

[13] C. PERLÈS, *L'outillage de pierre taillée néolithique en Grèce: approvisionnement et exploitation des matières premières*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXIV (1990), pp. 1-42.

ti della Grecia continentale nel Neolitico Antico e nel Neolitico Medio, sembra esservi pervenuta sotto forma di semilavorati tramite intermediari specializzati. Nel Neolitico Recente, invece, l'approvvigionamento venne facilitato dal popolamento delle Cicladi: di conseguenza l'ossidiana passò a costituire il 95 per cento della materia prima utilizzata e pervenne in loco sotto forma di blocchi appena sbozzati. Quest'ultimo periodo è inoltre caratterizzato dalla diversificazione crescente delle tecniche e delle produzioni: alla preparazione mediante pressione, l'unica in precedenza conosciuta, s'affianca quella mediante percussione; si configurano stili regionali e alcuni tipi, come le punte delle frecce, registrano un gran numero di varianti.

Fanno la loro comparsa in questo stesso momento, rimanendo però ancora assai rari, i primi oggetti in metallo («perle», spille, lame di pugnale) confezionati con metalli nativi, quali rame e oro, e mediante le stesse tecniche utilizzate per la pietra, ossia martellamento e levigazione. A quanto sembra, occorre attendere la fine del periodo per assistere alla comparsa dei primi indizi di vera e propria metallurgia: alcuni crogioli, stampi e scorie, scoperti perlopiú in Macedonia, cioè in una zona vicina a quei focolai di attività metallurgica che furono le civiltà calcolitiche dei Balcani, dove l'impiego dei metalli era conosciuto, come in Anatolia e nel Vicino Oriente, sin dall'inizio del Neolitico.

Al pari dei braccialetti di conchiglia di *Spondylus* o dei «sigilli» in pietra, questi primi manufatti di metallo erano oggetti di prestigio che circolavano talvolta su lunghissime distanze. Si può pertanto pensare all'esistenza, sin da questa epoca, di altre modalità di scambio oltre quelle che presiedevano all'approvvigionamento di materie prime come l'ossidiana, o alla diffusione di produzioni piú o meno utilitarie come la ceramica; per cui risulta inaccettabile l'opinione, assai diffusa, che la circolazione dei beni s'effettuasse esclusivamente per baratto tra finitimi.

Rituali funerari e rappresentazioni simboliche sono le fonti essenziali delle scarse informazioni di cui disponiamo su comportamenti sociali, costumi e forme di pensiero. Elemento di spicco in ambito funerario è la diversità, per cui coesistono, nello stesso sito, inumazione e incinerazione, sepolture primarie e secondarie, seppellimenti individuali e collettivi, ecc. Esistono tuttavia alcune costanti, quali la prevalenza dell'inumazione, sempre in postura flessa, sull'incinerazione, l'uniformità del corredo funerario, sempre modesto, che non consente quasi mai di indurne differenziazioni sociali. L'evoluzione generale rivela inoltre una duplice tendenza: crescente sollecitudine per i morti che si concretizza, nel Neolitico Recente, nella comparsa di tombe piú complesse, co-

me la cista in pietra, e in rituali piú elaborati di cui entra a far parte il fuoco; separazione sempre piú netta tra mondo dei morti e quello dei vivi, visto che le tombe non vengono piú scavate all'interno dell'abitato ma raggruppate al suo esterno in vere necropoli. Alcune figurine ritrovate nelle tombe o nelle case sono probabilmente espressione di credenze religiose (fig. 2). La loro interpretazione resta tuttavia complessa e, d'altra parte, nulla implica che tali rappresentazioni, assai diverse per forma (esseri umani, animali, oggetti), stile (schematico, naturalistico) e contesto (funerario, domestico), debbano sempre avere significato sacrale; l'ipotesi che si tratti di modellini, e magari giocattoli, è stata spesso avanzata[14]. Ancor piú difficoltosa è l'interpretazione del probabile significato simbolico dei motivi incisi sui «sigilli» o *pintaderas* in pietra o in terracotta, a proposito dei quali ci si domanda se debbano conside-

[14] Cfr., in particolare, P. UCKO, *Anthropomorphic figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete*, London 1968.

Figura 2.
Figurina femminile seduta, da Farsalo (Neolitico Medio).

rarsi segni precorritori della scrittura, che avrà una funzione di primo piano nelle civiltà egee dell'età del Bronzo.

Nel mondo egeo, la seconda metà del IV millennio corrisponde al passaggio dal Neolitico all'età del Bronzo; passaggio che avviene mediante una transizione che si è oggi propensi a considerare una fase distinta sotto il nome di Neolitico Finale. Tale tappa, peraltro ben attestata unicamente in un numero limitato di siti, è caratterizzata, dal punto di vista materiale, dalla pressoché totale scomparsa di qualsiasi ceramica dipinta e dal numero e dalla varietà crescenti di oggetti in metallo (rame, oro, argento). Dal punto di vista culturale è invece caratterizzata dal costituirsi di entità piú ampie, come quella che ingloba ormai Attica, Peloponneso nord-orientale e isole circonvicine[15], e dall'ampliamento dei circuiti di scambio, in particolare verso l'Egeo orientale e l'Europa centrale. Ma l'elemento piú notevole, le cui cause non sono ancora state individuate con chiarezza, sembra essere il trasferimento dei centri vitali da nord (Macedonia, Tessaglia) a sud (Peloponneso, Cicladi, Creta), dove fioriranno ben presto le brillanti civiltà dell'età del Bronzo. Le regioni settentrionali, il cui dinamismo aveva stimolato lo sviluppo culturale del mondo egeo nel corso dell'intero Neolitico, avranno cosí una funzione marginale sino alla fine del II millennio, rimanendo in disparte rispetto alle profonde trasformazioni di ordine economico, sociale e ideologico che, ben piú dei progressi tecnici – in realtà assai limitati – caratterizzano, qui come altrove, l'età del Bronzo[16].

Nel mondo egeo, il Bronzo Antico (3000-2000 a. C.) può definirsi un periodo di equilibrio tra tendenze centrifughe, che favoriscono la frammentazione culturale, e tendenze centripete che la riducono. È infatti vero che la differenziazione culturale tra gruppi umani si è fatta piú marcata che nel Neolitico – periodo in cui essa emerge ai nostri occhi unicamente sulla base delle tradizioni ceramiche –, ma è altrettanto vero che la coesione dei gruppi viene rafforzata da due fenomeni: crescita degli scambi reciproci e analogia del ritmo di sviluppo. Quest'ultima affermazione significa che, in questo periodo, le comunità del bacino egeo passano, sulla scorta di processi *sincroni*, da un'economia puramente agro-pastorale a una civiltà nella quale l'utilizzazione delle risorse

[15] Gruppo detto «Attica-Kephala» (dal nome di un sito settentrionale dell'isola di Ceo), definito da C. RENFREW, *The emergence of civilisation. The Cyclades and the Aegean in the third millenium BC*, London 1972.

[16] L'età del Bronzo viene tradizionalmente suddivisa in tre periodi (Antico, Medio, Recente), a loro volta suddivisi in tre grandi fasi (I, II, III). Benché la realtà archeologica si adatti sempre meno a questa suddivisione teorica, si continua convenzionalmente a utilizzarla.

non agricole assume importanza crescente. In questo modo, alla fine del Bronzo Antico raggiungeranno, senza peraltro perdere la propria originalità, un livello di sviluppo tecnologico e culturale pressoché equivalente. Ecco perché, malgrado differenze regionali cospicue che giustificano la distinzione, a partire dal Bronzo Antico, in quattro grandi entità geografiche – Grecia continentale (area «elladica»), Creta (area «minoica»), piccole isole dell'Egeo (area «cicladica»), litorale orientale (area «troiana») –, si utilizzano spesso, per caratterizzare questo periodo, termini quali «koinè» o «internazionalismo». Nonostante il loro anacronismo, questi termini evidenziano opportunamente il genere di comunità culturale che in qualche modo unifica, all'epoca, le diverse parti del mondo egeo.

La diffusione di una metallurgia vera e propria, elemento rilevante dell'inizio dell'età del Bronzo, spiegherebbe in gran parte i due fenomeni succitati. La scarsità e la ripartizione ineguale dei giacimenti metalliferi nel mondo egeo[17] deve aver favorito assai presto gli scambi e incrementato l'interdipendenza. D'altra parte, la specializzazione prodotta in seno alle comunità umane dall'avvento di una tecnologia complessa comportò lo sviluppo di strutture socio-economiche analoghe nell'intera area. Naturalmente si trattò di un processo della durata di parecchi secoli, tanto che gli oggetti in metallo restano assai rari, nell'intero mondo egeo, per tutta la prima metà del III millennio, e occorre attendere la seconda metà, corrispondente al Bronzo Antico II, per registrare un sensibile aumento della quantità di metallo utilizzato, unitamente a un deciso affinamento delle tecniche (leghe, liquefazione dei metalli, fusione a cera persa) e a una maggiore diversificazione degli usi (armi, oggetti di prestigio, utensili).

Nelle quattro grandi aree culturali succitate, la cultura materiale e spirituale reca l'impronta di questa evoluzione, anche se in forme e gradi diversi[18].

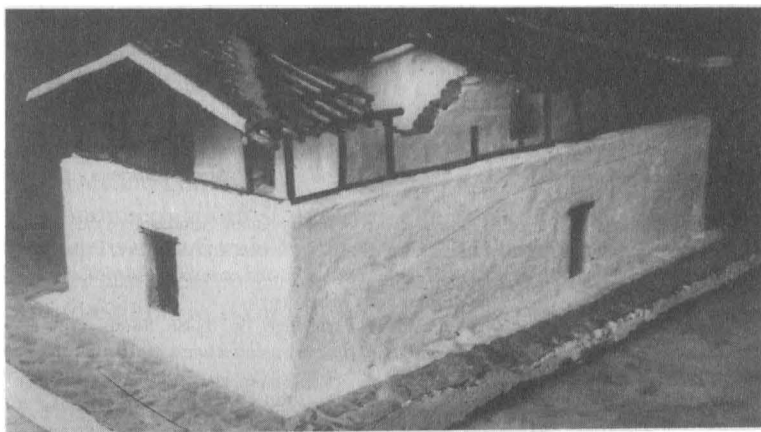
Gli abitati, spesso stabiliti in siti mai occupati in precedenza, sono perlopiú villaggi in ordine serrato con le case raggruppate in isolati delimitati da vie dal tracciato irregolare. Nel Bronzo Antico II, molti villaggi si circondano di una solida muraglia spesso rafforzata da bastioni. Questo fenomeno, osservabile nelle Cicladi (Panormos a Nasso), a Creta (Myrtos), nell'Egeo orientale (Troia, Thermi a Lesbo, Poliochni a Lemno) e nella Grecia continentale (Lerna), doveva riflettere il cam-

[17] Le uniche tracce certe di sfruttamento minerario durante il Bronzo Antico si trovano nell'Attica meridionale (piombo argentifero, rame), nelle isole di Citno (rame) e Sifno (argento).

[18] TREUIL, *Le Néolithique* cit.

biamento delle condizioni di sicurezza, ma anche un progresso nell'organizzazione sociale; processi che trovano una traduzione, piú o meno soddisfacente, nell'espressione oggi molto diffusa di «centri proto-urbani». Le abitazioni, costruite con procedimenti rimasti inalterati dall'epoca neolitica, presentano una maggior varietà di piante, soprattutto a partire dal Bronzo Antico II. Accanto ai tipi piú semplici, a una o due stanze, e al *megaron* ereditato dal periodo precedente, compaiono infatti case ad abside semicircolare (Egeo nord-orientale, Grecia continentale) unitamente a diversi tipi di costruzioni complesse, tra i quali la «casa a corridoi», attestata nella Grecia continentale e nell'isola di Egina (fig. 3)[19]. Questo tipo si contraddistingue per la monumentalità e la pianta stereotipa: un'infilata di stanze principali attorniate da angusti passaggi, alcuni dei quali servono da magazzini, altri da scale che conducono al piano superiore, forse provvisto di loggiato. L'esempio piú notevole è costituito dalla «Casa delle tegole» di Lerna. La posizione apparentemente centrale nell'abitato, le dimensioni (25×12 metri), la qualità della costruzione e la presenza, tra gli arredi, di numerose impronte di sigilli, inducono ad attribuire a questo edificio una funzione particolare che sembra prefigurare quella dei palazzi. In tal caso, ci si

[19] J. SHAW, *The Early Helladic II corridor house: development and form*, in «American Journal of Archaeology», XCI (1987), pp. 59-79.

Figura 3.
Ricostruzione dell'edificio a corridoi di Kolonna (Egina) chiamato «Casa bianca».

troverebbe davanti alla prima manifestazione, nel mondo egeo, di un sistema di controllo amministrativo ed economico centralizzato[20]. Forse si colloca in un contesto analogo un altro edificio monumentale, a pianta però circolare, della stessa epoca, scoperto da tempo a Tirinto ma solo di recente interpretato come granaio collettivo[21].

Se si prendono in considerazione le pratiche funerarie, si constata un'accentuazione delle tendenze emerse alla fine del Neolitico: notevole varietà dei tipi di tomba, netta prevalenza dell'inumazione (individuale o collettiva), ampie necropoli esterne all'abitato. Ma le variazioni in termini di quantità e qualità del corredo funerario testimoniano l'acutizzarsi delle disuguaglianze sociali. Nelle Cicladi, accanto alle tombe a cista, dotate talvolta di copertura a blocchi aggettanti (Chalandriani a Sira) o di un piano superiore (Avdeli a Nasso), troviamo vere e proprie tombe a camera corredate d'un pozzo d'accesso verticale (Filakopi a Melo)[22]. Questi due tipi si ritrovano rispettivamente a Hagios Kosmas in Attica[23] e a Manika in Eubea[24], siti costieri che delimitano a nord la sfera d'influenza cicladica che si estendeva, a sud, sino alla costa nord-orientale di Creta, come mostrano gli scavi della necropoli di Hagia Fotia[25]. A Tebe e a Leucade, la Grecia continentale fornisce invece i primi esempi di tumuli che prefigurano quelli del Medio Elladico[26]; mentre a Creta compaiono le grandi tombe collettive, sia a pianta circolare, tipiche della pianura della Messarà e dintorni[27], sia a pianta quadrangolare, a Mochlos[28] e Archanes[29].

Ciascuna grande area culturale egea si contraddistingue per una produzione artigianale specifica, di cui ci limitiamo qui a citare quelle piú caratteristiche: nella Grecia continentale, la ceramica a ingobbio brillante di colore scuro, detta *Urfirnis*, che predilige la forma a «salsiera»; nelle Cicladi, i vasi e soprattutto i famosi «idoli» in marmo con forme

[20] M. WIENCKE, *Change in Early Helladic II*, ivi, XCIII (1989), pp. 485-509.

[21] K. KILIAN, *The circular building at Tiryns*, in R. HÄGG e D. KONSOLA (a cura di), *Early Helladic architecture and urbanisation. Proceedings of a seminar held at the Swedish Institute in Athens, June 8, 1985*, Göteborg 1986.

[22] CHR. DOUMAS, *Early Bronze Age burial habits in the Cyclades*. Göteborg 1977.

[23] G. MYLONAS, *Aghios Kosmas, an Early Bronze Age settlement and cemetery*, Princeton 1959.

[24] A. SAMPSON, *Manika*, II. *The Early Helladic settlement and cemetery in Attica*, Athens 1988.

[25] C. DAVARAS, *Guide to Cretan antiquities*, New Jersey 1976.

[26] O. PELON, *Tholoi, tumuli et cercles funéraires*, Paris 1976, pp. 85-86, 88-96.

[27] K. BRANIGAN, *The tombs of Mesara. A study of funerary architecture and ritual in Southern Crete, 2800-1700 BC*, London 1970.

[28] R. SEAGER, *Explorations in the island of Mochlos*, Boston - New York 1912.

[29] J. e E. SAKELLARAKIS, *Archanès*, Athinai 1991.

schematiche, ma anche gli enigmatici piatti circolari in terracotta noti col nome di «padelle per friggere»; a Creta, i pugnali in bronzo, i sigilli in pietra o avorio delle tombe della pianura della Messarà e i gioielli aurei delle tombe di Mochlos; nell'Egeo orientale, le ciotole a prese tubolari «a trombetta», i bicchieri a due anse, noti sulla scorta di Schliemann col nome omerico di δέπας ἀμφικύπελλον, al pari di vasi e gioielli in oro e argento trovati negli ultimi livelli di Troia II (fig. 4). Tuttavia, nonostante questa apparente eterogeneità, è ricorrente, nelle diverse regioni egee, un certo numero di forme comuni (le «salsiere», per esempio, vengono prodotte anche nelle Cicladi) o simili (gli «idoli» delle Cicladi hanno numerosi cugini a Troia I), che fanno pensare a un'intensa circolazione non solo degli oggetti, ma anche di idee, tecniche e molto probabilmente individui. Tutto sembra indicare che le Cicladi, specie di ponte naturale sull'Egeo, abbiano contribuito in maniera essenziale alla realizzazione di questo processo[30], tanto piú data l'abilità artigianale e l'ingegnosità marinaresca dei loro abitanti. In quanto abili artigiani lasciarono una profonda impronta sulle nascenti industrie metallurgiche di Creta e della Grecia continentale, dove la loro «presenza» è del resto attestata da decine di «idoli» in marmo rivelatori di un altro aspetto della loro genialità creativa. In quanto marinai furono con ogni probabilità gli inventori del «vascello lungo», raffigurato su un gran numero di «padelle per friggere» ed espressione di un notevole progresso della cantieristica navale (fig. 5). Questa imbarcazione di forma asimmetrica, spinta da una quarantina di rematori – la vela, a credere alle raffigurazioni, è sconosciuta prima del Bronzo Medio –, era sicuramente costruita con tavole assemblate, e aveva pertanto una capacità di trasporto assai superiore a quella della piroga monoxila utilizzata in precedenza[31].

Sempre nelle Cicladi fanno la loro comparsa, nel Bronzo Antico II, i primi «marchi di vasaio»[32] ritrovati in alcuni siti costieri della Grecia continentale. Se è vero che questi segni, di cui si ignora il significato preciso, avevano una funzione, al pari dei sigilli di Lerna e Creta, di controllo economico, allora si può dire che l'evoluzione, che condurrà in breve volgere di tempo alla comparsa del sistema palaziale a Creta, fu avviata nel mondo egeo sin dal Bronzo Antico.

Questo equilibrio si rompe in modo piú o meno traumatico verso la

[30] RENFREW, *The emergence of civilisation* cit.

[31] L. BASCH, *Le musée imaginaire de la marine antique*, Athènes 1987, pp. 77-89.

[32] A. HALEPA BIKAKI, *Keos*, IV. *Ayia Irini. The potters' marks*, Mainz 1984.

Figura 4.
Vasi del tipo δέπας ἀμφικύπελλον, da Troia (Bronzo Antico).

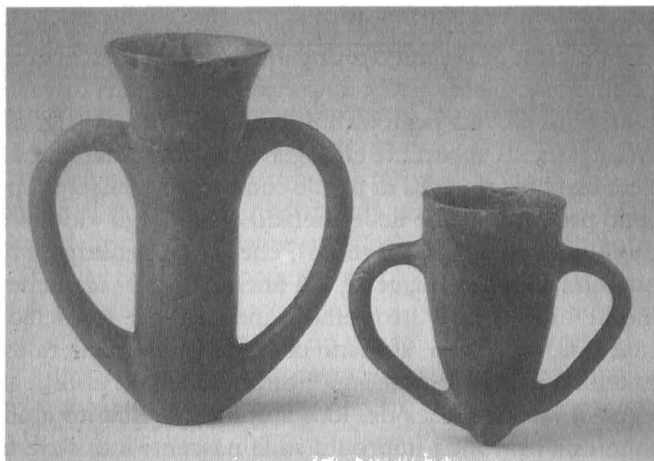



Figura 5.
«Padella per friggere» in terracotta con raffigurazione di una nave, da Sira (Antico Cicladico II).

fine del III millennio in seguito a sconvolgimenti che concernono un'area ben piú ampia del bacino egeo e molto probabilmente connessi, come vedremo, a movimenti di popolazione[33]. In ogni caso, quale ne sia stata la causa, si ebbe una scissione del mondo egeo in due grandi zone che, nel corso del Bronzo Medio (2000-1600 a. C.), seguiranno un ritmo di sviluppo nettamente differenziato. Nel Sud (Creta e le Cicladi) questo sviluppo sarà rapido, caratterizzato dall'espansione delle città, dalla vivacità degli scambi e dall'adozione, a Creta, di un sistema politico-economico simile a quello delle coeve civiltà del Vicino Oriente. Il Nord (Peloponneso, Grecia centrale e settentrionale) si caratterizza invece per lo sviluppo lento e la ricomparsa di un modo di vita che potremmo definire «sub-neolitico», con piccole comunità di villaggio che praticano un'economia di sussistenza.

Creta, unica regione indenne dagli sconvolgimenti che si verificarono un po' dappertutto alla fine del III millennio, si accinge a vivere per circa cinque secoli l'era piú brillante della sua storia, durante la quale svolge una funzione trainante nell'ambito del mondo egeo. Quest'epoca si suddivide in due periodi. Il primo, detto dei «primi palazzi», è soprattutto caratterizzato dalla costituzione di entità politiche su scala regionale amministrate dagli occupanti di un edifico monumentale, il palazzo appunto, che accentra l'attività economica. Attorno ai palazzi, come quello di Cnosso e Mallia, si sviluppano vere e proprie città. Questo primo periodo si conclude all'incirca nel 1700 a. C. con la distruzione, spesso accompagnata da incendi, di tutti i siti maggiori, e che oggi si tende a ricollegare a disordini interni piú che a terremoti. Il periodo seguente, quello dei «secondi palazzi», corrisponde all'apogeo della civiltà minoica. È l'epoca in cui Creta estende al massimo la propria influenza sull'Egeo ma anche sul Mediterraneo orientale, tanto da essere probabilmente citata, nei testi egizi, col nome di Keftiu. Cnosso acquisisce sull'intera isola una preponderanza culturale innegabile, che si manifesta tanto nell'architettura quanto nelle arti minori: le differenze regionali, ancora assai marcate nel periodo precedente, tendono a scomparire. Sulla base di un testo egizio che mette sullo stesso piano «il re del paese Keftiu» e altri grandi sovrani, si è sostenuto che l'egemonia di Creta fu anche di ordine politico.

Le origini del sistema palaziale a Creta sono a tutt'oggi controverse[34]. Dopo aver a lungo attribuito grande importanza alle influenze orien-

[33] G. CADOGAN (a cura di), *The end of Early Bronze Age in the Aegean*, Leiden 1986.

[34] Considerazioni recenti sul problema da parte di numerosi autori in R. HÄGG e N. MARINATOS (a cura di), *The function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 10-16 June 1984*, Stockholm 1987.

tali, attestate sin dal Bronzo Antico dagli oggetti di origine o ispirazione mesopotamica, siriaca ed egizia ritrovati nelle tombe cretesi, oggi si tende a ritenere che il fenomeno sia stato il frutto di un processo evolutivo interno, connesso principalmente a tre fattori: inizio della policoltura mediterranea, che associa cereali, vite e ulivo, e comporta una certa specializzazione della produzione agricola su scala regionale, donde la necessità di organizzare immagazzinamento e distribuzione; sviluppo di un artigianato specializzato in conseguenza dell'affinamento delle tecniche; progressi dei sistemi di notazione, che facilitano gestione dei conti e controllo dell'attività economica. Questi fattori, che dovettero indubbiamente svolgere una funzione importante, spiegano perché si passò, allora a Creta, a un tipo di organizzazione socio-economica piú complessa, ma non bastano a spiegare perché si addivenne a *questa forma* di organizzazione che si manifesta con la costruzione dei palazzi.

L'architettura di questi edifici, al di là dell'apparente complessità che deve aver contribuito alla nascita del mito del labirinto, s'ispira in definitiva ad alcuni principî costanti (fig. 6). Attorno a un grande cortile centrale di forma rettangolare orientato in direzione nord-sud, che costituisce il centro del complesso e serviva in particolare alle cerimonie spettacolari, si giustappongono gruppi di sale o «quartieri» con funzioni diverse: magazzini, sale di culto, stanze di servizio al pianterreno, stanze d'abitazione e di ricevimento, uffici, laboratori al primo piano. Dimensione e struttura diverse di questi «isolati» spiegano le rientranze delle facciate, tra le quali la piú monumentale, sul lato ovest, è sempre preceduta da una vasta spianata lastricata. Il palazzo minoico è per cosí dire spalancato sull'ambiente circostante e sulla città in cui si colloca, e differisce pertanto, sotto questo aspetto, dai palazzi-fortezza della Grecia micenea che sorgono al riparo di solidi muraglioni. Monumentalità e raffinatezza che caratterizzano l'architettura dei palazzi minoici si concretizzano, in particolare, nell'utilizzazione della pietra da taglio per il basamento delle facciate e la cornice delle aperture, nella profusione di colonne e pilastri, nell'ampiezza delle stanze e nell'accuratezza degli arredi. Aerazione e illuminazione sono assicurate da aperture multiple su pozzi di luce; i servizi, da un sistema fognario e da installazioni sanitarie. Agli affreschi policromi è affidata la decorazione interna.

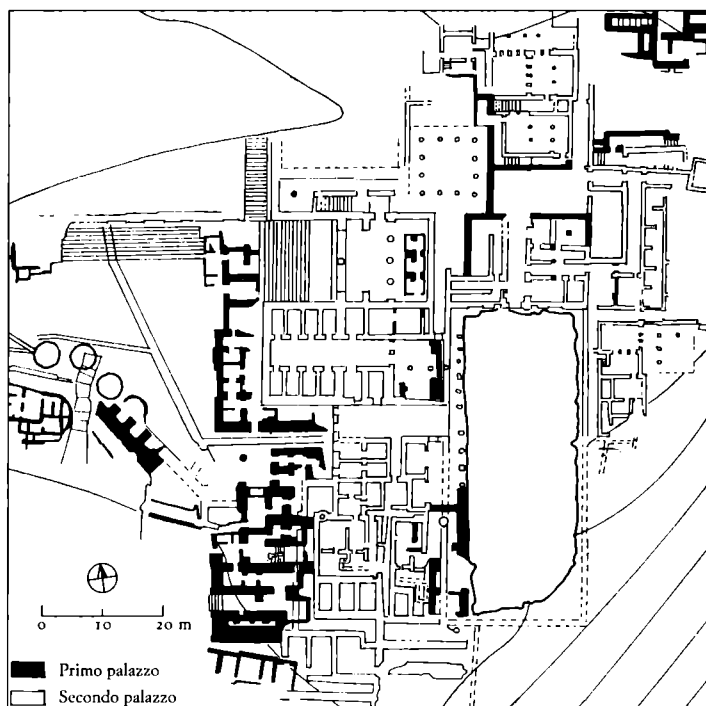
La nascita dei palazzi diede un impulso senza precedenti alle produzioni artistiche di ogni genere. Il palazzo, infatti, garantisce l'approvvigionamento delle materie prime e impiega nei suoi laboratori artigiani specializzati che producono per l'élite; in questo modo le industrie di oggetti di lusso vengono provviste di mezzi, strutture, personale e clien-

tela di cui non disponevano in precedenza. Un altro elemento può aver favorito questo grande sviluppo: il progresso tecnico. I vasai adottano il tornio rapido, comparso poco prima nella Grecia continentale, che consente la fabbricazione di vasi dalle pareti estremamente sottili; gli incisori di sigilli acquisiscono la punta tubolare, ugualmente utilizzata per la fabbricazione di vasi in pietra; bronzisti e orafi sono ormai in grado di praticare incrostazione, placcatura e granulazione, tecniche la cui applicazione è illustrata in maniera particolare dalle spade da parata di Mallia[35] e dai gioielli in oro di Chrysolakkos[36].

L'arte piú direttamente legata all'architettura dei palazzi è proba-

[35] F. CHAPOUTHIER, *Deux épées d'apparat découvertes en 1936 au palais de Mallia*, Paris 1938.

[36] P. DEMARGNE, *Nécropoles de Mallia, premier fascicule: les premiers charniers, l'ossuaire princier de Chrysolakkos*, Paris 1945.

Figura 6.
Pianta del palazzo di Festo (Medio Minoico I - Tardo Minoico I).

bilmente quella delle pitture murali figurative. Questi affreschi, che traggono i loro soggetti dal mondo naturale e dal rituale, hanno contribuito in notevole misura alla creazione dell'immagine un po' idilliaca che ci siamo fatti della civiltà minoica. Oggi sappiamo che la comprensione dell'arte minoica nel suo complesso fu notevolmente influenzata dalle tendenze estetiche dell'epoca in cui venne scoperta"[37]. In ogni caso, queste pitture, pur non rispondendo allo scopo degli affreschi egizi o dei bassorilievi babilonesi, ossia la celebrazione delle grandi imprese del monarca o della potenza degli dèi, suscitano l'impressione di convenzionalità caratteristica di qualsiasi arte «ufficiale».

L'influenza della pittura murale sulla decorazione dei vasi, particolarmente marcata in epoca neopalaziale, è un altro sintomo della funzione determinante avuta dal palazzo nella formazione e nella diffusione del linguaggio artistico. La stessa cosa si può dire di alcuni vasi in pietra con decorazione figurativa, come il celebre «vaso dei mietitori» di Hagia Triada, e degli innumerevoli sigilli che spesso si limitano a riproporre l'iconografia degli affreschi.

Ma l'interesse dei sigilli non è unicamente di tipo iconografico. In pietra, avorio od oro, montati su anelli o portati per ornamento appesi al collo, essi ebbero in realtà una funzione amministrativa, attestata per la prima volta a Creta in epoca proto-palaziale, grazie al ritrovamento in depositi d'archivio di cretule d'argilla con impronte di sigilli, in particolare nel palazzo di Festo e in un ampio edificio scoperto alcuni anni or sono nel sito di Monastiraki, ai piedi del versante occidentale del monte Ida[38]. Questi noduli con impronte di sigilli venivano apposti a vasi, panieri, forzieri e porte, e servivano a controllare entrate e uscite delle merci dai magazzini. Venivano poi conservati in sale d'archivio per consentire il controllo in qualsiasi momento delle operazioni effettuate. Possiamo pertanto dire che costituiscono il primo strumento della contabilità palaziale.

Creta non tarderà a inventarne un altro: la scrittura. La tecnica consistente nell'annotare delle parole servendosi di segni era già nota alle civiltà della Mesopotamia e dell'Egitto, con le quali Creta fu in contatto. Ma i Cretesi non adottarono alcun modello esistente, preferendo mettere a punto un sistema proprio. Si trattò dapprima di una scrittura costituita da una specie di ideogrammi, tanto che Evans, per analogia con la scrittura egizia, la definí «geroglifica». Questa scrittura, scom-

[37] A. FARNOUX, *Cnossos, l'archéologie d'un rêve*, Paris 1993.
[38] L. GODART, *Le pouvoir de l'écrit*, Paris 1990, pp. 141-49.

parsa nel periodo detto dei «secondi palazzi», è principalmente attestata a Mallia e a Cnosso, perlopiú su sigilli, ma anche su vasi e documenti d'archivio in argilla cruda quali tavolette (fig. 7), cretule e noduli. Parallelamente alla scrittura geroglifica nacque e si sviluppò un altro sistema, la «lineare A», che ebbe piú ampia diffusione, all'interno di Creta ma anche all'esterno (Ceo, Melo, Tera, Citera, Samotracia): utilizzata soprattutto nei documenti d'archivio, rimase in uso sino alla fine del periodo neopalaziale. Non si sa se interpretare la coesistenza di questi due sistemi di scrittura in termini di differenziazione funzionale o linguistica. Nessuna di queste due scritture è stata decifrata, principalmente a causa del numero molto ristretto dei testi diponibili: meno di trecento per quella geroglifica, meno di millecinquencento per la lineare A. Sappiamo che si tratta di scritture sillabiche e che servivano ad annotare la lingua parlata (o le lingue parlate) dai Cretesi all'epoca dei primi e dei secondi palazzi; ma di questa lingua, o lingue, non sappiamo nulla. Il terzo sistema di scrittura, la «lineare B», chiaramente derivato dalla lineare A, farà la sua comparsa solo dopo la distruzione dei secondi palazzi nel 1450 a. C. Questo sistema fu l'unico ad essere utilizzato anche nella Grecia continentale, dove non è archeologicamente attestato prima del XIII secolo[19]. È anche l'unico a essere stato decifrato e, a differenza degli altri due, la lingua che serve ad annotare è quella greca. Tutto farebbe pertanto pensare che la lineare B sia stata elaborata dagli abitanti della Grecia continentale – i «Micenei» –, tra il XVI e il XIV se-

[19] La scoperta nel 1994, presso Olimpia, di una pietra iscritta in lineare B, in un contesto che la ceramica induce a datare di XVI secolo, costituirebbe, se questa datazione venisse confermata, l'unica testimonianza di tale scrittura anteriore di tre secoli rispetto a tutte la altre.

Figura 7.
Tavoletta con iscrizione in scrittura geroglifica cretese, da Mallia (Medio Minoico).

colo, per annotare la propria lingua; la stessa utilizzata degli «amministratori» del palazzo di Cnosso tra il 1450 a. C. e la sua distruzione definitiva. Questo fatto viene generalmente interpretato come indizio della conquista di Creta da parte dei Micenei intorno alla metà del XV secolo.

Non possiamo non citare un quarto sistema di scrittura, attestato da un unico documento e perlopiú mal datato ma famosissimo: il disco di Festo trovato da Pernier nel 1908 e recante sulle due facce un'iscrizione di 242 segni sillabici. Quest'ultimo elemento è l'unico ad avvicinare questo sistema a quelli cretesi, dai quali peraltro tutti gli altri lo differenziano: dalla forma del supporto a quella dei segni, dalla disposizione a spirale all'impressione a stampo.

Questi complessi sistemi di notazione, indispensabili alla gestione di archivi contabili, influenzarono andamento e sviluppo dell'economia palaziale nella Creta del II millennio. In linea piú generale consentirono la continuità del potere costituito, dato che il signore del palazzo non esercitava unicamente il controllo sull'economia, ma deteneva anche l'autorità politica e, forse, religiosa. In mancanza di fonti scritte risulta tuttavia impossibile precisare l'esatta natura del regime vigente nella Creta palaziale. L'ipotesi di una teocrazia con a capo un «re sacerdote», Evans l'ha mutuata dalle civiltà mesopotamiche; ma a Creta non trova alcun solido riscontro[40]. Non si può negare, invece, l'esistenza di uno stretto legame tra religione e sistema palaziale. Del resto non sembra casuale che il rafforzamento del potere politico, all'epoca dei secondi palazzi, s'accompagni al moltiplicarsi delle manifestazioni esteriori della religione. Cosí, l'iconografia degli affreschi e dei sigilli rivela una notevole predilezione per le scene rituali; si moltiplicano, nei palazzi, i luoghi preposti al culto, in forma di sale con banchine, di cripte con pilastri e di «bacini lustrali», mentre nei santuari situati sulle alture, come per esempio quello del monte Iukta sopra Cnosso, si individuano tracce di un culto ufficiale legato al palazzo[41]. Per quanto riguarda gli oggetti ritrovati nei santuari o nei depositi sacri, si può dire che, quando non provengono dai laboratori palaziali, sono in stretta relazione con l'arredo o con l'universo simbolico del palazzo, si tratti di offerte quali vasi e figurine, di oggetti rituali quali *rhyta* e tavole per libagioni, di simboli legati al culto come le doppie asce o i «corni di consacrazione». La

[40] Oggi sappiamo che il famoso affresco di Cnosso che rappresenterebbe questo personaggio è in realtà frutto di una «ricomposizione» di Evans a partire da frammenti disparati.

[41] A. PEATFIELD, *Palace and peak: the political and religious relationship between palaces and peak sanctuaries*, in HÄGG e MARINATOS (a cura di), *The function of the Minoan Palaces* cit., pp. 89-93.

religione fu dunque una componente essenziale dell'ordine palaziale minoico. Raffigurazioni e vestigia archeologiche ci consentono di gettare uno sguardo sui suoi riti – processioni, libagioni, giochi cerimoniali quali le tauromachie, sacrifici di animali, «epifanie divine» –, ma non ci informano granché sui suoi miti e sulle sue divinità. E poiché l'iconografia minoica tende a riservare maggiore spazio agli adoranti che non alla divinità, risulta assai difficile istituire una distinzione tra rappresentazioni divine e rappresentazioni umane. Resta il fatto che le poche figurine – mancando vere e proprie statue – interpretabili come divinità sono pressoché tutte di sesso femminile. Dotate di diversi attributi, quali serpenti, uccelli e leoni, non sappiamo se rappresentino divinità differenti oppure la stessa «grande dea» nei suoi molteplici aspetti.

L'idea che abbiamo potuto farci della società minoica è molto carente. L'esistenza di diverse categorie di costruzioni private – dalle «grandi residenze» che richiamano per molti aspetti l'architettura dei palazzi, sino alle case piú comuni – viene generalmente interpretata come un riflesso della stratificazione sociale. D'altra parte, la presenza di laboratori nei palazzi o nelle immediate vicinanze, ma anche in città, come ad esempio a Gurnià e a Paleocastro, testimonia chiaramente l'esistenza di artigiani specializzati. S'ignora però se fossero occupati a tempo pieno e se esistesse una categoria di artigiani legati esclusivamente al palazzo. Per quanto riguarda l'universo ideale e i valori di questa società, per quel poco che ne possiamo sapere a livello di élite, ignorando evidentemente del tutto ciò che attiene alle classi inferiori, si è accreditata l'immagine di una civiltà pacifica, probabilmente piú rispondente all'immaginario di Evans e dei suoi contemporanei che non alla vita dei Cretesi nel II millennio.

La «talassocrazia di Minosse» è un altro punto in merito al quale le ricerche recenti hanno mostrato che ciò che si era ritenuto per lungo tempo verità storica è invece, in notevole misura, ricostruzione mitica del passato[42]. Infatti, l'archeologia testimonia una forte influenza culturale minoica nelle isole dell'Egeo, e forse anche l'esistenza di insediamenti minoici, come per esempio a Citera[43] o a Rodi[44], ma è ben lungi dal confermare l'ipotesi, avanzata da Tucidide e ripresa dagli storici moderni, di un vero e proprio impero marittimo retto dal palazzo di Cnosso.

[42] CL. BAURAIN, *Minos et la thalassocratie minoenne. Réflexions historiographiques sur la naissance d'un mythe*, in «Aegaeum», VII (1991), pp. 255-66.

[43] N. COLDSTREAM e G. HUXLEY (a cura di), *Kythera, excavations and studies*, London 1972.

[44] CHR. MEE, *Rhodes in the Bronze Age. An archaeological survey*, Warminster 1982.

Nelle Cicladi questa influenza si concretizzò nell'adozione, verso la fine del Bronzo Medio, di numerose forme di cultura minoica: decorazione dei vasi, forme architettoniche, tecniche pittoriche e tematiche iconografiche; ma anche simboli legati al culto. L'esempio migliore è fornito dal sito di Akrotiri nell'isola di Tera, distrutta da un'eruzione vulcanica all'alba del Bronzo Recente[45]. La città, sepolta da una spessa coltre di cenere che, come a Pompei, ha preservato le rovine dal degrado e dalla rioccupazione, viene spesso assimilata a una città minoica. Tuttavia non mancano gli elementi originali, a partire dal carattere narrativo degli affreschi (fig. 8), che sembrano sprovvisti di motivi legati al culto. Si potrebbe citare inoltre il santuario di Hagia Irini a Ceo, le cui statue femminili in terracotta, prime vere e proprie statue del mondo egeo[46], hanno un vago sapore minoico, ma sono ben lungi dal trovare veri e propri paralleli a Creta. Per quanto riguarda poi il «tempio» che le ospitava, si trattava di una costruzione indipendente, a differenza dei santuari cretesi. In sostanza: la pur forte influenza minoica esercitatasi sulle Cicladi in epoca neopalaziale venne controbilanciata dalle vigorose tradizioni locali ereditate da periodi precedenti[47]. Dopo i profondi sconvolgimenti della fine del III millennio concretizzatisi, nell'arcipelago, in una certa frammentazione culturale, in un apparente raggruppamento dell'abitato in ciascuna isola e nell'intrusione di elementi originari dell'Egeo nord-orientale, la cultura cicladica ritrovò, nel Bronzo Medio, un'innegabile vitalità. Ne sono testimonianza: l'espansione delle città, come per esempio Filakopi a Melo o Hagia Irini a Ceo; la costruzione di grandi tombe e la ricchezza del corredo funerario; l'originalità della produzione ceramica; la moltiplicazione dei «marchi di vasaio». La terracotta cicladica a pittura opaca eserciterà del resto un'influenza diretta sui vasai della Grecia continentale[48]. Nel bacino egeo, le Cicladi continuano insomma ad assolvere alla funzione di intermediario attivo cui sembrano predestinate dalla posizione geografica. In particolare, passano per le Cicladi le relazioni tra Creta e Grecia continentale.

Sul continente, l'ondata di disordini che contrassegna il passaggio dal Bronzo Antico al Bronzo Medio conferisce a questo periodo un va-

[45] Intorno al 1500 a. C., secondo la cronologia tradizionale. I risultati delle ricerche piú recenti (datazioni al carbonio 14, dendrocronologia, esame dei carotaggi geologici effettuati in Groenlandia) tendono ad anticipare questa data di circa un secolo.

[46] M. CASKEY, *Keos*, II/1. *The temple at Ayia Irini. The statues*, Mainz 1986.

[47] Cfr. in proposito CHR. DOUMAS, *The Minoan thalassocracy and the Cyclades*, in «Archäologischer Anzeiger», 1982, pp. 5-14.

[48] Come ben dimostrato da R. BUCK, *Middle Helladic mattpainted pottery*, in «Hesperia», XXXIII (1964), pp. 231-313.

lore cruciale. Oggi sappiamo che, in realtà, la frattura si colloca alla fine dell'Antico Elladico II, e che l'Antico Elladico III appartiene già, dal punto di vista culturale, al periodo seguente; tuttavia non s'è ritenuto opportuno modificare la terminologia tradizionale[49]. Questa frattura appare tanto piú profonda in quanto concerne molteplici aspetti. Numerosi villaggi subiscono distruzioni, nella Grecia centrale (Hagia Marina, Kirra) come nel Peloponneso (Lerna, Zygouries), mentre altri, come per esempio Manika o Hagios Kosmas, vengono abbandonati dagli abitanti. Fa la sua comparsa una nuova ceramica: fabbricata al tornio, stru-

[49] J. CASKEY, *The Early Helladic period in the Argolid*, ivi, XXIX (1960), pp. 285-303; ID., *Aegean terminologies*, in «Historia», XXVII (1978), pp. 488-91.

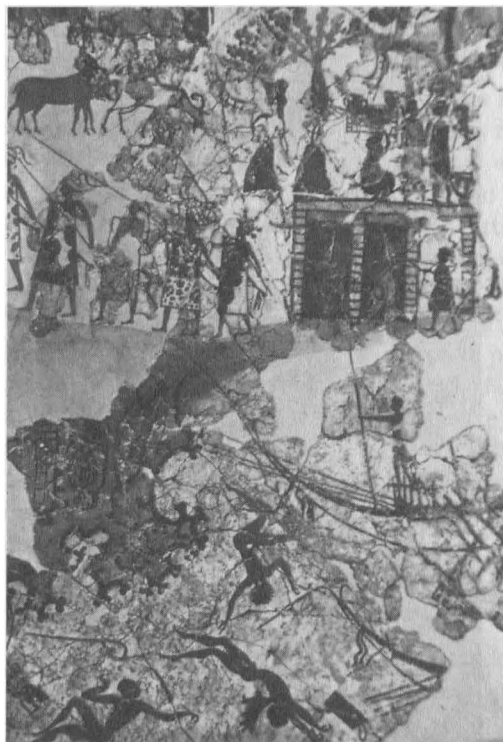
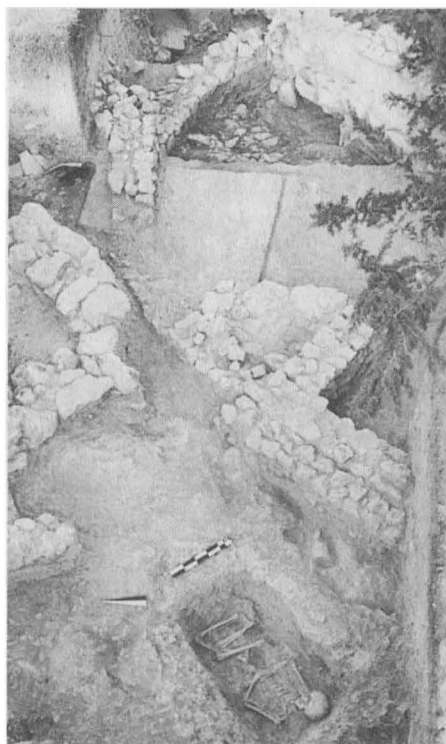
Figura 8.
Scena di battaglia navale su un affresco della «Casa occidentale», a Tera (Tardo Cicladico I).

mento proveniente con ogni probabilità dall'Anatolia, evolve assai rapidamente verso quella che si suole chiamare, nel Medio Elladico, ceramica «minia», da Minia, leggendario re di Orcomeno in Beozia, dove Schliemann la ritrovò per la prima volta nel 1880. È caratterizzata dal colore grigio uniforme, dalla superficie liscia che risulta «saponosa» al tatto, dalle forme carenate spesso sottolineate da scanalature orizzontali. Nello stesso periodo si diffonde la casa ad abside semicircolare (fig. 9), tipo di costruzione in precedenza assai rara; scompaiono invece gli edifici monumentali del tipo della «Casa delle tegole» di Lerna e le cinte fortificate. Due novità caratterizzano anche le pratiche funerarie: la ricomparsa davvero inattesa delle sepolture all'interno dell'abitato e la generalizzazione della tomba a cista individuale. Compaiono

Figura 9.
Scavi dell'Aspis, ad Argo: casa ad abside e sepoltura nell'abitato (Medio Elladico).

infine oggetti in precedenza del tutto sconosciuti, come l'ascia-martello e il levigatoio ad asta di freccia.

Per la maggior parte degli studiosi, rivolgimenti e innovazioni cosí imponenti – paragonabili a quelli che si producono, nello stesso periodo, sull'altra riva dell'Egeo, dove città come Troia, Beycesultan e Tarso vengono distrutte – implicano l'arrivo piú o meno massiccio e improvviso di nuovi elementi di popolazione; gruppi che parlano lingue indoeuropee, come l'ittita, il luvio e il palaico nel caso di quelli che si insediano in Anatolia, e una forma di greco antico nel caso di quelli che penetrano nelle regioni meridionali della penisola balcanica[50]. Le cose non sono però cosí semplici. Infatti, nella stessa Grecia la frattura non è dappertutto cosí netta e talvolta, come a Tirinto, assume piú che altro l'andamento di una transizione graduale. Altrove, come per esempio in Laconia, non comporta alcun elemento di quelli ritenuti caratteristici della nuova cultura. Nella Grecia centrale, invece, alcuni di questi elementi erano già presenti *prima* della frattura[51]. In ogni caso, le novità si fondono dappertutto e molto rapidamente con la cultura locale. Ammesso che vi sia stata intrusione, non fu né brusca né massiccia, per cui sarebbe forse meglio parlare di infiltrazioni.

Detto questo si pongono due interrogativi: le citate innovazioni implicano necessariamente delle migrazioni? se cosí fosse, in base a che cosa possiamo identificare gli eventuali immigrati come «Proto-Greci»? Per quanto concerne il primo interrogativo ci limitiamo a osservare che l'ipotesi di rivolgimenti *interni* potrebbe spiegare altrettanto bene cambiamenti radicali accompagnati da distruzioni violente, e che certe «innovazioni», quali la ceramica minia o la tomba a cista, a lungo considerate sicura testimonianza di immigrazione, vengono oggi interpretate in termini di evoluzione locale. Il secondo interrogativo è piú delicato e richiede una precisa distinzione fra tre concetti troppo spesso confusi: quelli di lingua, razza, cultura. L'archeologia consente unicamente di cogliere la *cultura materiale*, ed è illusoria la pretesa di istituire una correlazione diretta tra un tipo di oggetto, o anche un complesso di oggetti, e un determinato gruppo linguistico o etnico. In altre parole: non ci sono né terrecotte né tombe indoeuropee, e uno stesso tipo può essere comune a gruppi che parlano lingue diverse; e, all'inverso, uno stesso gruppo può utilizzare tipi diversi e introdurre innovazioni in un mo-

[50] Cfr., per esempio, M. SAKELLARIOU, *Les Proto-Grecs*, Athènes 1980.

[51] Com'è per esempio il caso, a Tebe, della casa absidata, presente sin dall'Antico Elladico II: K. DEMAKOPOULOU, *News from Thebes: an Early Helladic apsidal house*, in «Athens Annals of Archaeology», VIII (1975), pp. 192-99.

mento qualsiasi della propria vicenda storica. D'altra parte, «indoeuropeo» è concetto *linguistico* e non etnico. Gli studiosi seri hanno ormai abbandonato l'idea mitica di un «popolo indoeuropeo» partito un bel giorno da un «centro originario», e gli antropologi biologi hanno rinunciato da gran tempo alla nozione di tipo umano. Insomma, non ci sono né crani né scheletri indoeuropei. Di indoeuropee ci sono solamente le lingue, le cui somiglianze vengono diversamente spiegate[52], ma alle quali il greco incontestabilmente appartiene. Ci si può pertanto chiedere se il sillogismo col quale si suole rispondere al nostro interrogativo non sia specioso. Proviamo a esplicitarlo: sappiamo, a partire dalla decifrazione della lineare B ad opera di Ventris nel 1952, che una forma antica della *lingua* greca era parlata, nella Grecia continentale, alla fine del Tardo Elladico; constatiamo che, almeno in apparenza, la *cultura materiale* di queste regioni ha conosciuto un'evoluzione priva di fratture tra la fine dell'Antico Elladico II e la fine del Tardo Elladico; concludiamo che la frattura della fine dell'Antico Elladico II corrisponde all'«arrivo dei Greci». Ma questa conclusione è chiaramente surrettizia sia che si conferisca al nome «Greci» un senso linguistico, sia, peggio ancora, un senso etnico. I linguisti tuttavia sembrano concordi nel ritenere che il greco non sia stato parlato dall'eternità nel bacino egeo, visto che individuano, persino nel greco del I millennio, le tracce di un «substrato» linguistico pre-indoeuropeo. Il che significa, pertanto, che in data necessariamente anteriore alla fine del Bronzo Recente il greco fu «portato» in Grecia, cosa che sembra impossibile in assenza di un movimento di popolazione. Solo che non siamo in grado né di determinare con precisione qualità e quantità di questo movimento migratorio, né il momento in cui avvenne. Le motivazioni oggi addotte dalla maggior parte degli esperti[53] per collocarlo alla fine dell'Antico Elladico II non hanno affatto carattere di prova: sono semplici presunzioni.

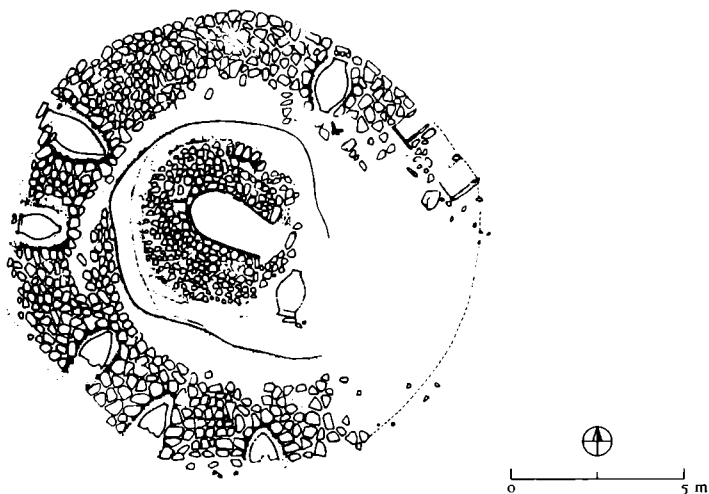
In ogni caso, la frattura allora prodottasi fu seguita da un buon numero di secoli nei quali la Grecia continentale visse piú o meno al rallentatore. L'evoluzione sembra ristagnare del tutto in regioni settentrionali quali Tessaglia e Macedonia, che non intrattengono piú alcuna relazione col mondo egeo. La fascia centrale e meridionale mantiene una certa attività, ma i cambiamenti che sembravano avviati nel corso dell'Antico Elladico II si arrestano. La popolazione vive in villaggi nei qua-

[52] J.-P. DEMOULE, *Réalité des indo-européens: les diverses apories du schéma arborescent*, in «Revue de l'Histoire des Religions», CCVIII (1991), pp. 169-202.

[53] Ma non da tutti: C. RENFREW, *Archaeology and language. The puzzle of indo-european origins*, London 1987, ha recentemente sostenuto che la diffusione delle lingue proto-indoeuropee fu connessa a quella del modo di vita neolitico.

li le case, piú o meno simili, hanno collocazione irregolare; sono inoltre privi di pianta complessiva e sistemazioni di tipo collettivo. Questa popolazione sotterra i propri morti all'interno dell'abitato, in fosse semplici, ciste o giare, con arredi funerari poveri se non assenti. Tuttavia, alcuni morti vengono inumati in tumuli, frequenti soprattutto nelle regioni occidentali (isole ioniche, Elide, Messenia) e in Argolide (fig. 10). Si ritiene, generalmente, che questi tumuli funerari presentino delle affinità con la cultura «proto-indoeuropea» dei Kurgani della Russia meridionale, e che costituiscano un contrassegno di status sociale particolare. Ma non si tratta che di ipotesi, e la seconda, in particolare, è del tutto sprovvista di prove di una qualche solidità. Conosciamo del resto assai male i comportamenti sociali di queste comunità, anche perché, cosa piuttosto singolare, non ci hanno lasciato alcun oggetto che possa aver avuto una qualche funzione di tipo religioso, estetico o simbolico. Lo studio dell'abitato consente tuttavia di ipotizzare un'organizzazione sociale piuttosto allentata.

Nel complesso, le produzioni artigianali sono di tradizione antica, di qualità mediocre e quantità limitata, salvo la ceramica. Quest'ultima è anche l'unica caratterizzata da una sequenza evolutiva. Alla ceramica minia, già menzionata, s'affianca qualche tempo dopo la ceramica *matt-*

Figura 10.
Pianta del tumulo di Hagios Ioannis a Papoulia, in Messenia (Medio Elladico).

painted di ispirazione cicladica. La produzione di entrambe è abbondante, in particolare quella della prima, diffusa dalle Cicladi a Troia. Per quanto riguarda la seconda, studi recenti suggeriscono l'esistenza, oltre che di produzioni puramente locali, di un importante laboratorio, a Egina o dintorni, che esportava i suoi prodotti in parecchie zone del continente[54]. Analogamente, si tende a collocare nel sud del Peloponneso il centro di produzione di una terza categoria di ceramica, meno diffusa, la cui decorazione a vernice lustrata fa pensare a influenze minoicizzanti. Non si può ritenere un caso che i pochi «marchi di vasaio» recensiti si trovino proprio su vasi appartenenti a queste due serie. Ne esce cosí ridimensionata la precedente immagine di una Grecia mesoelladica ripiegata su se stessa, divisa in compartimenti, priva di relazioni intercomunitarie e di contatti con l'esterno[55].

Soprattutto per ceramica e oggetti in metallo gli scambi tra Cicladi e Creta sono attestati nella duplice direzione. L'isola di Citera, a sud della Laconia, funge similmente da tramite tra Creta e continente, che non sembrano intrattenere relazioni dirette. Tracce di contatti con regioni esterne al mondo egeo sono assai vaghe e indicano in ogni caso scambi saltuari. È tuttavia interessante notare che procedono già in direzione del Mediterraneo centrale (Malta, Sicilia, Isole Eolie), area nella quale i Micenei impianteranno, a partire dall'inizio del Bronzo Recente, un'attiva rete di scambi.

Nel corso della seconda metà del periodo vi sono numerosi sintomi, soprattutto per quanto riguarda il Peloponneso sud-occidentale e nord-orientale, di una certa accelerazione evolutiva; sarebbe tuttavia azzardato affermare che preannuncino i cambiamenti spettacolari che si realizzeranno nel corso della fase di transizione dal Bronzo Medio al Bronzo Recente. Cosí, per esempio, la carta che registra la distribuzione territoriale di una variante piuttosto tarda della ceramica minia, detta «minia gialla», suggerisce che all'epoca dovette verificarsi un notevole sviluppo delle vie di comunicazione terrestri, in un paese in cui assenza di fiumi navigabili e rilievo accidentato avevano favorito, per lungo tempo, la navigazione costiera. L'utilizzazione del cavallo, che fa la sua prima comparsa proprio in quest'epoca, non è forse estranea a questo processo. D'altra parte, in agglomerati come Malthi, in Messenia, si configurano i primi elementi di una pianta urbana organizzata e le tombe

[54] C. ZERNER, *Middle Helladic and Late Helladic Pottery from Lerna*, in «Hydra», II (1986), pp. 58-74.

[55] J. RUTTER, *The prepalatial Bronze Age of the Southern and Central Greek Mainland*, in «American Journal of Archaeology», XCVII (1993), pp. 774-85.

vengono trasferite all'esterno dell'abitato. Infine, la presenza di armi in bronzo e gioielli in oro in parecchie tombe di Corinto e Asine testimonia un arricchimento materiale incontestabile e, forse, l'emergere di élite locali[56].

In ogni caso, è proprio in Argolide e Messenia, ossia le regioni nelle quali questi fenomeni si configurano piú nettamente, che si verificherà, intorno al 1600 a. C., nella fase di passaggio dal Medio Elladico al Tardo Elladico, l'ultimo cambiamento culturale importante dell'età del Bronzo. Le tombe a fossa dei circoli funerari A e B di Micene e le prime tombe a *tholos* della Messenia, che ci hanno restituito un'enorme quantità di armi in bronzo e di gioielli in oro, costituiscono infatti le prime manifestazioni della civiltà micenea, della quale siamo oggi in grado di discernere meglio le radici continentali, oltre i prestiti e le diverse influenze[57] che la segnarono.

[56] Cfr. *ibid.*, pp. 785-94. O. DICKINSON, *The origins of Mycenaean civilisation*, Göteborg 1977, pp. 36, 72.

[57] Cfr. *ibid.*

WOLF-DIETRICH NIEMEIER

Nascita e sviluppo del mondo miceneo

Dopo la fase di stagnazione culturale e di relativa povertà che la Grecia aveva attraversato alla fine dell'Antico Elladico e per buona parte del Medio, si verificarono, nella seconda metà del XVIII secolo a. C. e quindi alla fine del Medio Elladico, quelle trasformazioni decisive che portarono alla nascita della cultura micenea: la prima cultura d'alto profilo fiorita sul continente europeo.

Nell'Argolide, infatti, verso la fine del Medio Elladico, si era consolidata una gerarchia di centri di cui non esistevano esempi nei tempi precedenti. Alla sommità di questa gerarchia si trovavano Argo, Tirinto, Midea-Dendra e Micene: di questi insediamenti semiurbani sopravvivono, per il periodo che ci interessa, quel che potremmo considerare acropoli nel senso ampio del termine (tale è il caso di Tirinto, Argo e Midea) e/o recinti funerari con tumuli forniti di ricchi reperti (Micene, Argo, Dendra)[1]. A questo periodo risale anche la cosiddetta *Maison du Chef*, costruita sulla futura acropoli di Tirinto e decorata con pitture murali a fresco, in cui si è ritrovato il seggio di un «capo»[2].

A cavallo tra il Medio e il Tardo Elladico, nella prima metà del XVII secolo a. C., si verificano altri importanti cambiamenti nella gerarchia degli insediamenti: Argo perde la sua importanza, l'acropoli della collina dell'Aspis viene abbandonata come luogo di insediamento, nelle necropoli si rinvengono molte meno sepolture. A Midea la mancanza di ceramica databile a questo periodo indica con buone probabilità un calo della popolazione. Per finire, anche l'acropoli di Lerna viene abbandonata e, dopo un certo intervallo di tempo, viene utilizzata come luogo di sepoltura. Nel contempo, le cosiddette tombe a pozzo di Micene si riempiono di tesori inenarrabili, che mostrano il nuovo ruolo di que-

[1] S. DIETZ, *The Argolid at the Transition to the Mycenaean Age*, Copenhagen 1991.

[2] K. KILIAN, *L'architecture des résidences mycéniennes: origine et extension d'une structure du pouvoir politique pendant l'âge du bronze récent*, in E. LÉVY (a cura di), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Actes du colloque de Strasbourg (19-22 giugno 1985), Leiden 1987, pp. 213, 216 fig. 10.

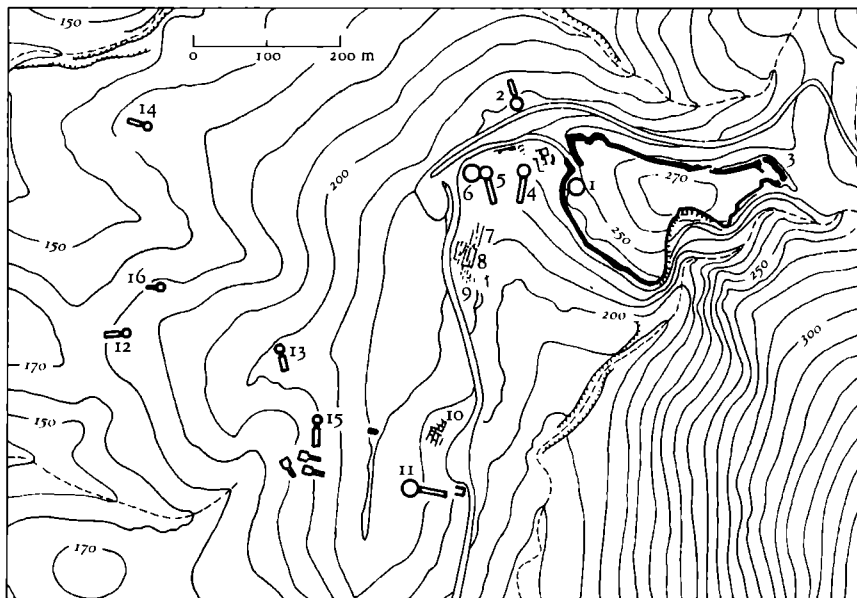
sto borgo come importante centro politico dell'entroterra. Purtroppo, la nostra conoscenza dei molti insediamenti sorti agli inizi dell'età micenea in Argolide è ancora troppo lacunosa: si può tuttavia presumere che questa fase iniziale della civiltà micenea sia contrassegnata da una competizione, condotta anche in modo violento, tra i diversi borghi della piana argiva. In queste lotte, Argo e Midea-Dendra ebbero la peggio e altri insediamenti, come per esempio Lerna, non ne uscirono indenni. Vincitrice ne uscí invece Micene, e forse anche Tirinto (su cui però si hanno pochissime informazioni per il periodo in questione).

Ci è possibile seguire le diverse fasi dell'evoluzione culturale e sociale a Micene quasi esclusivamente grazie agli scavi delle sepolture. Qualche indizio ci fa pensare che la collina di Micene fosse già abitata fin dagli inizi della civiltà micenea: è probabile che allora un edificio,

---

Figura 1.

Pianta di Micene. (Secondo Mylonas).

1. Tumulo A. 2. Tomba a *tholos* dei Leoni. 3. Fonte Perseia. 4. Tomba a *tholos* di Egisto. 5. Tomba a *tholos* di Clitennestra. 6. Tumulo B. 7. Casa degli Scudi. 8. Casa del Mercante d'olio. 9. Casa delle Sfingi. 10. Case di Panagia. 11. Tomba a *tholos* nota come Tesoro di Atreo. 12. Tomba a *tholos* ciclopica. 13. Tomba a *tholos* di Epano Furno. 14. Tomba a *tholos* di Kato Furno. 15. Tomba a *tholos* di Panagitsa. 16. Tomba a *tholos* dei Genii o di Oreste.

con le funzioni e la tipologia di un palazzo, sorgesse in cima al colle, sull'altopiano. Le successive sovrapposizioni di altre costruzioni rendono incerti gli indizi e ci impediscono di farci una chiara idea dell'architettura originaria.

Già nella seconda metà del XVIII secolo a. C., cento metri a ovest del futuro abitato di Micene, era stato costruito un recinto funerario, convenzionalmente definito come circolo B (fig. 1 [6]). Come hanno dimostrato le piú recenti ricerche, non si trattava di un semplice recinto di tombe, ma piuttosto di un tumulo. Lo stesso sembra valere anche per il piú tardo circolo A (fig. 1 [1])[3]. D'ora in poi, dunque, parlerò dei tumuli A e B, entrambi caratterizzati da tombe a pozzo: questo tipo di monumento funerario, tipico delle élite, venne introdotto alla fine dell'Antico Elladico nella Grecia meridionale dai popoli indoeuropei provenien-

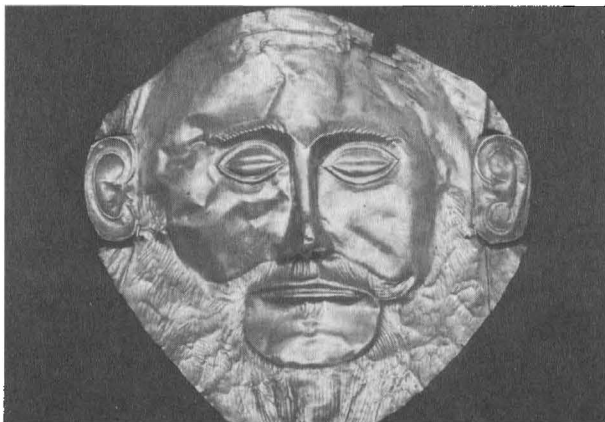
[3] O. PELON, *L'architecture funéraire de Grèce continentale à la transition du bronze moyen et du bronze récent*, in «Aegaeum», I (1986), pp. 107-11; R. LAFFINEUR, *Le cercle des tombes de Schliemann: cent dix ans après*, ivi, pp. 118 sgg.

Figura 2.
Scena di combattimento con carro da guerra. Stele funeraria dalla tomba a pozzo V di Micene.

ti dai Balcani. I tumuli di Micene, dunque, sono tra gli ultimi e piú monumentali esempi di questo tipo di sepoltura. Questo genere di tomba serviva a separare i defunti che vi erano seppelliti dal resto della comunità dei morti, che venivano deposti nelle sepolture piú semplici, a fossa o a cista, della «necropoli preistorica». Tali ostentazioni di rango venivano accentuate dalla presenza di stele funerarie erette sui tumuli e dai temi iconografici, socialmente prestigiosi, che vi erano rappresentati: scene di caccia (tumulo B) o di guerra (tumulo A) (fig. 2).

Queste tombe a pozzo e i loro corredi ci permettono di seguire per due secoli (1750-1550 a. C. circa) quel processo di stratificazione sociale e la connessa formazione di una casta signorile[4]. Nell'architettura funeraria del tumulo B si può osservare il seguente sviluppo: dapprima, piccole e semplici tombe a pozzo destinate a singoli defunti; in seguito, nella fase di massima espansione, grandi sepolture concepite per piú corpi, per finire di nuovo, in un'evoluzione a ritroso, con tombe singole, non piú grandi di quelle tipiche della prima fase. Tale linea di sviluppo è propria anche dei reperti sepolcrali: si ha cosí un aumento, per numero e qualità, dei tesori tra la prima e la seconda fase e una successiva riduzione nello stadio finale.

[4] G. GRAZIADIO, *The Process of Social Stratification at Mycenae in the Shaft Grave Period: A New Hypothesis*, in «American Journal of Archaeology», XCV (1991), pp. 403 sgg.

Figura 3.
Maschera funeraria d'oro di un principe miceneo, detta «di Agamennone».

A cavallo tra la seconda e la terza fase del tumulo B, intorno al 1675/1650 a. C., venne costruito il tumulo A: a questo scopo, si era scelto un luogo molto piú imponente e visibile anche da lontano sulla pendice ovest della collina, in mezzo alla necropoli preistorica (fig. 1 [1]). È molto probabile che, in questo modo, una certa parte della classe signorile intendesse distinguersi dagli altri. Con la costruzione del tumulo A si tocca, in linea di massima, l'apogeo nello sviluppo delle tombe a pozzo micenee: le sepolture piú piccole di questo tumulo, in effetti, sono tanto ampie quanto le piú vaste del tumulo B; e le tombe I, IV e V del tumulo A sono considerevolmente piú grandi. Anche la ricchezza dei tesori deposti raggiunge un apice assoluto nel tumulo A. I defunti che vi erano sepolti erano letteralmente coperti d'oro. L'oro qui ritrovato, tra cui le famose maschere (fig. 3), gli ornamenti e i vasi pesano piú di quindici chili e la quantità di argento rinvenuto è di poco inferiore. Già nella seconda fase del tumulo B si sviluppa un'iconografia di casta, che però assumerà la sua piú compiuta configurazione solo nelle scene guerresche sulle stele (fig. 2) e sui sigilli (fig. 4) e nelle decorazioni simboliche (leoni, grifoni e cosí via) con cui si ornavano le armi.

I reperti dei tumuli di Micene mostrano, per cosí dire, un carattere cosmopolita. Materie preziose come l'oro, l'argento, l'elettro, le gemme e l'ambra venivano importate dall'Egitto, dall'Asia Minore, dai Carpazi e dall'Inghilterra sudoccidentale. Come hanno dimostrato ricerche et-

Figura 4.
Scene di combattimento. Impronte di anelli d'oro con sigilli, dalla tomba a pozzo IV di Micene.

nologiche, dietro a questi interessi per paesi lontani e a queste attività commerciali oltre confine non c'era solo il bisogno di procurarsi materie preziose ed esotiche, ma anche il desiderio di acquisire conoscenze di regioni lontane, che potevano rappresentare, da un punto di vista politico, beni di considerevole valore[5]. Si spiegano cosí sia l'importazione di oggetti rituali che l'adattamento di alcuni elementi dell'iconografia religiosa provenienti da altre culture, come mostrano i reperti rinvenuti nel tumulo A di Micene. Va tuttavia ricordato che l'influenza cretese risulta preponderante, anche se i rapporti con l'Asia Minore e con l'Egitto sono comunque di facile attestazione[6].

Prima di arrivare a Micene, le importazioni e gli influssi culturali dai paesi del Mediterraneo orientale passavano probabilmente per Creta, che in quegli anni dominava il commercio con le culture egizia e levantina. Ma i Micenei, in questi primi anni del loro sviluppo, si erano rivolti anche ad altre regioni: nei loro empori commerciali installati negli insediamenti indigeni delle Isole Eolie o a Vivara, nel Golfo di Napoli, essi acquistavano con buone probabilità i prodotti delle colline metallifere della futura Etruria. Le Isole Eolie servivano inoltre come porto di partenza per altre relazioni commerciali, grazie alle quali i Micenei si procuravano lo stagno necessario alla fabbricazione del bronzo importandolo dall'Inghilterra sudoccidentale[7]. Insieme allo stagno, giungeva a Micene l'ambra baltica lavorata dalla cultura del Wessex nell'Inghilterra meridionale: soprattutto collane composte di grani segmentati e di spaziatori traforati secondo schemi complessi[8]. Per procurarsi il metallo, i Micenei si erano rivolti anche a nord, verso la regione dei Carpazi, ricca di giacimenti d'oro: non a caso, l'analisi chimica di una buona parte degli oggetti d'oro rinvenuti nei tumuli ha messo in evidenza l'origine carpatica del metallo[9]. I rapporti tra la cultura micenea piú antica e l'area dei Carpazi sono attestati, per quanto riguarda quest'ultima, anche dalle importazioni e dalle imitazioni delle lunghe spade micenee e di alcuni elementi decorativi spiraliformi[10]. Ci sono infine altri indizi di relazioni tra i primi Micenei e gli abitanti della regione intorno al Mar

[5] M. W. HELMS, *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*, Princeton 1988.

[6] E. VERMEULE, *The Art of the Shaftgraves at Mycenae*, Norman 1975.

[7] J. D. MUHLY, *Sources of Tin and the Beginnings of Bronze Metallurgy*, in «American Journal of Archaeology», XCVIII (1985), pp. 275 sgg.; R. D. PENHALLURICK, *Tin in Antiquity*, London 1986, pp. 115 sgg.

[8] J. BOUZEK, *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the Second Millennium B.C.*, Praha 1985, pp. 54 sgg.

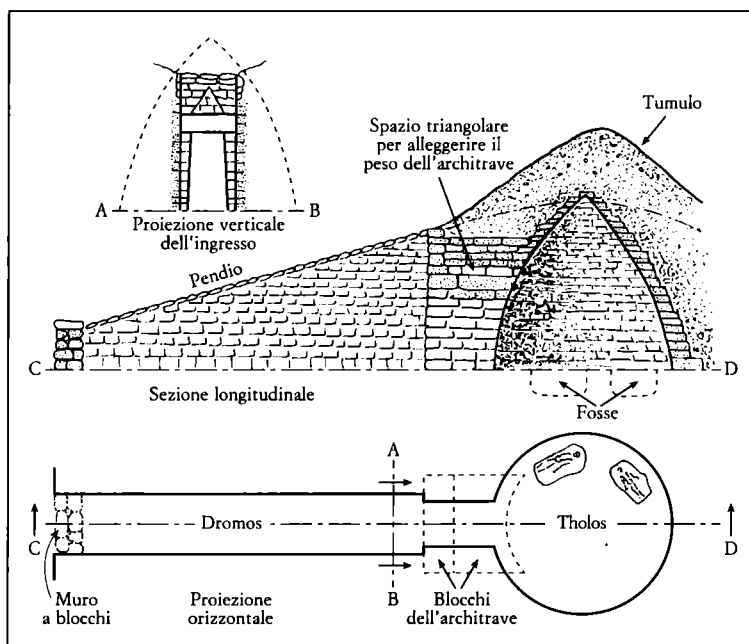
[9] A. HARTMANN, *Prähistorische Goldfunde aus Europa II*, Berlin 1982, pp. 22 sg.

[10] BOUZEK, *The Aegaean* cit., pp. 30 sgg., 60 sgg.

Nero fino alla Georgia, dove sono state rinvenute le tipiche spade micenee[11]. La Georgia, l'antica Colchide, era nota per la ricchezza dei suoi giacimenti auriferi, come traspare dal mito di Giasone e degli Argonauti, che, partiti da Iolco (l'odierna Volos), si imbarcarono per la Colchide alla conquista del vello d'oro.

Gli sviluppi della cosiddetta età delle tombe a pozzo hanno rappresentato a lungo l'unico criterio su cui basarsi per ricostruire la formazione della cultura micenea. Poco alla volta i nuovi scavi hanno dimostrato che Micene era sicuramente stata un centro di primo rilievo agli albori della civiltà micenea, ma anche in altri centri del Peloponneso, e con buone probabilità dell'Attica e della Beozia, si erano verificati, in quegli stessi anni, sviluppi simili. Nel XVII secolo a. C., ai tempi della costruzione del tumulo A a Micene, si era sviluppato in Messenia, sot-

[11] S. HILLER, *The Mycenaeans and the Black Sea*, in «Aegaeum», VII (1991), pp. 207 sgg.

Figura 5.
Tomba micenea a *tholos*. (Secondo Taylour).

to l'influsso della civiltà cretese, un nuovo tipo di tomba aristocratica: la *tholos* (fig. 5)[12]. Gli oggetti – tra i pochi sopravvissuti ai saccheggiamenti avvenuti per lo piú nell'antichità, a causa della visibilità di queste costruzioni – ritrovati nella *tholos* IV di Pilo e nella *tholos* III di Peristeria ci indicano che queste tombe erano colme originariamente di corredi sontuosi quanto quelli del tumulo A di Micene[13]. Durante gli scavi sotto le fondamenta del cosiddetto Palazzo di Nestore a Pilo, di età tardomicenea, gli archeologi americani trovarono i resti di una piú antica costruzione, che risale probabilmente al XVII secolo a. C. e che mostra chiari influssi cretesi[14]. A Kiapha Thiti, in Attica, venne eretta nel XVII secolo a. C. una fortificazione che precorre le roccheforti micenee, di età posteriore[15].

Le cause dell'ascesa e della ricchezza cosí improvvisa dei primi Micenei, attestata soprattutto dalle tombe a pozzo del tumulo A di Micene, sono state a lungo oggetto di disputa. Le teorie avanzate finora possono suddividersi in tre categorie: 1) quella dei «cavalieri predoni», o dei mercenari; 2) quella dell'immigrazione e dell'invasione; 3) quella di un processo di sviluppo economico graduale.

1. Secondo la teoria dei «cavalieri predoni» le ricche sepolture rinvenute nel tumulo A sarebbero il bottino di incursioni nell'isola di Creta, da cui sarebbero stati prelevati non solo pregevoli tesori, ma anche artigiani[16]. La teoria dei mercenari vuole che i principi micenei fossero a capo di truppe mercenarie che avrebbero aiutato gli Egizi a sconfiggere e cacciare gli Hyksos. Come compenso avrebbero ricevuto oro e argento in abbondanza, che, una volta lavorati dagli artigiani, sarebbero divenuti i tesori deposti nelle tombe del tumulo A[17]. In Egitto, inoltre, i principi micenei avrebbero visto per la prima volta i cavalli e i carri da guerra, che avrebbero portato con sé al loro ritorno in Grecia (cfr. fig. 2)[18]. Entrambe le teorie risalgono agli inizi degli anni '50, e precedono dunque la scoperta delle tombe del tumulo B, che, di conseguen-

[12] O. PELON, *Tholoi, tumuli et cercles funéraires*, Athènes-Paris 1976.

[13] C. W. BLEGEN e altri, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia*, III, Princeton 1973, pp. 95-134, tavv. 190 sgg.; S. MARINATOS, *Problemi archeologici e filologici di Pilo*, in «Studi micenei ed egeo-anatolici», III (1967), pp. 7 sgg.

[14] KILIAN, *L'architecture* cit., pp. 213 sgg., fig. 12.

[15] H. LAUTER, *Die protomykenische Burg auf Kiapha Thiti in Attika*, in «Aegaeum», III (1989), pp. 145 sgg.

[16] G. H. KARO, *Die Schachtgräber von Mykenai*, München 1930-33, pp. 334 sgg.

[17] A. W. PERSSON, *New Tombs at Dendra near Midea*, Lund 1942, pp. 178 sgg.

[18] F. SCHACHERMEYR, *Welche geschichtlichen Ereignisse führten zur Entstehung der mykenischen Kultur?*, in «Archiv orientální», XVII (1949), pp. 331 sgg.; ID., *Streitwagen und Streitwagenbild im Alten Orient und bei den Griechen*, in «Anthropos», XLVI (1951), pp. 705 sgg.

za, non sono prese in considerazione. Queste sepolture, però, mostrano che i ricchi corredi delle tombe del tumulo A non possono essere considerati un fenomeno sopraggiunto all'improvviso, ma rappresentano piuttosto l'apice di uno sviluppo iniziatosi precedentemente. La teoria dei «cavalieri predoni» viene inoltre smentita dal fatto che, secondo tutti gli indizi a nostra disposizione, la Creta minoica di quegli anni dominava ancora incontrastata con la sua flotta le acque dell'Egeo, e che prodotti e manufatti minoici giungevano sul continente greco nel contesto di scambi commerciali e di relazioni diplomatiche[19]. La teoria dei mercenari, infine, è da respingere sulla base di considerazioni cronologiche: la cacciata degli Hyksos, infatti, avvenne verso la metà del XVI secolo a. C., mentre i tesori delle tombe micenee del tumulo A risalgono già al XVII secolo a. C.

2. Le teorie dell'immigrazione e dell'invasione hanno goduto recentemente di una specie di revival; in entrambe gli Hyksos giocano un ruolo decisivo. Essi sarebbero giunti in Grecia dopo la loro cacciata dall'Egitto e sarebbero stati seppelliti nelle tombe del tumulo A[20], oppure sarebbero già presenti nell'area dell'Egeo, non solo sul continente ma anche a Creta e a Tera, fin dal periodo in cui dominavano ancora l'Egitto (intorno al 1750-1730 a. C.). Gli Hyksos avrebbero dunque introdotto i cavalli e i carri da guerra nella cultura micenea[21]. La tesi secondo cui i defunti sepolti nel tumulo A sarebbero gli Hyksos cacciati dall'Egitto è da respingere sulla base degli stessi argomenti già evocati a proposito della teoria dei presunti mercenari. Per quanto riguarda l'eventuale invasione degli Hyksos nei paesi dell'Egeo tra il 1750 e il 1730 a. C., nessun indizio rende plausibile questa teoria: nessuna traccia di distruzione, nessuna interruzione di cultura. Altre due teorie di questo filone mettono in relazione l'ascesa della cultura micenea con il «campo minato indoeuropeo» (S. Piggott), cioè con l'«arrivo dei Greci». Secondo queste teorie l'immigrazione indoeuropea in Grecia non sarebbe avvenuta alla fine del terzo millennio a. C., ma sarebbe coincisa con l'inizio della cultura micenea. Gli immigranti sarebbero stati o nomadi provenienti dalla regione delle steppe a nord del Ponto[22] o com-

[19] W.-D. NIEMEIER, *Creta, Egeo e Mediterraneo agli inizi del bronzo tardo*, in M. MARAZZI, S. TUSA e L. VAGNETTI (a cura di), *Traffici micenei nel Mediterraneo*, Taranto 1986, pp. 145 sgg.

[20] F. H. STUBBINGS, *The Rise of Mycenaean Civilization*, in *CAH*, II/1 (1973), pp. 633 sgg.

[21] M. BERNAL, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, II, London 1991, pp. 361 sgg.

[22] J. D. MUHLY, *On the Shaft Graves at Mycenae*, in *Studies in Honor of Tom B. Jones = Alter Orient und Altes Testament*, 203, Neukirchen-Vluyn 1979, pp. 311 sgg.; S. DIAMANT, *Mycenaean Origins: Infiltration from the North?*, in E. B. FRENCH e K. A. WARDLE (a cura di), *Problems in Greek Prehistory*, Bristol 1988, pp. 153 sgg.

battenti caucasici muniti di carri da guerra, che avrebbero assoggettato non solo le popolazioni originariamente insediate in Grecia, ma anche ampie distese del Vicino Oriente[23]. A sostegno dell'ipotesi del legame fra le tombe a pozzo micenee e l'area delle steppe a nord del Ponto si invocano le presunte affinità tra lo stile a ornamenti animali delle tombe micenee e lo stile «animalistico» degli Sciti. Ma tra queste due espressioni figurative si apre un abisso cronologico di almeno un millennio. Inoltre, i Micenei sepolti nei tumuli A e B non erano popoli nomadi abituati a vivere in tende, come dimostrano gli indizi sui primi palazzi e/o gli insediamenti di Micene, di Pilo e di Kiapha Thiti. Per quanto concerne, poi, l'arrivo dei carri da guerra dall'area del Caucaso, va notato che la congettura di una «patria indoeuropea» da situare nelle regioni caucasiche è smentita da una serie di argomentazioni[24]. L'introduzione dei cavalli e dei carri da guerra nella cultura primitiva micenea, che gioca un ruolo di primo piano in alcune delle teorie già menzionate, non rappresenta una valida argomentazione, poiché il cavallo domestico esisteva già in Argolide nel Medio Elladico[25] e i carri da guerra con due ruote a raggi furono inventati in Anatolia agli inizi del secondo millennio a. C. Nei secoli XVIII-XVII a. C. essi erano già noti in Siria, da dove probabilmente passarono, attraverso Creta, nelle regioni dell'Egeo[26]. Non c'è dunque nessuna ragione per pensare che il propagarsi di questa invenzione sia connesso con le ondate di invasioni indoeuropee. Nel XII secolo a. C., ai tempi della dinastia Shang, il carro da guerra giunse anche in Cina: eppure nessuno ha mai avanzato seriamente l'ipotesi che ci sia stata un'invasione indoeuropea della Cina[27].

3. Agli inizi degli anni '70, sulla falsariga della teoria-sistema della «New Archaeology», C. Renfrew, in un'opera capitale[28], interpretò l'evoluzione delle culture egee nell'età del Bronzo come il risultato dell'azione di fattori locali: lo sviluppo della «triade mediterranea» – grano, ulivo e vite – condusse a uno sviluppo parallelo in altri «sottosistemi culturali», quali la popolazione, la metallurgia, l'artigianato, l'organizzazione sociale, i codici simbolici (lingua, arte e religione) e la co-

[23] R. DREWS, *The Coming of the Greeks: Indo-European Conquests in the Aegean and the Near Est*, Princeton 1988.

[24] J. P. MALLORY, *In Search of the Indoeuropeans*, New York 1989, pp. 181 sg., 216.

[25] N.-G. GEJVALL, *Lerna: a preclassical site in the Argolid*, I. *The Fauna*, Princeton 1969.

[26] M. A. LITTAUER e J. H. CROUWEL, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near Est*, Leiden 1979, pp. 68 sgg.; J. H. CROUWEL, *Chariots and Other Means of Land Transport in Bronze Age Greece*, Amsterdam 1981, pp. 148 sgg.; S. PIGGOTT, *Wagon, Chariot and Carriage*, London - New York 1992, pp. 37 sgg.

[27] *Ibid.*

[28] C. RENFREW, *The Emergence of Civilisation*, London 1972.

municazione. In questa teoria le culture palaziali minoica e micenea venivano considerate come il prodotto finale di sviluppi concomitanti. Il merito di questa teoria risiede nel fatto che la nascita e lo sviluppo delle culture egee nell'età del Bronzo vengono spiegati non sulla base di influssi e di invasioni dall'esterno – come capitava spesso allora e come non di rado capita anche oggi – ma alla luce di quei meccanismi evolutivi interni essenziali allo sviluppo di una civiltà ad alta complessità. Tale teoria, però, non è immune da obiezioni. Per esempio, le testimonianze sulla coltivazione dell'ulivo prima del Bronzo Recente sono, per quanto riguarda la Grecia intera, estremamente scarne, e lo stesso vale per le produzioni vinicole sia nella «progredita» Grecia meridionale sia nell'«arretrata» Grecia settentrionale[29]. Inoltre, il modello di uno sviluppo lineare, sotteso a questa teoria, si adatta bene alla Creta minoica, ma non al continente greco, in cui al declino culturale dell'Antico Elladico succede un periodo di stagnazione nel corso di buona parte del Medio Elladico. Ma, come si è già visto, bisogna attendere la fine del Medio Elladico per ritrovare i primi segni di quel processo di sviluppo che provocherà i cambiamenti irreversibili alla base della formazione della cultura micenea. Occorre, dunque, per questo periodo storico, postulare l'affacciarsi di nuovi fattori, decisivi per la nascita di questa civiltà. Tra questi c'è senz'altro il ruolo d'intermediario che la Grecia micenea giocava tra due sistemi commerciali di diversa natura: tra il commercio marittimo gestito dai centri palaziali della Creta minoica, soprattutto nell'area orientale del bacino mediterraneo, e quello terrestre, connesso al trasporto di merci nell'Europa continentale[30]. È estremamente probabile, infatti, che i primi Micenei abbiano fornito i mercati dell'Egeo di metalli preziosi provenienti dall'Europa (tra cui lo stagno dell'Inghilterra meridionale, l'oro dei Carpazi). Tali relazioni commerciali, però, non possono essere state l'unico e decisivo fattore di sviluppo. Un sistema commerciale cosí evoluto, imperniato peraltro sullo scambio di merci di prestigio con culture piú progredite, presuppone sostanziali sviluppi in altre sfere della società; sviluppi di carattere politico o economico, destinati ancora a sfuggirci, visto che la nostra conoscenza della prima cultura micenea si basa quasi esclusivamente, come si è detto, sui reperti rinvenuti nelle tombe.

Tra il XVI e la prima metà del XV secolo a. C. giunse a compimento e

[29] P. HALSTEAD, *The North-South-Divide: Regional Paths to Complexity in Prehistoric Greece*, in C. MATHERS e S. STODDART (a cura di), *Development and Decline in the Mediterranean Bronze Age*, Sheffield 1994, pp. 195 sgg.

[30] A. SHERRATT, *Warriors and Traders: Bronze Age Chiefdoms in Central Europe*, in B. CUNLIFFE (a cura di), *Origins: The Roots of European Civilisation*, London-Chicago 1987, pp. 54 sgg.

si estese in vaste aree della Grecia meridionale e centrale – fino alla fascia costiera della Tessaglia – quell'organizzazione sociale, culturale e politica sviluppatasi nel corso del XVII secolo a. C. Caratteristica di questa fase è sempre la presenza, nelle vicinanze di un insediamento sul tipo delle acropoli, di due recinti funerari, esclusivamente delle *tholoi*, costruite con sfarzo ancora maggiore, e che richiedevano evidentemente piú dispendio di lavoro e una maggiore spesa di materiali rispetto alle sepolture del resto della comunità[31]. Degna di nota è anche l'ubicazione topografica di queste tombe, che, sorte quasi sempre su terreni aperti e «visibili», dovevano simboleggiare, quasi punti di riferimento territoriali, le istanze egemoniche delle famiglie che vi si facevano seppellire[32].

Esempi caratteristici di questi agglomerati sorti nel XVI secolo a. C. sono Menelaion e Vaphiò in Laconia, Kakovatos in Trifilia, Torico nell'Attica e Iolco (Volos) in Tessaglia. Della maggior parte di queste località si conoscono solo le tombe; l'eccezione è rappresentata da Kakovatos, sulla cui acropoli sono stati ritrovati, purtroppo solo in maniera frammentaria, i resti di una costruzione fortificata, simile a un palazzo, un ambiente con due basi di colonne e un magazzino in cui erano depositati alcuni vasi da stoccaggio[33]; e ancora un'eccezione rappresenta Menelaion vicino a Sparta, in cui non sono state ancora rinvenute tombe dinastiche, ma solo un «protopalazzo», della prima età micenea, conservato abbastanza bene e a cui si è dato il nome di «Mansion I» (fig. 6)[34]. Rispetto però al «protopalazzo» di Pilo, Mansion I non mostra influssi cretesi, ma sembra ispirato alla tradizione architettonica continentale: al centro della costruzione si erge un *megaron*, affiancato da due corridoi che lo separano dai due padiglioni laterali. Questa impostazione fa di Mansion I il primo esempio dei successivi palazzi micenei, in cui il *megaron* occupa sempre il centro del complesso palaziale, come dimostra particolarmente bene il cosiddetto Palazzo di Nestore a Pilo (cfr. fig. 10).

L'organizzazione politica delle comunità micenee piú antiche è oggetto di discussione. Si trattava già di vere e proprie monarchie o del

[31] C. B. MEE e W. G. CAVANAGH, *Mycenaean Tombs as Evidence for Social and Political Organisation*, in «Oxford Journal of Archaeology», III (1984), pp. 48 sgg.; J. C. WRIGHT, *Death and Power at Mycenae: Changing Symbols in Mortuary Practice*, in «Aegaeum», I (1987), pp. 171 sgg.

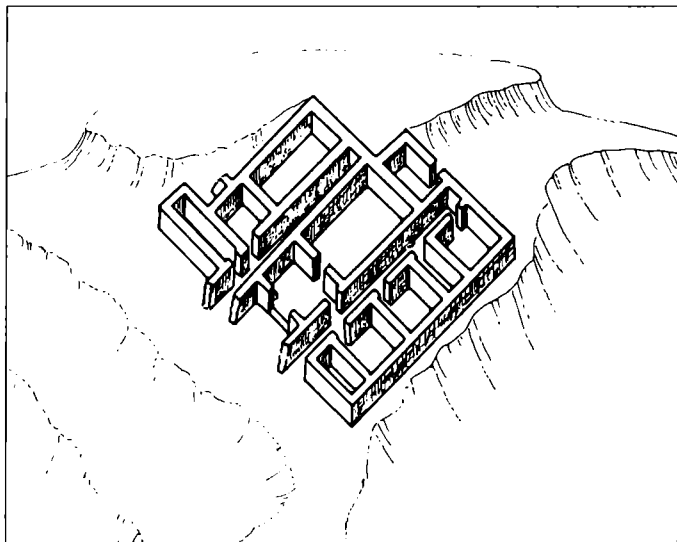
[32] *Ibid.*; E. B. FRENCH, *'Dynamis' in the Archaeological Record at Mycenae*, in M. M. MACKENZIE e C. ROUECHÉ (a cura di), *Images of Authority: Papers presented to Joyce Reynolds*, Cambridge 1989, pp. 122 sgg.

[33] KILIAN, *L'architecture* cit., p. 212.

[34] *Ibid.*, pp. 212 sg.; R. L. N. BARBER, *The Origins of the Mycenaean Palace*, in J. M. SANDERS (a cura di), *Philolakon: Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, London 1992, pp. 11 sgg.

dominio di oligarchie aristocratiche? In favore della seconda ipotesi si è invocata la testimonianza dell'alto numero di tombe monumentali ritrovate in numerosi centri protomicenei, e che ci colpisce soprattutto a Micene: risalenti al primo periodo miceneo, sorgono qui due tumuli A e B (fig. 1 [1, 6]) e non meno di sei *tholoi* (fig. 1 [2, 4, 13-16])[35]. Queste tombe denotano però uno sviluppo diacronico e anche differenze di rango sociale. Come si è già detto, intorno al 1700 a. C. il tumulo B fu rimpiazzato come luogo di sepoltura dell'élite dal tumulo A. Dal 1600 a. C. circa le *tholoi* prendono il posto, a loro volta, del tumulo A. Le sei *tholoi* di Micene databili al XVI secolo a. C. presentano evidenti differenze di grandezza, di impianto architettonico e di vicinanza all'acropoli. Le due *tholoi* piú grandi – la cosiddetta Tomba di Egisto (fig. 1 [4]) e la Tomba dei Leoni (fig. 1 [2]), dal diametro tra i 13 e i 14 metri – sono architettonicamente le piú ricche e sorgono nelle immediate vicinanze dell'acropoli. Le altre quattro *tholoi* sono piú piccole (diametro tra gli 8 e gli 11 metri), piú povere architettonicamente e piú lontane dall'acro-

[35] R. HOPE SIMPSON, *Mycenaean Greece*, Park Ridge 1981, p. 14.

Figura 6.
«Mansion I» a Menelaion, Sparta: ricostruzione isometrica. (Secondo Catling).

poli. Tali differenze, secondo il mio parere, portano alla seguente conclusione: nella Tomba di Egisto e nella Tomba dei Leoni venivano sepolti i signori del borgo, mentre le altre *tholoi* erano destinate all'élite sottoposta al loro dominio. Nelle tombe a camera costruite in quegli stessi anni venivano deposti i corpi del resto della popolazione. Nelle tombe di questo periodo a Micene (ma anche a Pilo) si può dunque osservare una differenziazione sociale simile, ma ancora meno complessa, a quella che si ritrova nei testi in lineare B del XIII secolo a. C.

Di solito, il XVI secolo a. C. viene contrassegnato come il periodo dei piccoli principati micenei. Va però ricordato che almeno Micene e Pilo avevano già esercitato il loro dominio su estese regioni della Grecia. Secondo me, le *tholoi* costruite in questi anni nelle regioni di Micene e di Pilo[36] (il cui diametro varia tra i 5 e i 9 metri, e che non sono dunque tra le piú grandi) non sono da ritenere come i luoghi di sepoltura di piccoli monarchi locali, ma come le tombe degli ufficiali distrettuali al servizio dei centri dominanti, cioè i precursori dei *ko-re-te* menzionati nei testi in lineare B. Se le *tholoi* rinvenute nei dintorni di Pilo appartenessero a piccoli monarchi locali e indipendenti, questi regni avrebbero sbarrato l'accesso di Pilo al mare e al porto naturale dell'insenatura di Navarino, senza i quali la città non avrebbe in seguito potuto raggiungere la sua importanza.

Si è pensato che la prima cultura micenea non fosse ancora una vera cultura nel senso proprio del termine, e come argomento si è addotto il fatto che non si è trovata traccia né di cretule né di tavolette scritte d'argilla specifiche di un'amministrazione e di una burocrazia complesse come quella fiorita nella Creta minoica proprio nello stesso periodo o come quella delle successive civiltà palaziali micenee[37]. Il rinvenimento di un certo numero di sigilli in alcune *tholoi* non viene dunque interpretato come indizio di un'attività amministrativa: i loro defunti proprietari sarebbero solo collezionisti barbarici e *parvenus*. Se si considera però che le cretule e le tavolette rappresentavano, nella cultura minoica e micenea, solo documenti effimeri e che non venivano cotti, si capirà che gli unici esemplari a noi giunti sono quelli che gli incendi, cuocendoli, ci hanno preservato. Ritrovare questi documenti è dunque frutto di una coincidenza particolarmente generosa. Gli specialisti pensano, infatti, che i testi redatti in lineare B e provenienti dagli archivi palaziali micenei del XIII secolo a. C. siano il prodotto di uno sviluppo di questo si-

[36] Su Micene: *ibid.*, pp. 18 sgg.; su Pilo: *ibid.*, pp. 115 sgg.

[37] O. T. P. K. DICKINSON, *"The Origins of Mycenaean Civilisation" Revisited*, in «Aegaeum», III (1989), pp. 131 sgg.

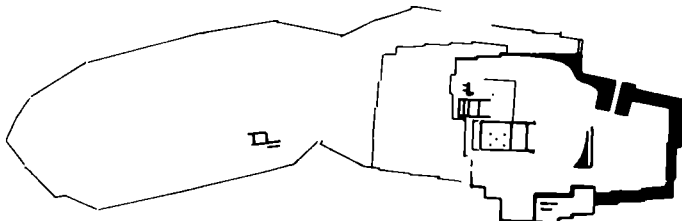
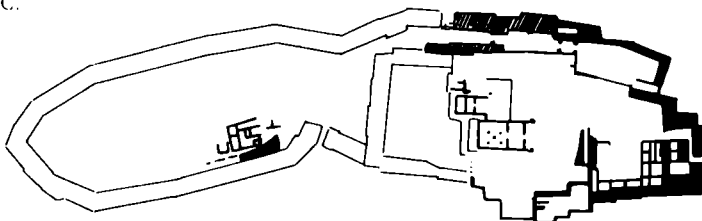
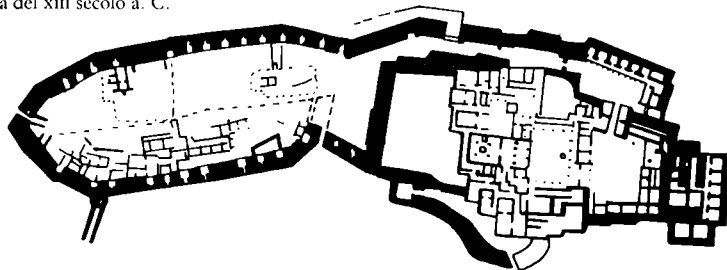
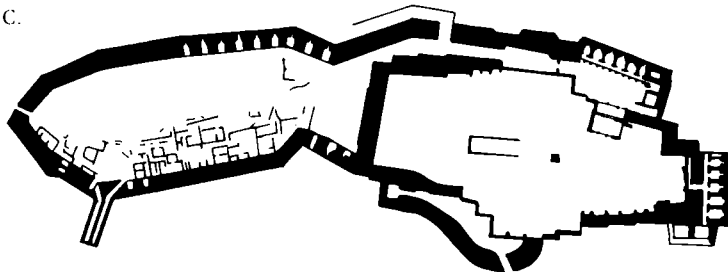
stema di scrittura piuttosto lungo, che risalirebbe con buone probabilità addirittura al XVI secolo a. C.[38]. Contro la tesi che reputa i defunti delle *tholoi* dei *parvenus* collezionisti di sigilli si è obiettato che raccolte simili si ritrovano anche nelle ricche sepolture della Creta minoica, in cui i sigilli servivano chiaramente a fini amministrativi: le scoperte dunque di argille suggellate a Creta indicherebbero che i funzionari amministrativi disponevano di volta in volta di un gran numero di sigilli[39]. Per conto mio, ritengo estremamente probabile che nei primi palazzi micenei si impiegassero già, secondo il modello cretese, sigilli e tavolette d'argilla a uso amministrativo.

L'influsso minoico fu estremamente forte anche in altri ambiti culturali, come mostra l'esempio della religione. Le pratiche cultuali minoiche venivano ancora adattate agli usi locali nel XVII secolo a. C., come indica l'introduzione nella cultura micenea di oggetti cerimoniali minoici: *rhyta*, vasi votivi per libagioni, tripodi sacrificali. Nel corso del XVI secolo a. C. una vera e propria ondata di iconografie religiose cre-

[38] T. G. PALAIMA, *The Development of the Mycenaean Writing System*, in J.-P. OLIVIER e T. G. PALAIMA (a cura di), *Texts, Tablets and Scribes. Studies in Mycenaean Epigraphy and Economy offered to Emmet L. Bennett Jr.*, supplemento di «Minos», X (1988), pp. 269 sgg.

[39] I. PINI, *Some Considerations on the Use of Seals for Administrative Purposes in Mycenaean Greece*, in «Studi micenei ed egeo-anatolici», XXVIII (1990), pp. 107 sgg.

Figura 7.
Scena di culto incisa su un anello d'oro, dal «tesoro dell'acropoli» di Micene.

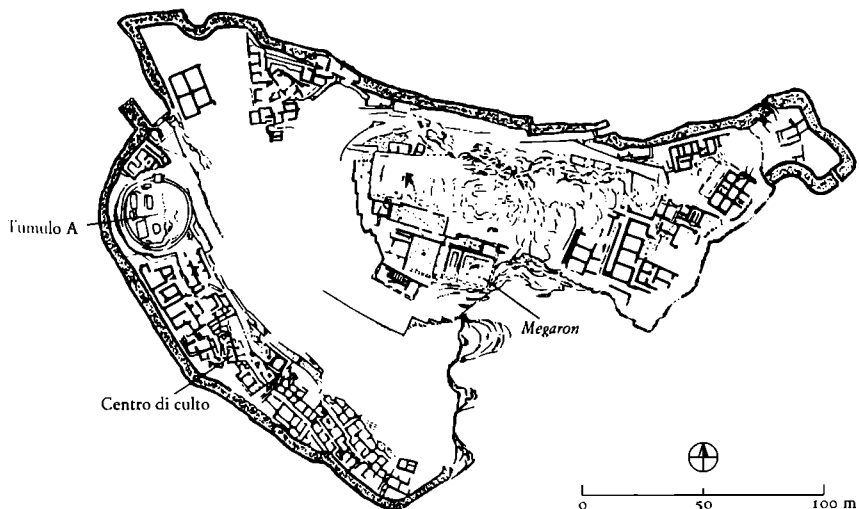
Figura 8.
La cittadella di Tirinto in fasi diverse. (Secondo Kilian).

tesi investí la cultura della Grecia continentale. Le scene cultuali incise su anelli d'oro (fig. 7) si distinguono difficilmente dai loro modelli minoici, tanto che si è addirittura pensato a un'identità tra la religione minoica e quella micenea. Non a caso l'opera capitale di Nilsson pubblicata nel 1950 sulla religione greca nell'età del Bronzo porta come titolo: *La religione minoico-micenea*[40]. Dopo la decifrazione della lineare B, avvenuta nel 1953, si è capito che i Micenei professavano una religione indipendente e che, tra l'altro, onoravano già un certo numero di dèi del futuro Olimpo. A un'osservazione piú attenta si può notare come i Micenei abbiano modificato per i loro scopi le scene cultuali minoiche[41]. Si può affermare, in linea generale, che l'influsso minoico nella religione micenea sia stato piuttosto un fenomeno superficiale e passeggero[42].

Nel corso del XV secolo a. C. cominciò l'espansione micenea nell'Egeo, che raggiunse il suo culmine nella prima metà del XIV secolo a. C. I nuovi scavi di Tirinto ci offrono una testimonianza importante sull'e-

[40] M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950².

[41] W.-D. NIEMEIER, *Cult Scenes on Gold Rings from the Argolid*, in R. HÄGG e G. NORDQUIST (a cura di), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, Stockholm-Göteborg 1990.

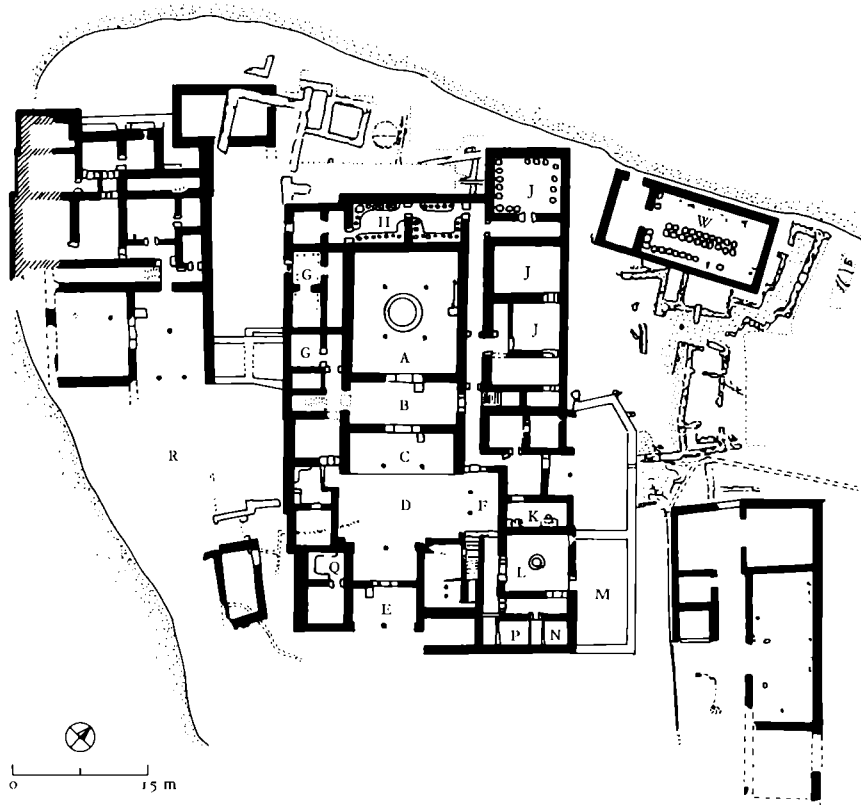
[42] R. HÄGG, *Mycenaean Religion: The Helladic and the Minoan Components*, in A. MORPURGO DAVIES e Y. DUHOUX (a cura di), *Linear B: a 1984 Survey*, Louvain-la-Neuve 1985, pp. 203 sgg.

Figura 9.
La cittadella di Micene. (Secondo Iakovidis).

voluzione dell'architettura palaziale micenea. Sulle macerie del primo palazzo protomiceneo, che era decorato di pitture a fresco, venne edificata, nella seconda metà del XV secolo a. C., una dimora regale composta di un palazzo principale e di una residenza secondaria, entrambi muniti al centro di un *megaron* (fig. 8 [1]). Questo sistema architettonico viene definito elladico: il palazzo principale era attribuito al re, al *wanax*; la residenza secondaria al secondo funzionario, per ordine d'importanza, dello stato, il *lawagetas* dei testi in lineare B[43].

[43] KILIAN, *L'architecture* cit., pp. 209 sgg.

Figura 10.

Pianta del palazzo di Pilo. (Secondo Blegen).

A. *Megaron*; B. *Prodomos*; C. *Prothyron*; D-M-R. Cortili; E. *Propylon*; F. *Stoa*; G. Dispense; H-J-W. Magazzini; K. Bagno; L. Il *megaron* della regina; N. Salotto; P. Servizi; Q. Stanza degli archivi.

Lo sdoppiamento degli edifici caratterizza anche le costruzioni della seconda metà del XIV secolo e, in generale, quelle del XIII secolo a. C.: fu allora che la cultura micenea raggiunse il suo apogeo a Micene (fig. 9), a Tirinto (fig. 8 [2, 3]), a Pilo (fig. 10), ad Atene, Tebe e Orcomeno[44]. Dopo il declino della civiltà minoica e la conquista di Creta da parte dei Micenei, questi ultimi si trovarono a gestire quelle che erano state le rotte commerciali minoiche del Mediterraneo orientale: la via dei Balcani, dunque, perse un po' della sua importanza.

I palazzi micenei erano – come peraltro quelli minoici – centri del potere, della religione, dell'amministrazione, dell'economia e delle forze militari. Al vertice di questa gerarchia troneggiava il re, il *wanax*, responsabile dell'organizzazione del territorio statale: e non solo dal punto di vista politico, ma anche religioso, economico e militare. La posizione del sovrano si riflette anche nel climax architettonico del palazzo, che rappresentava la successione gerarchica delle funzioni organizzative, e che culminava nel *megaron* inteso come cuore dell'intero comples-

[44] *Ibid.*, pp. 205 sgg.; S. E. IAKOVIDIS, *Late Helladic Citadels on Mainland Greece*, Leiden 1983.

Figura 11.
Ricostruzione del *megaron* nel palazzo di Pilo. (Secondo de Jong).

so palaziale (fig. 11)[45]. Il *megaron*, con le sue quattro colonne e il suo focolare centrale, era il luogo di rappresentanza del *wanax*: era qui che si trovava il suo trono. L'importanza del *wanax* veniva accentuata dalla simbologia aristocratica delle decorazioni parietali (scene di caccia e di guerra): a Pilo, il trono del sovrano era affiancato da creature sovrumane (grifoni). Il trono del *megaron* rappresentava anche il centro della religione ufficiale, come mostrano a Pilo non solo il programma figurativo degli affreschi ma anche il canale per le libagioni scavato a diretto contatto del trono[46], e a Micene l'asse di comunicazione che dalla strada delle processioni portava al cosiddetto centro cultuale (fig. 9)[47]. La nuova sistemazione del tumulo A a Micene (fig. 1 [1]), che fu circondato nel corso del XIII secolo a. C. da un recinto circolare con doppia fila di pietre (fig. 12), testimonia di un culto degli antenati del *wanax* collegato a rituali religiosi posti sotto il diretto controllo statale[48]. Queste te-

[45] K. KILIAN, *Zur Funktion der mykenischen Residenzen auf dem griechischen Festland*, in R. HÄGG e N. MARINATOS (a cura di), *The Function of the Minoan Palaces*, Stockholm-Göteborg 1987, pp. 21 sgg.

[46] R. HÄGG, *Pictorial Programmes in the Minoan Palaces and Villas?*, in *L'iconographie minoenne*, supplemento di «Bulletin de Correspondance Hellénique», XI (1985), pp. 216 sg.

[47] G. E. MYLONAS, *Mycenae Rich in Gold*, Athens 1983, pp. 127 sgg.

[48] K. KILIAN, *Zeugnisse mykenischer Kultausübung in Tiryns*, in R. HÄGG e N. MARINATOS (a cura di), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm-Lund 1981, pp. 49, 56.

Figura 12.
Tumulo A di Micene, situazione attuale.

stimonianze archeologiche ci offrono informazioni sostanzialmente piú complete sul ruolo del sovrano e sulle sue pretese ideologiche che non gli scarni testi burocratici delle tavolette in lineare B[49].

Gli archivi palaziali, con i loro sigilli e le loro tavolette d'argilla, ci indicano che i palazzi micenei erano centri amministrativi. I palazzi fungevano da centri di un sistema economico di natura ridistributiva, in cui le merci e le materie prime venivano consegnate sotto il controllo dell'amministrazione. Nei palazzi e nei loro immediati dintorni sorgevano, sempre sotto il controllo regio, ampi magazzini e botteghe in cui si producevano le merci piú diverse: basti pensare alla Casa degli Scudi a Micene (fig. 1 [7]), in cui venivano prodotti intagli d'avorio, vasi di ceramica e di pietra; alla Casa del Mercante d'olio (fig. 1 [8]), in cui si facevano oli profumati; alla Casa delle Sfingi (fig. 1 [9]), in cui, ancora, si intagliava l'avorio. Nella Casa del Mercante d'olio sono state rinvenute alcune tavolette in lineare B dell'amministrazione palaziale, che provano come queste botteghe non fossero indipendenti dal potere del palazzo. La funzione dei palazzi micenei come centri militari si deduce sia da testi su argilla in lineare B, sia dalle fortificazioni ciclopiche che circondano le acropoli micenee sempre di piú a partire dal XIII secolo a. C. e destinate a intimidire i propri sudditi e a impressionare gli eventuali avversari.

I centri palaziali micenei rappresentavano a loro volta il centro di un territorio statale piú ampio. Come si è già accennato, almeno Micene e Pilo sembrano esercitare il loro predominio, e fin dal periodo protomiceneo, su territori che si estendevano oltre i confini diretti delle rispettive regioni. Ma solo nel corso del XIV secolo a. C. i territori statali assunsero, con buone probabilità, il loro assetto definitivo. Fu a quest'epoca che principati e regni piú piccoli vennero integrati, non senza violenza, in unità territoriali piú estese sotto il controllo del potere palaziale. A questo proposito si potrebbe evocare la testimonianza del regno di Pilo, suddiviso, secondo la testimonianza dei testi in lineare B, in una provincia «citeriore» (comprendente Pilo) e una «ulteriore» con una sua propria capitale: è possibile, in effetti, che quest'ultima provincia fosse stata, all'origine, un regno indipendente[50].

Tra i regni micenei, quello di Pilo (nei testi in lineare B: *pu-ro*) ci offre un'idea piú precisa della sua organizzazione grazie alla combinazione di fonti testuali e di reperti archeologici che vi sono stati rinvenuti.

[49] K. KILIAN, *The Emergence of the Wanax Ideology in the Mycenaean Palaces*, in «Oxford Journal of Archaeology», III (1988), pp. 291 sgg.

[50] W.-D. NIEMEIER, *La struttura territoriale della Grecia micenea*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 126 sgg.

Come è già stato detto, Pilo si divideva in due province: quella «citeriore» e quella «ulteriore». Entrambe erano composte di otto distretti, al cui capo c'erano degli ufficiali distrettuali, i *ko-re-te* dei testi in lineare B. Nella figura 13 vediamo un'ipotesi di ricostruzione territoriale del regno di Pilo sulla base della testimonianza dei testi, delle fonti archeologiche e della situazione geografica (corsi d'acqua, orografia): gli abitati piú importanti sono considerati come sottocentri e sedi dei *ko-re-te* locali, mentre si ritiene che le *tholoi* trovate nelle vicinanze siano i loro luoghi di sepoltura.

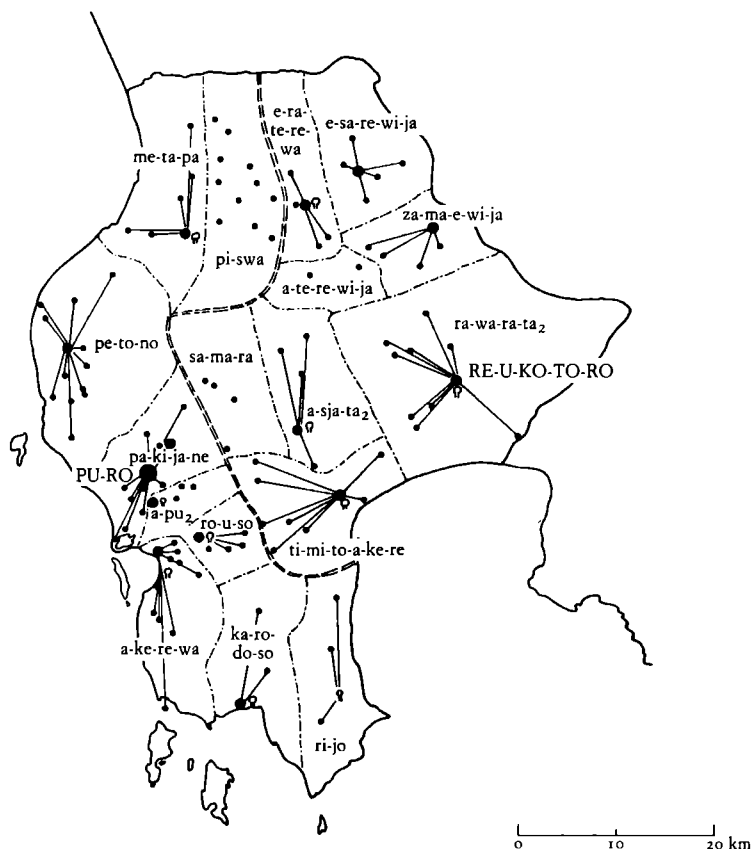
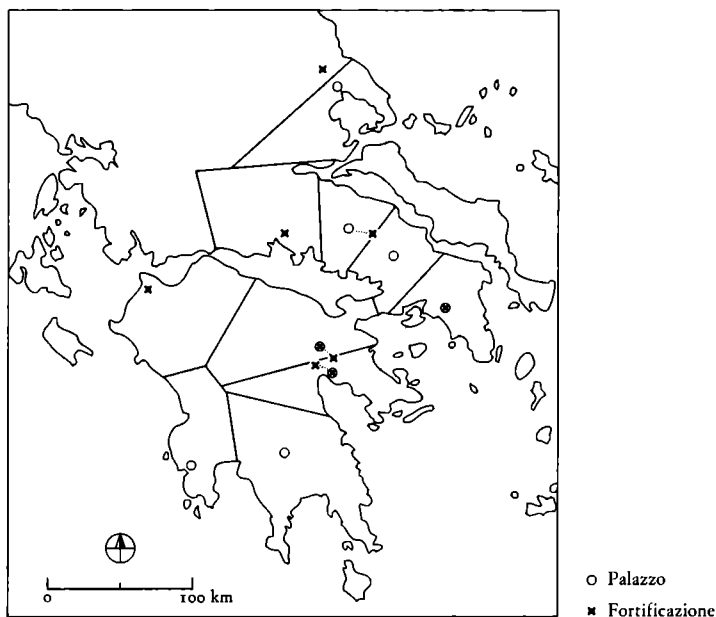
Figura 13.
Ipotesi di ricostruzione della struttura regionale del regno di Pilo in base ai dati filologici e archeologici. (Secondo Niemeier).

Le fonti testuali sulla struttura territoriale degli altri regni micenei sono molto piú lacunose (tale è il caso di Micene, Tirinto e Tebe) o non esistono affatto (Atene, Orcomeno). In altre regioni, come nella Laconia e nell'Acaia, non è stato possibile identificare in maniera precisa il centro palaziale del XIII secolo a. C. Tuttavia siamo in grado di tracciare la carta politica della Grecia micenea di questo periodo con una certa dose di verosimiglianza (e con confini disegnati in maniera schematica: fig. 14). La suddivisione dell'Argolide in due regni, con i rispettivi centri in Micene e Tirinto, si basa su una serie di argomentazioni: innanzitutto, il palazzo e le fortificazioni di Tirinto non sono affatto inferiori, né per ricchezza né per monumentalità, a quelli di Micene; inoltre, come si è già detto, a Tirinto fu costruito, già nella seconda metà del XV secolo a. C., un palazzo fortificato di tipo elladico; infine Tirinto, nel XIII secolo a. C., era sede di un'amministrazione che si serviva della lineare B. Per quanto concerne l'Attica, il palazzo fortificato edificato sull'Acropoli, di cui restano solo i lavori di terrazzamento e una

Figura 14.
Ricostruzione schematica dei regni micenei. (Secondo Renfrew).

o Palazzo
× Fortificazione

parte della cerchia muraria, rappresentava il centro amministrativo della regione nel Tardo Miceneo. Le *tholoi* di Menidi, Maratona e Torico, erette nel corso dei secoli XIV e XIII a. C., sono, nel periodo che ci concerne, piú i luoghi di sepoltura degli ufficiali distrettuali che le prove dell'esistenza di piccoli regni indipendenti. Che la Beozia fosse suddivisa in due regni è suggerito dal fatto che sia Tebe che Orcomeno erano centri palaziali di primaria importanza. Nel corso dei secoli XIV e XIII a. C. Tebe si presentava come un insediamento fortificato munito di palazzo, la cui amministrazione era abituata a lavorare con sigilli d'argilla e tavolette redatte in lineare B. A Orcomeno, invece, non sono stati finora rinvenuti né sigilli né tavolette; ma i resti di un palazzo decorato a fresco e una *tholos* monumentale, il cosiddetto Tesoro di Minia, trovano un parallelo, per la monumentalità e la ricchezza architettonica, solo nel cosiddetto Tesoro di Atreo (fig. 1 [11]), la piú grande e la piú completa tomba signorile di Micene. La fortezza di Gla, non molto lontana da Orcomeno, si differenzia per diverse ragioni dagli altri borghi palaziali micenei ed è da ritenere piuttosto un centro amministrativo di secondaria importanza, il cui compito era innanzitutto di proteggere gli impianti di drenaggio nel bacino del lago Copaide. Tali impianti rappresentavano un vero e proprio capolavoro dell'edilizia idraulica[51] e dimostrano le capacità tecniche dell'organizzazione palaziale micenea, alla stregua del sistema viario di cui resta qualche traccia nei dintorni di Micene (fig. 15) e in Messenia.

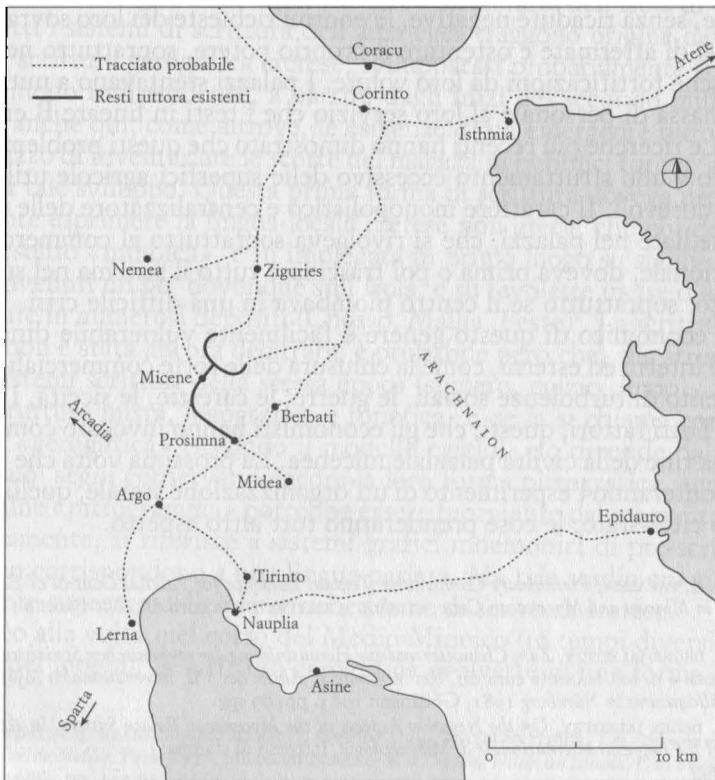
Non c'è dubbio che i prodotti delle botteghe palaziali micenee fossero apprezzati anche fuori dai confini della Grecia: soprattutto la ceramica, che mostra, nell'uniformità del suo stile tipica dei secoli XIV e XIII a. C., i segni di una koinè figurativa micenea coniata dalle stesse botteghe. Le ceramiche locali si presentano infatti come imitazioni piú o meno riuscite dei raffinati prodotti dei palazzi. Lo stesso vale anche per gli oggetti metallici e per gli altri beni di lusso, come gli intagli d'avorio. La loro diffusione e i testi in lineare B dimostrano che le materie prime erano importate dall'amministrazione centrale e che venivano lavorate sotto la sua sorveglianza. Sembra che anche il commercio fosse monopolio dei centri palaziali.

Nessuno può mettere in dubbio le grandi conquiste culturali della civiltà micenea e il suo importante contributo alla storia culturale della

[51] J. KNAUSS, B. HEINRICH e H. KALCYK, *Kopais 1: Die Wasserbauten der Minyer in der Kopais – die älteste Flussregulierung Europas*, München 1984; J. KNAUSS, *Kopais 2: Die Melioration des Kopaisbeckens durch die Minyer im 2. Jt. v. Chr.*, München 1987; ID., *Kopais 3: Wasserbau und Geschichte, Minysche Epoche - Bayerische Zeit*, München 1990.

Grecia. Per i Greci di età storica quel periodo, che noi chiamiamo miceneo dal nome del suo primo centro riscoperto, era l'età degli eroi. Anche i miti riflettono questa concezione: i loro drammatici avvenimenti si svolgono nelle residenze dei primi palazzi micenei[52]. Inoltre, le descrizioni geografiche di Omero, e soprattutto il catalogo delle navi dell'*Iliade*, testimoniano in maniera chiara, malgrado tutte le trasformazioni intervenute dai tempi della prima civiltà micenea, della grandezza di quei regni che, ai tempi del poeta, non trovavano riscontro[53].

[52] M. P. NILSSON, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932.
[53] NIEMEIER, *La struttura* cit., pp. 141 sgg.

Figura 15.
Organizzazione stradale micenea dell'Argolide-Corinzia. (Secondo Taylour).

Il sistema palaziale minoico fu senz'altro esemplare per i complessi palaziali micenei. Ma i territori soggetti ai centri minoici erano piú ridotti, e il controllo amministrativo dei palazzi risultava meno centralizzato[54]. Conviene dunque, oltre all'organizzazione dei palazzi minoici, evocare come modelli anche le burocrazie centralizzate del Vicino Oriente: di fatto il sistema palaziale miceneo presenta moltissimi tratti in comune con i regni contemporanei dell'Asia Minore[55]. L'organizzazione palaziale dei regni micenei, inoltre, fu il primo esperimento greco di una politica espansionistica ad ampio raggio[56]. L'esperimento si rivelò relativamente breve e finí intorno al 1200 a. C. con la caduta dei palazzi e la conseguente scomparsa della lineare B impiegata nell'amministrazione. Da allora i Greci rimasero per diversi secoli senza scrittura.

Poco importa quali tra le teorie avanzate sul declino della civiltà micenea siano esatte, poiché è stato giustamente notato che furono aspetti negativi interni a determinare la fine di quella grande civiltà[57].

I regni facenti capo ai palazzi micenei erano troppo piccoli per sostenere, senza ricadute negative, le enormi richieste dei loro sovrani desiderosi di affermare e ostentare il proprio potere, soprattutto nelle gigantesche fortificazioni da loro volute. I palazzi stentavano a nutrire la gran massa di personale al loro servizio che i testi in lineare B enumerano. Le ricerche piú recenti hanno dimostrato che questi problemi condussero a uno sfruttamento eccessivo delle superfici agricole utili, con danni durevoli. Il carattere monopolistico e centralizzatore delle signorie insediate nei palazzi, che si rivolgeva soprattutto al commercio internazionale, doveva prima o poi trascinare tutto il sistema nel suo fallimento, soprattutto se il centro piombava in una difficile crisi. Un sistema economico di questo genere è facilmente vulnerabile dinanzi a fattori interni ed esterni, come la chiusura delle rotte commerciali, il sopravvento di turbolenze sociali, le guerre, le carestie, le siccità, i terremoti. Tutti fattori, questi, che gli economisti hanno invocato come causa della fine della civiltà palaziale micenea. La prossima volta che i Greci affronteranno l'esperimento di un'organizzazione statale, quella della *polis* o città-stato, le cose prenderanno tutt'altro aspetto.

[54] T. G. PALAIMA, *Preliminary Comparative Textual Evidence for Palatial Control of Economic Activity in Minoan and Mycenaean Crete*, in HÄGG e MARINATOS (a cura di), *The Function* cit., pp. 301 sgg.

[55] S. DEGER-JALKOTZY, *Zum Charakter und zur Herausbildung der mykenischen Sozialstruktur*, in A. HEUBECK e G. NEUMANN (a cura di), *Res Mycenaeae. Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg 1981*, Göttingen 1983, pp. 89 sgg.

[56] S. DEGER-JALKOTZY, *On the Negative Aspects of the Mycenaean Palace System*, in *Atti e memorie del II Congresso internazionale di Miceneologia*, in corso di stampa.

[57] *Ibid.*

ALEXANDER UCHITEL

Preistoria del greco e archivi di palazzo

1. *La struttura e il posto della lineare B rispetto alle altre scritture egee.*

La piú antica forma della lingua greca è stata registrata in una scrittura che, originariamente, non era destinata a questa lingua, ma che, al pari della scrittura alfabetica piú tarda, era ripresa da quella di un altro popolo. Tale scrittura, impiegata nella Grecia micenea nel XIII secolo a. C., viene definita convenzionalmente «lineare B» e appartiene alla cosiddetta «famiglia delle scritture egee», originaria dell'isola di Creta.

Tutti i sistemi di scrittura dell'area egea traggono origine dalla piú antica scrittura geroglifica cretese, sviluppatasi probabilmente sull'isola, in modo indipendente, a partire dagli inizi del secondo millennio a. C.: anche qui, come altrove, le esigenze di un'emergente burocrazia di palazzo di inventariare le scorte dei magazzini pubblici furono alla radice di tale sviluppo. Questa prima forma di scrittura doveva presumibilmente esprimere la lingua locale cretese non greca, che noi definiamo di solito «minoica», e fu impiegata in primo luogo su sigilli in pietra, rinvenuti un po' dovunque sull'isola, e su tavolette incise d'argilla, ritrovate in numerosi depositi (Cnosso, Mallia, Festo)[1]. La scrittura minoica non è stata ancora decifrata: è probabile però che, alla stregua di altri sistemi scrittorî della stessa epoca (sumero, egizio, luvio), avesse una struttura mista, logografica e fonetica. E se la si chiama comunemente «geroglifica» (secondo il modello egizio), ciò dipende dal fatto che i suoi segni conservano ancora la loro forma pittografica, anche se il termine «pittogramma» potrebbe essere fuorviante dal momento che, propriamente, si riferisce a sistemi grafici mnemonici di pre-scrittura che non corrispondono a una lingua parlata. Ma tale stadio era già ampiamente superato dalle piú antiche forme di scrittura cretese.

Poco alla volta, nel corso del Medio Minoico (in tempi diversi a seconda dei luoghi), la scrittura geroglifica evolvette in una forma corsi-

[1] Corpus: A. J. EVANS, *Scripta Minoa*, I, Oxford 1909; F. CHAPOUTHIER, *Les écritures minoennes au palais de Mallia*, Paris 1930; piú recentemente: W. C. BRICE, *Notes on Linear A*, in «Kadmos», XXVII (1988), pp. 155-65.

va, conosciuta come «lineare A». Molto probabilmente non erano cambiati né la lingua né il sistema di scrittura, ma la forma pittografica dei segni si era trasformata in piú astratti caratteri «lineari». Tuttavia, il rapporto tra la scrittura geroglifica e la lineare A non è affatto chiaro. La transizione da una scrittura all'altra non corrisponde né al graduale sviluppo dei caratteri cuneiformi dal piú antico sistema pittografico sumero, poiché geroglifici e forme lineari si trovarono a convivere per un certo arco di tempo, perlomeno a Mallia[2], né alla forma ieratica del geroglifico impiegato dagli Egizi per la scrittura su papiro, visto che a Creta entrambe le forme di scrittura vennero usate per gli stessi fini[3].

Tutte le iscrizioni in lineare A si suddividono in due grandi categorie: testi d'archivio di natura economica, scritti su tavolette d'argilla, e iscrizioni votive su tavole da libagione in pietra[4]. Queste ultime sono, tra l'altro, le uniche testimonianze di una scrittura egea impiegata in iscrizioni monumentali. Il piú importante archivio di testi in lineare A fu scoperto a Hagia Triada, vicino a Festo (si tratta di 150 tavolette). Depositi piú piccoli provengono dai piú importanti centri palaziali minoici: Zakro, Festo, Cnosso, Mallia, Chania. Una gran quantità di *bullae* minoiche in argilla non iscritte, utilizzate per sigillare i rotoli in pergamena, attesta che tale scrittura veniva utilizzata anche su materiale deperibile.

La decifrazione della lineare B ha consentito la lettura di testi in lineare A, visto che il repertorio di segni in entrambe le scritture è pressoché identico, ma l'identificazione della lingua minoica resta ancora oggetto di controversia. Secondo il piú recente (e piú convincente) tentativo di interpretazione compiuto da M. Finkelberg[5], basato soprattutto sull'analisi delle iscrizioni presenti sulle tavole da libagione, il minoico occuperebbe un posto intermedio tra il luvio e il licio: lingue, queste, appartenenti al gruppo anatolico della famiglia indoeuropea.

Come altri aspetti della cultura minoica, la lineare A si diffuse verso nord, nelle Cicladi e sul continente greco, e verso est, nell'isola di Cipro e sulla costa siriaca. Nella sua diffusione verso nord, la scrittura minoica venne adattata alla lingua greca: nacque cosí la lineare B[6]. Non si

[2] Cfr. ID., *Notes on Linear A*, ivi, XXII (1983), pp. 81-106.

[3] J. T. HOOKER, *Early Balkan 'Scripts' and the Ancestry of Linear A*, ivi, XXXI (1992), pp. 97-112.

[4] Corpus: L. GODART e J.-P. OLIVIER, *Recueil des inscriptions en linéaire A*, I-V, Paris 1976.

[5] M. FINKELBERG, *Minoan Inscriptions on Libation Vessels*, in «Minos», XXV-XXVI (1990-91), pp. 43-85.

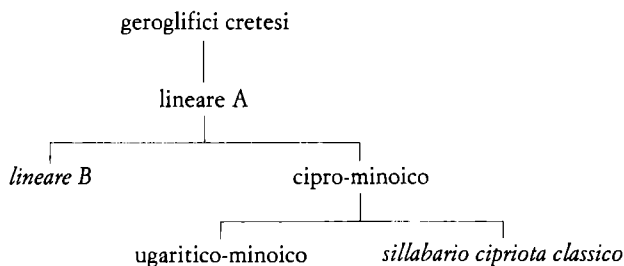
[6] J. T. HOOKER, *The Origin of the Linear B Script*, supplemento di «Minos», Salamanca 1979; Y. DUHOUX, *Mycénien et écriture grecque*, in A. MORPURGO DAVIES e Y. DUHOUX (a cura di), *Linear B: a 1984 Survey*, Louvain-la-Neuve 1988, pp. 7-74.

è ancora stabilito se questo adattamento abbia avuto luogo a Creta o sul continente; tuttavia, dopo la scoperta a Chania – in un contesto archeologico di XIII secolo a. C. – di alcune tavolette in lineare B, una delle quali redatta da uno scriba che aveva lavorato anche a Cnosso, il ramo cretese della lineare B ha perso il suo primato cronologico, poiché l'archivio di Cnosso non può piú essere datato al XV secolo a. C.[7]. Questo non significa, naturalmente, che la lineare B non sia stata creata a Creta dopo la presa dell'isola da parte di popolazioni greche, o che non sia esistita anche molto prima del XIII secolo a. C. La lineare B venne decifrata nel 1952 da Michael Ventris, che utilizzò l'ingegnosa tecnica della «griglia», in cui i segni sillabici aventi una vocale e una consonante in comune erano disposti in colonne verticali e orizzontali. A questo

[7] E. HALLAGER, M. VLASAKIS e B. P. HALLAGER, *New Linear B Tablets from Khania*, in «Kadmos», XXXI (1992), pp. 61-87.

Figura 1.
Località della regione egea in cui si sono rinvenute iscrizioni in lineare B.

punto, le letture fonetiche vennero fornite da quei toponimi cretesi che erano sopravvissuti nella Grecia di età classica (Cnosso, Amniso, Tilisso e Cidonia)[8].

Nella sua diffusione verso est la lineare A si impiantò nella città cipriota di Enkomi, in cui venne adattata a una qualche lingua locale conosciuta come «cipro-minoico». I piú antichi documenti rinvenuti redatti in scrittura cipro-minoica risalgono al XV secolo a. C., i piú recenti al XII[9]. Due importanti cambiamenti sopravvennero nel ramo cipriota delle scritture egee: essa divenne prettamente sillabica e cominciò ad essere impiegata per scopi non economici (probabilmente lettere). I mercanti e i coloni ciprioti introdussero la loro scrittura nella città di Ugarit, sulla costa siriaca, dove venne presumibilmente utilizzata anche per la locale lingua semitica: da qui la sua denominazione di ugaritico-minoica[10]. Infine, tra il VI e il III secolo a. C., il sillabario cipriota classico veniva ancora impiegato a Cipro insieme all'alfabeto greco in iscrizioni, pubbliche e private, nel dialetto greco del luogo e in lingua cipro-minoica[11]. Quest'ultima forma della scrittura egea fu la prima ad essere decifrata, nel 1870, dall'assiriologo George Smith. L'intera famiglia delle scritture egee può dunque essere rappresentata nel seguente schema (le scritture utilizzate per la lingua greca sono in corsivo):

La lineare B ereditò dalla lineare A la sua struttura di base, anche se si verificò qualche cambiamento formale minimo. Una delle piú evidenti innovazioni fu l'articolazione dei testi per linee orizzontali. Gli ideogrammi funzionano in maniera diversa nelle due scritture: mentre nella lineare A costituiscono di solito una parte dell'intestazione, nella lineare B sono ripetuti a ogni linea prima dei numeri. Il sistema numeri-

[8] J. CHADWICK, *The Decipherment of Linear B*, Cambridge 1958 [trad. it. Torino 1959].

[9] E. MASSON, *Cyprominoica*, Göteborg 1974.

[10] O. MASSON, *Documents chypro-minoens de Ras Shamra*, in C. F. A. SCHAEFFER (a cura di), *Ugaritica*, VI, Paris 1969, pp. 50-52.

[11] O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1961.

co è sostanzialmente lo stesso in entrambe le scritture, ma la lineare A impiega un complicato sistema di numeri frazionari (simile a quello degli Egizi), che venne sostituito, nella lineare B, da unità frazionarie di pesi e di misure (pratica affine a quella mesopotamica).

In quanto scrittura tipica dell'età del Bronzo, la lineare B combina, dal punto di vista *funzionale*, quattro tipi di segni: segni fonetici, ideogrammi, determinativi e complementi fonetici; ma dal punto di vista *grafico* la distinzione sussiste solo tra segni fonetici e ideogrammi. La maggior parte degli ideogrammi conserva la sua forma pittografica, ed era facilmente identificabile anche prima che la scrittura fosse decifrata. Quando il significato dell'ideogramma è conosciuto, viene rappresentato – nella traslitterazione convenzionale – da una parola latina in lettere maiuscole (qualche volta in forma abbreviata): VIR per «uomo», MUL (abbreviazione di *mulier*) per «donna», e cosí via. Se invece l'identificazione è incerta, l'ideogramma è traslitterato come un numero accompagnato da un asterisco. Quando una stessa parola è scritta due volte, come segno fonetico e come ideogramma, quest'ultimo non deve essere letto, ma funziona in tal caso come determinativo. Per esempio:

i-qo EQU^{F} 5 EQU^{M} 4 *po-ro* EQU...
[cavalli FEMMINA 5, STALLONI 4, puledri CAVALLI...][12].

Nella prima e nell'ultima parola il segno EQU (abbreviazione di *equus*) serve da determinativo, mentre nella seconda ha la funzione di ideogramma. E poiché spesso gli ideogrammi non rappresentano parole precise, ma piuttosto l'intero campo semantico, sono spesso integrati dal complemento fonetico, un segno fonetico che fornisce la prima sillaba della parola specifica sottesa all'ideogramma: *tu* MUL per θυγάτηρ, «figlia». I complementi fonetici possono essere scritti non solo prima dell'ideogramma, ma anche al suo interno: SUS+*SI* per σίαλος, «maiale da ingrasso»; SUS+*KA* per κάπρος, «cinghiale». Alcuni segni fonetici possono essere impiegati come ideogrammi e rappresentano, in questo caso, la prima sillaba della parola (*ZE* per ζεῦγος, «coppia»; *MO* per μόνος, «solo») o la parola intera scritta come una legatura (*ME*+*RI*, per μέλι, «miele»; *A*+*RE*+*PA*, per ἄλειφαρ, «unguento»): questi ultimi possono essere considerati come «pseudoideogrammi». È degno di nota che alcuni segni fonetici che servono da ideogrammi esprimono parole minoiche e non greche: *NI*, per «fichi», è la prima sillaba del termine minoico νικύλεον, e non di quello greco σῦκον.

[12] KN Ca 895.1.

Figura 2.
Ideogrammi della lineare B.

*100 UOMO (VIR)	*121 ORZO (HORDEUM)	*145 LANA (LANA)
*102 DONNA (MULIER)	*122 OLIVA (OLIVA)	*151 CORNO (CORNU)
*104 CERVO (CERVUS)	*125 CIPERO (CYPEROS)	*153
*105 CAVALLO (EQUUS)	*129 FARINA (FARINA)	*155 RECIPIENTE
*106[f] PECORA (OVIS[f])	*130 OLIO (OLEUM)	*158
*106[m] ARIETE (OVIS[m])	*131 VINO (VINUM)	*159 STOFFA (TELA)
*107 CAPRONE (CAPER)	*140 BRONZO (AES)	*162 CORSALETTO (TUNICA)
*108 MAIALE (SUS)	*141 ORO (AURUM)	*164
*109 BUE (BOS)	*142	*167
*120 FRUMENTO (GRANUM)	*144 CROCO (CROCUS)	*168

*173 LUNA (LUNA)	*209 ANFORA	*230 LANCIA (HASTA)
*200 CASSERUOLA	*212 VASO PER L'ACQUA	*231 FRECCIA (SAGITTA)
*201 TRIPODE	*213 PIATTO	*232
*202 VASO	*214 CONTENITORE	*233 PUGNALE (PUGIO)
*203 ORCIO PER IL VINO	*215 COPPA A DUE MANICI	*240 COCCHIO CON RUOTE (BIGAE)
*204 BROCCA	*216 COPPA	*241 COCCHIO SENZA RUOTE (CURRUS)
*205 BOCCALE	*218 COPPA A UN MANICO	*242 INTELAIATURA DI COCCHIO (CAPSUS)
*206 IDRIA	*227 RHYTON	*243 RUOTA (ROTA)
*207 TRIPODE, ANFORA	*228 TEGAME	*254 GIAVELLOTTO (JACLUM)
*208 CIOTOLA	*229 MESTOLO	*257

Figura 3.
I segni fonetici del sillabario della lineare B.

*08 a	*38 e	*28 i	*61 o	*10 u	*25 a_2	*43 ai	*85 au	*18	*83
*01 da	*45 de	*07 di	*14 do	*51 du	*71 dwe	*90 dwo		*19	*86
*57 ja	*46 je		*36 jo					*22	*89
*77 ka	*44 ke	*67 ki	*70 ko	*81 ku				*34	
*80 ma	*13 me	*73 mi	*15 mo	*23 mu				*35	
*06 na	*24 ne	*30 ni	*52 no	*55 nu	*48 nwa			*47	
*03 pa	*72 pe	*39 pi	*11 po	*50 pu	*29 pu_2	*62 pte		*49	
*16 qa	*78 qe	*21 qi	*32 qo					*56	
*60 ra	*27 re	*53 ri	*02 ro	*26 ru	*76 ra_2	*33 ra_3	*68 ro_2	*63	
*31 sa	*09 se	*41 si	*12 so	*58 su				*64	
*59 ta	*04 te	*37 ti	*05 to	*69 tu	*66 ta_2	*87 twe	*91 two	*65	
*54 wa	*75 we	*40 wi	*42 wo					*79	
*17 za	*74 ze		*20 zo					*82	

I segni fonetici della lineare B sono tutti sillabici ed esprimono sempre sillabe aperte di tre soli tipi: vocale pura (V), consonante e vocale (CV), molto raramente una doppia consonante con vocale (CCV): in questo caso la seconda consonante è quasi sempre (se si esclude il segno corrispondente a *pte*) la semivocale *w* o *j*. Tale sistema di scrittura è particolarmente poco adatto al greco, vista la sua incapacità di esprimere le consonanti finali o i gruppi di consonanti che sono cosí frequenti in questa lingua. Ma tali difficoltà vengono aggirate grazie all'aiuto di numerosi espedienti artificiali: le consonanti finali non vengono scritte affatto, al pari di *l*, *m*, *n*, *r* e *s* a fine sillaba in qualunque posizione all'interno della parola; negli altri casi di gruppi consonantici vengono inserite delle vocali «mute», prese normalmente in prestito dalla sillaba successiva.

Numerose altre caratteristiche dimostrano che questa scrittura si adatta solo sommariamente alla lingua che dovrebbe esprimere: le consonanti sorde, sonore e aspirate non vengono distinte (all'infuori delle serie sillabiche che cominciano con *d*); lo stesso vale per l'indistinzione tra *r* e *l* (i gruppi sillabici in cui appaiono vengono convenzionalmente traslitterati come *r*+V) e tra vocali lunghe e brevi; viene generalmente ignorata la *i* finale nei dittonghi (tranne il dittongo *ai*), come pure l'aspirazione all'inizio della parola (con la sola eccezione di *ha*). Tutte queste ambiguità ereditate dalla lineare A creano seri problemi all'identificazione delle parole greche e delle loro forme grammaticali: alcuni studiosi si sono addirittura spinti a negare la validità della decifrazione stessa[13]. In realtà, la lineare B non è piú ambigua di altri sistemi di scrittura ad essa contemporanei: si pensi a quello egizio, in cui le vocali sono completamente ignorate, o a quello accadico, preso dai Sumeri e perciò inadatto alla fonetica semitica.

2. *Il dialetto miceneo e il suo posto tra gli altri dialetti greci.*

I documenti redatti in lineare B risultano di circa cinque secoli piú antichi delle prime iscrizioni alfabetiche greche, e presentano dunque uno stadio della lingua molto arcaico, anche se non si tratta di quell'ipotetico «protogreco» che si sarebbe in seguito diversificato nei diversi dialetti. Il dialetto attestato in questi reperti è il cosiddetto «greco miceneo», che appartiene senz'ombra di dubbio al greco orientale e presenta notevoli affinità con il dialetto arcadico-cipriota.

[13] S. LEVIN, *The Linear B Decipherment Controversy Re-examined*, New York 1964.

Pure, il dialetto miceneo conserva diversi tratti distintivi, inesistenti in altri dialetti, che il greco ha ereditato dal comune passato indoeuropeo. La caratteristica piú arcaica della fonologia micenea è la sopravvivenza delle labiovelari[14]. L'esistenza di tali suoni (g^w, k^w, kh^w) nella lingua greca antica può solo essere dedotta dalla comparazione con altre lingue indoeuropee: in tutti i dialetti greci di età storica, infatti, le labiovelari si erano già divise in dentali (*d*, *t*, *th*), labiali (*b*, *p*, *ph*) e velari (*g*, *k*, *kh*), a seconda del contesto fonetico. La lineare B, invece, presenta gruppi sillabici speciali con labiovelare iniziale convenzionalmente traslitterata come *q*. Perciò, la copula enclitica greca -τε è scritta in lineare B come *-qe* (confronta il latino *-que*), τετρα- («quattro» nei composti) appare come *qe-to-ro-* (latino *quattuor*), βοῦς («bue») come *qo-o* (inglese *cow*), ἵππος («cavallo») come *i-qo* (latino *equus*), Μόψος come *mo-qo-so* (nell'iscrizione bilingue di Kara-Tepe questo nome appare in luvio come *mu-ka-sa* e in fenicio come *mpš*) e ξίφεε (duale di ξίφος, «spada») come *qi-si-pe-e*. Qualche volta gli scribi sembrano incerti sulla pronuncia effettiva di questi suoni, per esempio: *ra-qi-ti-ra*$_2$ o *ra-pi-ti-ra*$_2$ per ῥάπτιραι («sarte»).

Meno certa è la sopravvivenza delle consonanti palatalizzate (k^Y, g^Y, d^Y) nel dialetto miceneo[15]. La lineare B possiede una speciale serie sillabica traslitterata convenzionalmente come *z*, che compare non solo in quei casi in cui le occlusive palatalizzate hanno dato luogo a *zeta* nel greco storico (*me-zo-e* per μείζο(ν)ες, «piú grandi»; *to-pe-za* per τράπεζα, «tavola»), ma anche in casi quali *ka-zo-e* per κακίο(ν)ες, «peggiori»; *su-za* per σῦκα, «fichi»; *za-we-te* per σῆτες, «quest'anno». È difficile stabilire se la lineare B avesse dei segni particolari per le occlusive palatalizzate, o se la trasformazione in *z* fosse già compiuta nel dialetto miceneo.

Un'altra caratteristica molto antica è probabilmente sopravvissuta nella sintassi micenea. La natura dei testi in lineare B, che consistono quasi tutti in liste varie e registrazioni di transazioni economiche, è la causa della scarsità dei nostri dati sulla sintassi micenea. Tuttavia, quasi tutti quei rari casi in cui si sono conservate frasi intere (si tratta solitamente di titoli) cominciano con la particella introduttiva *o-* o *jo-*. È possibile inoltre che nel testo un nuovo paragrafo venga introdotto da una catena di particelle costruite come estensioni dell'*o-* introduttivo:

[14] M. LEJEUNE, *La phonologie: l'exemple des labiovélaires*, in «Studi micenei ed egeo-anatolici», XX (1979), pp. 53-68.

[15] M. O. PETRUŠEVSKI, *Revision de la translittération des syllabogrammes *17 (za), *20 (zo), *74 (zu?)*, in E. RISCH e H. MÜHLESTEIN (a cura di), *Colloquium Mycenaeum*, Neuchâtel 1979, pp. 265-95.

o-a$_2$, *o-da-a*$_2$ (< *o-d(e)-a*$_2$), *o-de-qa-a*$_2$ (< *o-de-q(e)-a*$_2$). Niente del genere sembra esistere nel greco piú tardo. Di tutte le lingue indoeuropee, solo quelle del ceppo anatolico conservano una struttura sintattica in cui ogni frase deve cominciare con una serie di enclitiche attaccate alla prima parola della frase o a una particolare particella introduttiva (*nu-* in ittita, *a-* in luvio, *se-* in licio). La testimonianza della lineare B ci permette di considerare la possibilità che nel secondo millennio a. C. esistesse una struttura sintattica affine anche nel greco miceneo[16].

Altri arcaismi attestati nel greco miceneo trovano paralleli in almeno uno dei dialetti greci piú recenti. Il digamma, la lettera arcaica che esprimeva il suono *w*, era scomparso in epoca classica dai dialetti ionici, ma sopravviveva nel dorico e nell'eolico. Nel greco miceneo lo si ritrova là dove ce l'aspetteremmo: *wo-no* per οἶνος, «vino»; *ne-wo* per νέος, «nuovo»; *we-ko* per ἔργον, «lavoro» (inglese *work*); ma un testo proveniente da Pilo[17] mostra una frequente caduta del digamma nelle parole in cui di solito compare: *a-na-ka-te*, e non *wa-na-ka-te*, per *ἀνάκτει, «al signore» (dativo singolare); *e-ke-ra-ne* al posto di *e-ke-ra*$_2$*-wo-ne* per *Ἐχελαόνει, «a Echelao» (dativo).

Alcune particolarità grammaticali del greco miceneo sono comuni al dialetto omerico: il genitivo singolare dei temi in *-o* finisce in *-o-jo* (*te-o-jo*, «del dio»), l'ablativo strumentale in *-pi* (omerico -φι); la distinzione tra forme con e senza aumento dei tempi storici (*a-pe-do-ke* per ἀπέδωκε e *a-pu-do-ke* per *ἀπύδωκε, «egli diede», entrambe forme dell'aoristo). Va comunque ricordato che nel greco miceneo è anche presente la terminazione in *-o* del genitivo singolare (*te-o do-e-ro*, «schiavo del dio» a Cnosso, ma *te-o-jo do-e-ro* a Pilo); la desinenza *-pi* è limitata al plurale dei temi in *-a* (*a-ni-ja-pi*, «con le redini») e in consonante (*qe-to-ro-po-pi*, «con quadrupedi»); e una forma con aumento è attestata una sola volta (nell'esempio citato in precedenza).

Non sono gli arcaismi esaminati finora a determinare un'affinità tra dialetti greci e miceneo, ma le innovazioni linguistiche attestate già in una fase cosí antica. Cosí, l'originaria uscita in -τι del greco arcaico, per esempio, sussiste nei dialetti dell'area occidentale, ma si trasforma in -σι in quelli orientali. Poiché questa trasformazione era già avvenuta nel miceneo (*di-do-si*, «dànno»; *do-so-si*, «daranno»; *e-ko-si*, «hanno»; *pa-si*, «dice»), esso dovrebbe essere classificato tra i dialetti orientali. E all'interno di questa famiglia il miceneo condivide con il gruppo eolico-

[16] F. BADER, *Particules d'énumération mycéniennes*, in «Minos», XV (1974), pp. 164-94.
[17] PY Un 219.

arcadico l'evoluzione dell'originario *r* sillabico in *or* (*to-pe-za* per *τόρπεζα) o *ro* (*qe-to-ro* per *τετρο-), mentre l'esito ionico-attico è *ra* (τράπεζα, τετρα-). Determinare con maggior precisione le affinità del miceneo con gli altri dialetti greci è una questione molto piú spinosa: le testimonianze, infatti, risultano ambigue. Da una parte il miceneo presenta tratti caratteristici tipici dell'arcadico-cipriota, come le uscite in -τοι/-ντοι della terza persona medio-passiva (-ται/-νται negli altri dialetti greci: *e-u-ke-to*, «[ella] chiede», *di-do-to*, «sono dati»); dall'altra, invece, vi sono patronimici e aggettivi etnici o di altro tipo in *-i-jo* (*e-te-wo-ke-re-we-i-jo*, «figlio di Eteocle»; *ko-no-si-jo*, «abitanti di Cnosso»; *wi-ri-ni-jo*, «fatto di cuoio») che si ritrovano solo nei dialetti eolici. Non c'è però da meravigliarsi se una lacuna di circa cinquecento anni di testimonianze scritte ci impedisce di identificare il greco miceneo con uno specifico dialetto greco piú tardo. Va notato che l'ultima delle caratteristiche evidenziate non è da considerare come un'innovazione, per cui si può presumere che quell'antica forma di aggettivo durante l'età del Bronzo fosse molto piú diffusa, e che sia poi sopravvissuta solo nell'eolico[18].

Infine, ci sono alcuni segni della lineare B che possono essere interpretati come prova dell'esistenza di differenze dialettali in seno allo stesso miceneo. La parola «seme», per esempio, viene scritta di solito come *pe-mo*, che dovrebbe corrispondere a *σπέρμο; ma in alcuni casi si trova *pe-ma*, che è l'esatto equivalente del greco σπέρμα. Il dativo-locativo del nome del dio Posidone presenta due forme alternative, *po-se-da-o-ne* e *po-se-da-o-ni*: la prima trascrizione corrisponde all'antica uscita indoeuropea in *-ei*, la seconda a quella greca in -ι. Le forme piú antiche, e anche piú comuni, si definiscono solitamente «miceneo normale»; quelle posteriori, piú rare, «miceneo speciale»[19].

3. *Gli archivi micenei.*

Tutte le iscrizioni in lineare B erano dipinte sulla superficie di vasi di ceramica o incise su tavolette d'argilla con uno stilo. Questi due tipi di iscrizioni non sono tra loro connessi. Vasi, interi o in stato frammentario, sono stati rinvenuti in numerosi siti archeologici di Creta (Cnosso, Mamelouko, Chania, Armenoi, Mallia) e sulla terraferma

[18] Y. DUHOUX, *Introduction aux dialectes grecs anciens*, Louvain-la-Neuve 1983, pp. 31-53; A. MORPURGO DAVIES, *Mycenaean and Greek Language*, in MORPURGO DAVIES e DUHOUX (a cura di), *Linear B* cit., pp. 75-125.

[19] E. RISCH, *Les différences dialectales dans le mycénien*, in L. R. PALMER e J. CHADWICK (a cura di), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, Cambridge 1966, pp. 451-58.

(Pilo, Micene, Tirinto, Eleusi, Creusi, Orcomeno, Tebe, Gla). Per quanto l'area di diffusione di questi vasi sia piuttosto estesa, tutti sono stati prodotti a Creta, come si può stabilire dai toponimi cretesi menzionati nelle iscrizioni stesse[20]. Le tavolette d'argilla, invece, sono strettamente collegate con il luogo di ritrovamento: costituiscono, infatti, i cosiddetti archivi, le vestigia dell'attività burocratica della locale amministrazione palaziale.

Il piú imponente archivio e il primo ad essere scoperto (1901) fu quello di Cnosso, nel complesso architettonico del cosiddetto Palazzo di Minosse. Purtroppo, questo archivio ci è giunto in uno stato estremamente frammentario. Un lavoro minuzioso di ricostruzione testuale a partire dai numerosi ed esigui frammenti pervenutici è stato ininterrottamente portato avanti dai tempi della scoperta dell'archivio ai giorni nostri, ed è lungi dall'essere finito. A rendere la questione ancora piú complicata ha contribuito il rinvenimento – avvenuto nel 1984 nel Museo di Iraklion – di 5000 nuovi frammenti in precedenza sconosciuti. La quinta edizione delle *Knossos Tablets*[21] riporta ora circa 8500 fra testi e frammenti: il numero complessivo di tavolette originali complete era, naturalmente, di molto inferiore.

Una lunga e aspra controversia ha investito a lungo la datazione dell'archivio di Cnosso. Lo scopritore dell'archivio, Sir Arthur Evans, l'aveva datato al 1400 a. C. circa. Questa data fu tra le ragioni della sorpresa generale che fece seguito alla decifrazione della lineare B per opera di Ventris, a causa della supposta presenza greca nella Creta minoica a una data cosí alta. Si creava, inoltre, una lacuna di due secoli tra l'archivio di Cnosso e i testi in lineare B rinvenuti sulla terraferma, che risalivano al XIII secolo a. C. Nel 1961 Leonard Palmer cercò di confutare la cronologia proposta da Evans e avanzò l'ipotesi, soprattutto sulla base di considerazioni paleografiche e filologiche, che l'archivio di Cnosso fosse contemporaneo, o addirittura posteriore, a quelli del continente[22]. Le sue teorie, tuttavia, furono respinte dalla maggior parte degli archeologi. La controversia fu risolta inaspettatamente nel 1992, grazie alla scoperta di alcune tavolette in lineare B a Chania (l'antica Cidonia), nella zona occidentale di Creta[23]. Le tavolette di Chania non costituiscono un

[20] Corpus: A. SACCONI, *Corpus delle iscrizioni vascolari in lineare B*, Roma 1974. Scoperte recenti: A. FARNOUX e J. DRIESSEN (a cura di), *Inscriptions peintes en linéaire B à Mallia*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXV (1991), pp. 71-93.

[21] J. T. KILLEN e J.-P. OLIVIER, *The Knossos Tablets*, V, supplemento di «Minos», Salamanca 1989.

[22] L. R. PALMER, *Mycenaeans and Minoans*, London 1961 [trad. it. Torino 1969].

[23] HALLAGER, VLASAKIS e HALLAGER, *New Linear B Tablets* cit., pp. 61-87.

archivio indipendente, ma sono parte integrante di quello di Cnosso. Il legame tra le due località era davvero stretto: una tavoletta di Chania, addirittura, sembrerebbe incisa da uno scriba che aveva lavorato anche a Cnosso. E poiché le tavolette di Chania sono state ritrovate *in situ* in un contesto archeologico della fine del XIII secolo a. C., non c'è alcun dubbio che l'archivio di Cnosso debba risalire alla stessa data.

Dopo quello di Cnosso, il piú ricco di testi in lineare B (circa 1100 tavolette) e senz'altro il meglio conservato è l'archivio di Pilo in Messenia[24]. La sua scoperta, avvenuta nel 1939 nella cosiddetta «stanza dell'archivio» del Palazzo di Nestore, è dovuta a Carl Blegen. Le tavolette erano custodite in scatole e cesti sigillati e contrassegnati, cosicché l'organizzazione dell'archivio può essere studiata in dettaglio e compresa. Alcune tavolette erano state depositate fuori dall'archivio centrale, nel cosiddetto «ufficio 99», che aveva il compito di amministrare una bottega che lavorava la pelle.

Tutti gli altri ritrovamenti di testi in lineare B sono di piú modesta portata: 90 testi da Tebe, 74 da Micene e 28 da Tirinto[25]. Tre gruppi di tavolette furono trovate in frammenti sulla rocca Cadmea di Tebe (1964, 1974, 1984), e costituiscono tre serie complete di testi, tutti concernenti la lavorazione della lana. Si tratta, dunque, di una particolare sezione dell'archivio, specializzata in un solo settore, e simile dunque all'«ufficio 99» di Pilo: ciò potrebbe significare che l'archivio palaziale principale deve ancora essere scoperto.

Per quanto riguarda Micene, solo pochi frammenti sono stati rinvenuti sull'acropoli nell'area palaziale: è dunque probabile che la parte principale dell'archivio sia andata distrutta. La maggior parte delle tavolette micenee proviene dalla città bassa: il loro ritrovamento è avvenuto in un certo numero di case che gli scavatori hanno chiamato Casa delle Sfingi, Casa degli Scudi, Casa del Mercante d'olio, Casa Occidentale, Casa delle Colonne. Eppure, tali testi non costituiscono archivi privati veri e propri, ma, al pari di tutti gli altri documenti in lineare B rinvenuti in altre località, appartengono alla sfera dell'amministrazione pubblica: le case facevano dunque parte di un complesso di magazzini pubblici, oppure alcune tavolette venivano custodite a casa dagli ufficiali di palazzo.

Tutti i testi di Tirinto sono frammenti di diversa grandezza ritrovati sull'acropoli: i resti, cioè, di un archivio di palazzo distrutto quasi per

[24] E. L. BENNETT e J.-P. OLIVIER, *The Pylos Tablets Transcribed*, I-II, Roma 1973.

[25] J. L. MELENA e J.-P. OLIVIER, *Tithemy: the Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes and Mycenae*, supplemento di «Minos», Salamanca 1991.

intero, come a Micene. Va infine ricordata la recente scoperta di un sigillo d'argilla inciso a Midea, nell'Argolide[26]: proprio come Chania, a Creta, questa località non era un centro di potere indipendente, ma piuttosto la sede di un archivio provinciale.

Tutti gli archivi in lineare B sono dello stesso tipo: tutti sono connessi con la gestione di magazzini pubblici e rinviano a un'«economia di palazzo» centralizzata. Si tratta di «archivi economici» di tipo particolare: non rappresentano un'«economia di mercato» o un qualsivoglia genere di attività commerciale, ma concernono transazioni di beni attraverso meccanismi non di mercato, come la tassazione e il razionamento, e l'organizzazione della produzione attraverso la registrazione delle squadre lavorative e dei lotti di terreno.

4. *La classificazione dei testi.*

I testi in lineare B vennero classificati da Emmett Bennett, prima che avvenisse la loro decifrazione, sulla base della forma fisica delle tavolette e l'analisi degli ideogrammi. Dopo la decifrazione, tale classificazione si rivelò cosí valida da non aver bisogno che di minime modifiche. Le tavolette vennero dunque divise in serie e sottoserie tramite un codice a due lettere (maiuscola per la serie e minuscola per la sottoserie) inserito tra l'indicazione del luogo del ritrovamento (KN per Cnosso, PY per Pilo, MY per Micene, TH per Tebe, TI per Tirinto, KH per Chania) e un numero d'inventario. L'esame delle scritture degli scribi attivi a Pilo e a Cnosso rese possibile un'ulteriore distinzione di piú piccole serie di tavolette, contrassegnate a Cnosso da un numero tra parentesi dopo il numero d'inventario.

I testi caratterizzati dagli ideogrammi VIR (uomo) e MUL (donna) furono classificati come A e B. La distinzione tra due varianti dell'ideogramma VIR (uomo seduto o uomo in piedi) che giustificò la separazione della serie B a Cnosso risultò piú tardi, dopo la decifrazione, dipendere solo da una differenza di mano, ma rimase in vigore, nelle edizioni successive, per evitare confusione. Uomini e donne, invece, benché registrati come generi separati (con l'eccezione delle serie Ag di Cnosso, che riguarda interi gruppi familiari), sono stati unificati sotto la categoria comune A.

I documenti che concernono gruppi di lavoro composti da donne accompagnate dalla prole e sotto il controllo di supervisori costituiscono

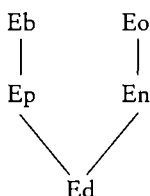
[26] G. WALBERG, *A Linear B Inscription from Midea*, in «Kadmos», XXXI (1992), p. 93.

tre serie strettamente connesse a Pilo (Aa, Ab, Ad), tre a Cnosso (Ai, Ak, Ap), e forse comprendono una tavoletta di Chania (X 6). La serie Aa proveniente da Pilo è suddivisa, a sua volta, in due sottogruppi di testi redatti da scribi diversi e distinti dal luogo in cui operavano le squadre di lavoro: Pilo (*pu-ro*) o Leuktron (*re-u-ko-to-ro*). La serie Ab è un duplicato del primo sottogruppo Aa con l'aggiunta delle razioni di farina e fichi. Le tavolette Ad enumerano tutti i figli maschi delle donne segnalate nella serie Aa.

Il personale maschile è documentato in quattro serie provenienti da Pilo (Ac, Ae, An, Aq), in altrettante da Cnosso (Am, As, Bg, B) e in una serie rispettivamente da Micene (Au), Tirinto (Al) e Chania (Ar). Tali testi rappresentano tre diversi tipi di documenti: liste di squadre di lavoro, quote di coscritti e composizione di unità di lavoro. Le squadre di lavoro sono caratterizzate dalla struttura gerarchica e dall'indicazione del nome della squadra: *o-ka*, *ke-ro-si-ja* (presumibilmente derivato da γέρων, «vecchio») a Pilo; *ra-wa-ke-ja* (forse da un titolo *ra-wa-ke-ta*, λαϝαγέτας), *qa-si-re-wi-ja* (forse da *qa-si-re-u*, βασιλεύς) e *ke-do-si-ja* a Cnosso. Le quote di coscritti consistono in liste di toponimi all'ablativo o locativo accompagnati dal numero degli uomini che tali luoghi devono fornire (molto spesso vi si segnalano anche gli assenti). I documenti del terzo tipo sono di solito liste delle professioni esercitate dal personale delle botteghe o di unità di lavoro di altro tipo.

I testi relativi ad animali sono contrassegnati dalle lettere C e D. La serie C di Cnosso include informazioni su cavalli, buoi, capre e maiali (sottoserie Ca, Ce, Ch, Co, C), mentre le tavolette D contengono non meno di diciassette sottoserie (Da, Db, Dc, Dd, De, Df, Dg, Dh, Dk, Dl, Dm, Dn, Do, Dp, Dq, Dv, D), tutte centrate sugli ovini. Quest'ultimo soggetto è sicuramente il piú attestato, quantitativamente, tra quelli presenti nei testi in lineare B. A Pilo tutti gli animali, inclusi i cervi, sono classificati come C, e formano tre sottoserie: Cc, Cn, Cr. Un testo singolo proveniente da Tirinto che fa menzione di buoi è designato come Cb.

La serie E è contraddistinta dall'ideogramma GRA, «grano». A Cnosso (E) e a Micene (Eu) questi testi documentano il deposito in magazzino e la distribuzione del grano; ma a Pilo, dove costituiscono nove sottoserie (Ea, Eb, Ed, En, Eo, Ep, Eq, Er, Es), e a Tirinto (Ef) l'ideogramma sembra indicare piuttosto la quantità di semi necessaria a una certa misura terriera: qui i documenti della serie E sono in realtà registri terrieri. Le serie Eb, Ed, En, Eo e Ep di Pilo sono strettamente connesse tra loro: si tratta infatti dell'intera rilevazione terriera di un luogo denominato *pa-ki-ja-na*. Le serie Eb e Eo sono piccole tavolette re-

lative ciascuna a una singola tenuta, mentre Ep e En rappresentano le rispettive ricapitolazioni; Ed contiene i bilanci globali. La relazione tra queste cinque serie può essere raffigurata in questo modo:

Le serie F e G registrano le quantità di olio d'oliva, orzo, vino, spezie e miele. Questi prodotti sono suddivisi sulla base di un criterio piuttosto contraddittorio: l'olio di oliva, registrato utilizzando misure di capacità per liquidi, e l'orzo, registrato utilizzando misure di capacità per aridi, sono abbinati sotto la designazione F (Fa, Fg, Fn, Fr a Pilo; Fh, Fp, Fs, F a Cnosso; Fo, Fu a Micene). Le spezie, il vino e il miele, invece, vengono riuniti nella serie G (Gn a Pilo; Ga, Gg, Gm, Gv, G a Cnosso; Ge, Go a Micene; Gq a Chania). I testi relativi all'olio d'oliva (Fr a Pilo; Fp a Cnosso) e al miele (Gg a Cnosso; Gq a Chania) sono l'inventario delle offerte destinate a diverse divinità, e sono estremamente preziosi per la ricostruzione del pantheon miceneo. La serie Fn di Pilo contiene la lista delle razioni di orzo distribuite a squadre di lavoratori già menzionate nella serie An.

Le serie J e K si riferiscono ai metalli. Le serie Ja e Jn di Pilo sono contraddistinte dall'ideogramma AES, «bronzo». La serie Jn è suddivisa, a sua volta, in due gruppi: il primo attesta la consegna all'autorità centrale del bronzo proveniente da diversi luoghi, mentre il secondo registra la distribuzione di questo metallo da parte dell'autorità centrale ai singoli fabbri residenti in varie località del paese. Le tavolette Ja sono il bilancio complessivo di tutto il bronzo riportato nei testi della serie Jn. La serie Jo di Pilo registra l'oro, mentre la serie K di Cnosso riguarda vasellame di bronzo e d'oro.

La serie L, contrassegnata dall'ideogramma TELA, «tessuto», è connessa con l'attività tessile. Queste tavolette sono particolarmente numerose a Cnosso (Lc, Ld, Le, Ln, L), mentre contano pochissimi frammenti a Pilo (La). I documenti relativi alla lavorazione tessile, in entrambi gli archivi, sono in stretto rapporto con le «serie femminili».

Le serie M e N sono registri di tasse (Ma, Mb, Mn, Na, Ng, Nn a Pilo; Mc, M, Nc, Np a Cnosso). La serie Ma di Pilo costituisce un'intera raccolta di testi relativi alla consegna di sei articoli non identifica-

ti da parte di diciotto unità incaricate della riscossione dei tributi. La serie Mc di Cnosso è organizzata all'incirca allo stesso modo (vengono consegnati quattro articoli in parte identificati), anche se si tratta di testi pervenuti in stato fortemente frammentario. L'intera serie N di Pilo e la Nc di Cnosso registrano la consegna di lino come imposta proveniente da diverse località (circa cento luoghi riportati nella serie Na, mentre le tavolette Ng sono il bilancio generale). Da notare che il prodotto in questione viene espresso dal segno fonetico SA con funzione di ideogramma, che non può riferirsi alla parola greca λίνον («lino»), scritta in lineare B come *ri-no*: è probabile dunque che l'ideogramma rappresenti il termine minoico. La serie Np di Cnosso attesta la consegna di zafferano (ideogramma CROCUS).

La serie O è contraddistinta dall'ideogramma LANA (Od a Cnosso; Oe a Micene; Of a Tebe), e da altri ideogrammi non identificati (*154 in On a Pilo; *166 e *167 in Oa a Cnosso e Ob a Pilo; *190 in Oi a Micene). Alcuni di questi prodotti, di tipo eterogeneo, erano pesati, e nella serie Og di Cnosso sono presenti solo le misure ponderali in frazioni. Le tavolette Oi sono l'unico gruppo di testi ritrovati sull'acropoli di Micene: si tratta delle liste di razioni di un articolo non identificato distribuite a diversi gruppi di personale addetto al culto.

Anche le serie P e Q sono contrassegnate da alcuni ideogrammi non identificati: *168 nella serie Pp di Cnosso, *169 nelle serie Pa e Pn di Pilo e *189 nella serie Qa, sempre di Pilo.

Le serie R e S sono inventari di armi. La serie R riguarda le armi da offesa (spade, frecce, lance), e si ritrova soltanto a Cnosso (Ra, R). La serie S, invece, è dedicata alle armi difensive: carri, ruote e *châssis*, corazze (*to-ra-ke* per θώρακες), elmi (*ko-ru* per κόρυς). Questi testi sono particolarmente numerosi a Cnosso (Sc, Sd, Se, Sf, Sg, Sk, So, Sp), ma si ritrovano anche a Pilo (Sa, Sh), Tirinto (Si, Sl, Sm) e a Chania (Sq). Le tavolette della serie S possono essere suddivise in due gruppi: quelle relative alla distribuzione di armi a singoli guerrieri (Sc a Cnosso, Sa a Pilo) e quelle relative alla fabbricazione di armi (tutte le altre).

La serie T, trovata solo a Pilo, è un inventario di utensili e oggetti di arredo. Le tavolette Ta costituiscono un insieme, completo ed elaborato, di tredici testi che inventariano oggetti di arredo del palazzo. La serie Tn consiste di due tavolette che attestano la donazione di vasellame d'oro a diversi santuari e divinità.

La serie U include testi contraddistinti da diversi tipi di ideogrammi (Ua, Ub, Un a Pilo; Uc, Uf, U a Cnosso; Ue, Ui a Micene; Ug a Tebe; Uh a Tirinto). Molti di questi documenti si riferiscono a tributi e offerte. Le tavolette Ub di Pilo riguardano un laboratorio di pelli. La se-

rie Uf di Cnosso costituisce un registro terriero affine a quello della serie E di Pilo e Tirinto: però a Cnosso il suolo veniva misurato non per quantità di semi necessaria alla loro coltivazione, ma in speciali misure di superficie espresse dall'ideogramma *PA*.

I testi senza ideogrammi sono indicati come V (Va, Vn a Pilo; Vc, Vd, V a Cnosso; V a Micene). La maggior parte di questi documenti sono semplici liste di nomi strettamente connessi con quelli rispettivi della serie A. Le tavolette Vd di Cnosso differiscono dagli altri documenti in lineare B per la presenza di un modo inusuale di dividere le parole tra di loro: una specie di quadrato in cui si inscrive ogni nome. Questi testi, insieme a un sottogruppo della serie Vc (1), sono connessi con quelli della serie Sc, e riportano probabilmente nomi di conduttori di carri.

La lettera W è impiegata per designare unitamente le targhette (Wa a Pilo; Wb, Wm a Cnosso) e i sigilli in argilla (Wr a Pilo; Wn, Ws a Cnosso; Wt a Micene; Wu a Tebe). Entrambi venivano usati negli archivi micenei come mezzi di catalogazione: le targhette venivano apposte alle casse in legno e alle ceste in cui erano sistemate le tavolette per indicarne il contenuto; invece i sigilli, con o senza marchio e recanti una breve iscrizione, erano destinati a proteggere le suddette casse e ceste, oppure i contenitori in cui erano deposti gli articoli dei magazzini.

I frammenti non identificati vengono designati dalla lettera X. Sono particolarmente numerosi a Cnosso (Xd, Xf, Xe, X), visto lo stato frammentario dell'archivio, ma sono presenti anche altrove (Xa, Xn a Pilo; X a Micene, Tirinto e Chania).

Infine, le iscrizioni vascolari in lineare B sono indicate dalla lettera Z. Dato che i luoghi in cui sono state rinvenute non corrispondono agli archivi, è opportuno fornire le loro abbreviazioni convenzionali: AR per Armenoi, EL per Eleusi, GL per Gla, KR per Creusi, MA per Mallia, MAM per Mamelouko, OR per Orcomeno.

5. *La testimonianza dei testi: amministrazione, tasse, agricoltura, professioni, esercito, culto e struttura sociale.*

I documenti in lineare B ci forniscono pochissime informazioni sull'organizzazione politica del mondo miceneo, a causa della natura della documentazione: non competeva, infatti, agli umili scribi responsabili dei registri occuparsi dei problemi regali. Ma quanto piú si scende nella scala delle classi sociali, tanto piú ricche divengono le nostre informazioni.

Non sappiamo ancora se la Grecia micenea fosse unificata sotto l'egida di un'autorità centrale o se ogni archivio in lineare B riproduca la documentazione relativa a regni indipendenti gli uni dagli altri. Tuttavia, la situazione è sensibilmente mutata dopo la scoperta delle tavolette di Chania. Innanzitutto, si ha finalmente la prova che l'esistenza di un archivio di testi in lineare B non è necessariamente segno di un centro di potere indipendente: Chania, infatti, era senza alcun dubbio amministrata da Cnosso. In secondo luogo, viene colmato il vuoto di due secoli tra gli archivi cretesi e quelli continentali. Quest'ultimo fatto è estremamente importante, perché ci permette di risolvere, con buone probabilità, il problema dei cosiddetti «esattori». Era infatti noto da tempo che diversi nomi di persona appaiono in funzioni molto simili in archivi diversi: si tratta dei responsabili della «raccolta» di donne, ovini e lana (per esempio, *we-we-si-jo* e *da-mi-ni-jo* a Cnosso e a Pilo; *a-ka-i-jo* e *ma-ri-ne-u* a Cnosso e a Tebe; *ko-ma-we-to* a Cnosso, Pilo e Tebe). Ora, se è vero che tutti questi archivi risultano essere piú o meno contemporanei, non è impossibile che questi nomi si riferiscano ciascuno a una stessa persona, investita della piú alta autorità (forse membri della dinastia regnante?), che svolgeva mansioni simili in luoghi diversi della Grecia micenea[27].

È prevalso il parere che i «regni» locali micenei fossero capeggiati da uomini insigniti con il titolo di *wa-na-ka*, «signore» (in greco classico ἄναξ), che detenevano l'autorità regale e quella religiosa. Il «numero due» della gerarchia statale, invece, sarebbe il *ra-wa-ke-ta* (*λαϝαγέτας, «condottiero»), a cui si conferivano i poteri militari. Questa visione, tuttavia, si basa interamente – per analogia ed etimologia – sui poemi omerici. Dai testi, invece, non si ricava quasi nulla sulle loro funzioni[28]. A Pilo, per esempio, *wa-na-ka* è di solito l'epiteto di qualche divinità (nella serie Fr), ma esiste anche un *wa-na-ka* umano, visto che egli nomina alcuni ufficiali (Ta 711) e, a Cnosso, appare in una lista di aurighi (Vd 136). Il *ra-wa-ke-ta*, invece, non compare affatto in contesto militare, ma, insieme al *wa-na-ka*, è il solo che possedesse un τέμενος a Pilo (Er 312).

Maggiore documentazione è rimasta dell'amministrazione locale e provinciale. Il «regno» di Pilo era diviso in due «province»: *de-we-ro-a*$_3$*-ko-ra-i-ja* e *pe-ra*$_3$*-ko-ra-i-ja*, la cui traduzione suona convenzionalmente come «Provincia citeriore» e «Provincia ulteriore». Le rispettive capi-

[27] Questa idea era stata proposta già nel 1979 da J. T. KILLEN, *The Knossos Ld(1) Tablets*, in RISCH e MÜHLESTEIN (a cura di), *Colloquium Mycenaeum* cit., pp. 151-81.

[28] J. T. HOOKER, *The wanax in Linear B Texts*, in «Kadmos», XVIII (1979), pp. 100-11.

tali erano Pilo (*pu-ro*) e Leuktron (*re-u-ko-to-ro*). La prima provincia era suddivisa a sua volta in nove distretti o «città», e la seconda in sette[29].

Si possiedono due liste intere dei sedici distretti in questione: Jn 829 riporta la quantità di bronzo che ciascun distretto doveva consegnare all'autorità centrale, e On 300 tratta di alcuni articoli non identificati (*154) raccolti dai nove distretti della prima provincia e distribuiti ai sette distretti della seconda. Altre due serie di testi sono ordinate secondo gli stessi criteri: la serie Ma riporta l'imposta per ciascuna unità imponibile, e Ac enumera gli uomini coscritti da ciascun distretto per il lavoro in un laboratorio di pellami («ufficio 99»). Altre due liste, infine, sono dedicate ai nove distretti della Provincia citeriore: Cn 608 riporta il numero di maiali che ogni distretto deve nutrire, e Vn 20 registra la distribuzione di vino in ogni distretto. L'organizzazione amministrativa delle due province pilie è riassunta nella tabella 1.

I nomi dei distretti appaiono in Jn 829 e in Ma nella forma dell'ablativo strumentale, con significato «da» (terminazione *-pi* nel plurale); in Cn 608 nella forma del dativo locativo, con significato «a» (terminazione *-si* nel plurale); in Vn 20 nella forma dell'allativo, con significato «verso» (uscita in *-de*). Va inoltre osservato che taluni nomi si alternano in liste diverse: *ro-u-so* in Jn 829 e Ma corrisponde a *e-ra-to* nelle altre fonti; *a-si-ja-ti-ja* in Jn 829 e On 300 corrisponde a *a-te-re-wi-ja* in Ma; *e-re-i* in Jn 829 corrisponde a *e-sa-re-wi-ja* in On 300 e Ma.

In Cn 608 queste «città» sono indicate come *o-pi-da-mi-jo* (ἐπιδήμιοι): è probabile, dunque, che fossero chiamate δᾶμοι. Ogni provincia era governata da due ufficiali, *da-mo-ko-ro* e *du-ma* (On 300), e i distretti erano retti dal *ko-re-te* e dal suo assistente, *po-ro-ko-re-te* (Jn 829), ma nessuno di questi titoli si ritrova nel greco piú tardo. Infine, nessuna delle località menzionate può essere purtroppo identificata.

Assai diversa la situazione a Creta. Almeno sei toponimi riportati nell'archivio di Cnosso sopravvissero fino al periodo classico: Knossos (*ko-no-so*), Amnisos (*a-mi-ni-so*), Tylissos (*tu-ri-so*), Phaistos (*pa-i-to*), Kydonia (*ku-do-ni-ja*) e Aptara (*a-pa-ta-wa*). Si tratta di località concentrate nella zona centrale e occidentale di Creta, mentre i toponimi della regione orientale sono assenti in maniera sospetta. Se il termine *ma-ra-wa* di un'iscrizione vascolare da Mallia si riferisce veramente al nome di questa località[30], è probabile che questo centro palaziale governasse la parte orientale dell'isola indipendentemente da Cnosso.

[29] J. CHADWICK, *Two Provinces of Pylos*, in «Minos», VII (1963), pp. 125-41.

[30] Questa possibilità è respinta dai curatori: FARNOUX e DRIESSEN (a cura di), *Inscriptions* cit., pp. 71-93.

Non c'è traccia, nell'archivio di Cnosso, di un'organizzazione provinciale simile a quella di Pilo. Diversi toponimi attestati a Cnosso formano almeno tre gruppi menzionati insieme in diversi testi e serie. La serie Co registra una «raccolta» (*a-ko-ra-ja*) di bestiame (pecore, capre, maiali e buoi); C 902 registra un bue e dodici unità di un articolo non identificato (*ne* *170) per ciascuna località; la serie Dm classifica le pecore come *a*$_3$*-mi-re-we* oppure *e-ka-ra-e-we* (di significato ignoto) per ogni località; E 749 è una registrazione di grano; Og 833 è una lista di toponimi seguiti solo da segni di misura ponderale frazionari (M) e numeri; la serie Pp registra un articolo non identificato (*168+SE). Le informazioni che compaiono in questi testi vengono riassunte nella tabella 2, in cui si vede che la serie C 902 abbina due gruppi (1 e 2) che si trovano separatamente in Co e Dm, e che la località chiamata *ru-ki-to* appartie-

Tabella 1.
I distretti della Provincia citeriore e della Provincia ulteriore secondo serie diverse di testi.

Jn 829	On 300	Ma	Ac	Cn 608	Vn 20
			de-we-ro-a$_3$*-ko-ra-i-ja*		
*pi-*82*	[ ]	*pi-*82*	*pi-*82*	*pi-*82*	*pi-*82-de*
me-ta-pa	[ ]	*me-ta-pa*	*me-ta-pa*	*me-ta-pa*	*me-ta-pa-de*
pe-to-no	[*pe-ti-*]*ni-jo*	*pe-to-no*	*pe-ti-ni-jo*	*pe-to-no*	*pe-to-no-de*
pa-ki-ja-pi	*pa-ki-ja-ni-ja*	*pa-ki-ja-pi*	[ ]	*pa-ki-ja-si*	*pa-ki-ja-na-de*
a-pu$_2$*-we*	[ ]	*a-pu*$_2$*-we*	[ ]	*a-pu*$_2$*-we*	*a-pu*$_2$*-de*
a-ke-re-wa	[ ]	*a-ke-re-wa*	*a-ke-re-wa*	*a-ke-re-wa*	*a-ke-re-wa-de*
ro-u-so	*e-ra-te-i-jo*	*ro-u-so*	[ ]	*e-ra-te-i*	*e-ra-to-de*
[*ka-*]*ra-do-ro*	[ ]	*ka-ra-do-ro*	*ka-ra-do-ro*	*ka-ra-do-ro*	*ka-ra-do-ro-de*
[*ri-*]*jo*	[ ]	*ri-jo*	[ ]	*ri-jo*	*ri-jo-de*
			pe-ra$_3$*-ko-ra-i-ja*		
ti-mi-to-a-ke-e	*te-mi-ti-ja*	*ti-mi-to-a-ke-e*	*te-mi-ti-jo*		
[*ra-*]*wa-ra-ta*$_2$	*ra-u-ra-ti-ja*	*ra-wa-ra-ta*$_2$	[ ]		
[*sa-*]*ma-ra*	*sa-ma-ra*	*sa-ma-ra*	[ ]		
a-si-ja-ti-ja	*a-si-ja-ti-ja*	*a-te-re-wi-ja*	[ ]		
e-ra-te-re-wa-pi	*e-ra-te-re-wa-o*	*e-ra-te-re-we*	[ ]		
za-ma-e-wi-ja	[ ]	*za-ma-e-wi-ja*	[ ]		
e-re-i	*e-sa-re-wi-ja*	*e-sa-re-wi-ja*	[ ]		

ne sia al gruppo 2 sia al 3. Purtroppo, solo il gruppo 1 può essere situato nella parte occidentale dell'isola, come ci è confermato dalle tavolette di Chania.

Anche a Cnosso sono attestati i titoli di *ko-re-te* e *po-ro-ko-re-te* per i funzionari locali (C 902, V 865), ma qui compaiono altre cariche, come quella di *a-ke-re-mo-no*, che occupava un posto intermedio tra le prime due (V 865), *we-re-we* e *u-wo-qe-we* (C 902, V 145). Sono menzionati anche *da-mo-ko-ro* e *du-ma* (C 1030, 1039, 7058), anche se sono ignote le loro funzioni.

Tutte queste «città», o «distretti», vennero principalmente usate come unità di tassazione, come dimostrano le serie Ma di Pilo e Mc di Cnosso. Sei articoli riscossi come tasse a Pilo (*146, RI, KE, *152, O, ME) erano stabiliti per ogni unità secondo una proporzione fissa che dipendeva probabilmente dalle loro dimensioni e dal numero di abitanti. Tale proporzione è nota come «legge di Olivier»[31] ed è di grande interesse il fatto che il numero dei lavoratori maschi coscritti a Pilo dall'«ufficio 99» (serie Ac) sia conforme a questa legge. Ciò significa che le quote di coscritti imposte alla popolazione dall'autorità centrale erano considerate come una specie di tassa.

[31] J.-P. OLIVIER, *Une loi fiscale mycénienne*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCVIII (1974), pp. 23-25.

Tabella 2.
I gruppi di toponimi cretesi.

Co	C 902	Dm	E 749	Og 833	Pp
wa-to	*wa-to*				
si-ra-ro	*si-ra-ro*				
a-pa-ta-wa	*a-pa-ta-wa*				
[*o-*]*du-ru-wo*	*o-du-ru-we*				
	*56-*ko-we*	*56-*ko-we-i*			
	ri-jo-no	*ri-jo-no*			
	ku-ta-i-to	*ku-ta-to*			
	ru-ki-ti-jo	*ru-ki-to*	*ru-ki-ti-jo*	*ru-ki-ti-jo*	
			ti-ri-ti-jo	[*ti-*]*ri-ti-jo*	*ti-ri-to*
			qa-ra-jo	*qa-ra-jo*	*qa-ra*
			u-ta-ni-jo	[*u-*]*ta-ni-jo*	*u-ta-no*
			qa-mi-jo	*qa-mi-jo*	*qa-mo*
			[*su-*]*ri-mi-jo*	[*su-*]*ri-mi-jo*	*su-ri-mo*
			pu-si-jo	*pu-si-jo*	

Non tutte le imposte erano raccolte tramite queste unità di tassazione. A Pilo, per esempio, la riscossione di lino era fissata (serie Na) sulla base di unità molto piú piccole (circa cento), ma i totali erano conteggiati separatamente in due province (serie Ng). Alcuni gruppi professionali erano in parte o del tutto esentati dalle tasse. Tale è il caso, piuttosto frequente, dei fabbri (*ka-ke-we*), ma sono nominati anche cacciatori (*ku-na-ke-ta-i*) e costruttori di navi (*na-u-do-mo*). L'esenzione dalle tasse è espressa nei testi con il termine *e-re-u-te-ra* (ἐλεύθερα): la stessa parola è inoltre impiegata per l'affrancamento dalle corvè (An 18).

Notevole è la documentazione rimasta per una delle principali «città» della Provincia citeriore di Pilo, *pa-ki-ja-na*. Il censimento completo del suo territorio è tramandato da cinque serie di documenti (Eb, Ed, En, Eo, Ep). Tutte le terre di *pa-ki-ja-na* erano suddivise in due categorie: le *ko-to-na*, che erano grandi tenute, e gli *o-na-to*, piccoli appezzamenti legati alle *ko-to-na*. I rapporti tra i proprietari di *o-na-to* (*o-na-te-re*) e quelli di *ko-to-na* (*ko-to-no-o-ko*) erano espressi attraverso la preposizione *pa-ro*, il cui significato resta incerto: PN_1 (nominativo) *o-na-to e-ke pa-ro* PN_2 (dativo), «PN_1 possiede un *o-na-to* a/da PN_2»[32]. I *ko-to-na*, invece, erano di due tipi: *ko-to-na ki-ti-me-na* e *ke-ke-me-na ko-to-na*, attestati in due diverse serie di documenti, rispettivamente Eo/En e Eb/Ep. Per quanto riguarda i testi relativi al secondo tipo, nelle costruzioni con *pa-ro*, al posto di PN_2 si trova il termine *da-mo* («popolo»). È per questa ragione che le terre *ki-ti-me-na* vengono considerate normalmente proprietà privata, le *ke-ke-me-na* proprietà pubblica[33]. Una parte delle terre *ke-ke-me-na* vengono designate come *ka-ma* (Ep 613, e corrispettive tavolette della serie Eb). Si tratta, in tali casi, della cosiddetta «formula d'obbligo», che indica se il detentore (*ka-ma-e-we*) di questo tipo di terra adempie o meno certi obblighi: «detiene e lavora» (*e-ke-qe wo-ze-qe*); «deve servire con due / due volte, ma serve solo con uno / una sola volta» (*o-pe-ro du-wo-u-pi te-re-ja-e e-me-de te-re-ja*); «deve servire con due / due volte, ma non lavora» (*o-pe-ro du-wo-u-pi te-re-ja-e o-u-qe wo-ze*).

I proprietari di tutte le *ko-to-na ki-ti-me-na* e di alcuni appezzamenti di *ke-ke-me-na ko-to-na* vengono chiamati *te-re-ta* (termine forse derivato dal verbo *te-re-ja-e*, «servire», poc'anzi menzionato). Qualche volta vengono indicate le loro professioni: *ka-na-pe-u* (γναφεύς), «follato-

[32] E. L. BENNETT, *The Landholders of Pylos*, in «American Journal of Archaeology», LX (1956), pp. 103-33.

[33] Per una visione globale dei diversi pareri su questi termini cfr. M. CARPENTER, *'KI-TI-ME-NA' and 'KE-KE-ME-NA' at Pylos*, in «Minos», XVIII (1983), pp. 81-88.

re»; *ke-ra-me-u wa-na-ka-te-ro* (κεραμεύς *ϝανάκτερος), «vasaio del signore»; *po-me* (ποιμήν), «pastore». Una buona parte dei proprietari di *ke-ke-me-na ko-to-na* appartengono al personale addetto al culto: *i-je-re-u* (ἱερεύς), «sacerdote»; *i-je-re-ja* (ἱέρεια), «sacerdotessa»; *ka-ra-wi-po-ro* (*κλαϝιφόρος), «portatore di chiavi».

La maggior parte dei proprietari di piccoli appezzamenti (*o-na-te-re*) erano designati come *te-o-jo do-e-ro/a* (*θεοῖο δοέλοι/αι), «schiavi/e del dio», ma tra di loro c'erano anche «schiavi privati». Molti di loro appartenevano ai membri del personale addetto al culto: «schiavi» della sacerdotessa *e-ri-ta*, del sacerdote *we-te-re-u*, del «portatore di chiavi» *ka-pa-ti-ja*; e «schiavi del seguace», *e-qe-si-jo do-e-ro* (la prima parola deriva da un titolo miceneo ben conosciuto, l'*e-qe-ta* o «seguace», la cui funzione ci è però ignota). Tutti costoro ottenevano i loro appezzamenti di terra non dai veri proprietari, ma dal popolo (*pa-ro da-mo*).

Sarebbe errato applicare le conclusioni a cui siamo giunti sulla base del censimento delle terre di *pa-ki-ja-na* all'organizzazione terriera delle altre località della Grecia micenea, o anche al «regno» di Pilo stesso. Infatti nella serie Ea, in cui si trova il censimento di un'altra località non identificata, non si trovano né *te-re-ta* né «schiavi del dio»; gli appezzamenti di *ke-ke-me-na ko-to-na* non vengono di solito conferiti «dal popolo», ma da privati: porcai (*su-qo-ta*), mandriani (*qo-qo-ta*), pastori (*po-me*), apicultori (*me-ri-te-u*), che sono probabilmente i membri del δᾶμος locale.

La professione di cui si hanno maggiori testimonianze negli archivi micenei è quella dei bronzisti a Pilo, la cui organizzazione è registrata da venti tavolette della serie Jn. I bronzisti a Pilo erano distribuiti in gruppi disseminati in almeno diciassette posti diversi; all'interno di ciascun gruppo i lavoratori erano suddivisi sulla base di quattro criteri, in parte sovrapponibili. 1) Lo status sociale: questo principio prevedeva tre diversi tipi di artigiani: il *qa-si-re-u* (βασιλεύς), o capogruppo, i *ka-ke-we* (*χαλκῆϝες), o bronzisti, e i *do-e-ro* (*δοέλοι), gli schiavi. I membri di quest'ultima categoria non vengono menzionati per nome, ma solo numerati dopo il nome del loro proprietario (al genitivo). 2) Il ruolo all'interno della popolazione: essi possono essere semplici GN *ka-ke-we*, «bronzisti a GN», o *po-ti-ni-ja-we-jo ka-ke-we*, «bronzisti della signora» (la prima parola ha la radice del greco πότνια, «signora»). I membri del primo gruppo appartenevano probabilmente al δᾶμος locale, quelli del secondo facevano forse parte del personale addetto al culto: *po-ti-ni-ja*, infatti, è di solito epiteto di una dea. 3) La professione: solo in due testi (Jn 750, 832) i fabbri sono definiti o *pa-ra-ke-te-e-we* o *a-ke-te-re*. I membri della seconda categoria erano «rifinitori»: lavoravano i prodot-

ti provenienti dal primo gruppo e perciò non ricevevano mai il bronzo. 4) Assegnazione del bronzo: *ta-ra-si-ja e-ko-te* (ταλανσίαν ἔχοντες), «quelli con assegnazione», e *a-ta-ra-si-jo* (ἀταλάνσιοι), «i senza assegnazione». Quest'ultimo principio di distinzione interseca i criteri 2 e 3. I testi non ci forniscono nessuna spiegazione sulle ragioni per cui non veniva distribuito il bronzo a una certa categoria di lavoratori[34]. Da alcuni documenti ricapitolativi (Jn 725 riassume le informazioni date da Jn 310, 658 e 692), però, risulta chiaro che il criterio di assegnazione non dipendeva dal numero dei fabbri, ma che la quantità di metallo consegnato era sempre la stessa per ogni luogo.

L'organizzazione militare micenea è documentata solo parzialmente dai testi in lineare B: l'armata di carri a Cnosso e la flotta di Pilo sono senz'altro le forze meglio documentate. Agli aurighi di stanza ad Amniso lo stato forniva cavalli, carri e corazze (serie Sc), nonché razioni alimentari (F 153). Gli equipaggi dei carri registrati nella serie Vd potevano arrivare fino a quattro uomini (uno staffiere, un conduttore, un arciere e il cosiddetto «terzo uomo», se ci rifacciamo al modello assiro)[35], e potevano guidare un carro pesante o due leggeri.

La flotta di Pilo è documentata dalla cosiddetta «serie dei rematori» (An 1, 610, 724) che ci fa conoscere il sistema di coscrizione dei rematori: An 610 registra la coscrizione generale, An 1 è una lista di quelli «che vanno a Pleurone» (*e-re-ta pe-re-u-ro-na-de i-jo-te*, ἐρέται Πλευρῶνάδε ἰόντες), An 724 un elenco dei rematori assenti (*a-pe-o-te*, ἀπώντες). È degno d'interesse il fatto che questi rematori fossero i mariti o i figli delle donne menzionate nelle serie Aa, Ab e Ad. Ad 684: *a-pu-ne-we e-re-ta-o ko-wo*, «figli di rematori ad A.» (*a-po-ne-we* si ritrova anche in An 1 e 610); Ad 697: *da-mi-ni-ja ri-ne-ja-o ko-wo e-re-*[*ta*] *qe-ro-me-no*, «figli di lavoratori del lino di D. divenuti rematori» (*da-mi-ni-jo* è menzionato anche in An 610).

Le nostre conoscenze sulla religione e sul culto micenei provengono innanzitutto dalla registrazione delle offerte agli dèi e delle razioni distribuite al personale di culto. Nessun edificio che possa essere considerato un «tempio» è stato finora identificato tra le vestigia della Grecia micenea, ma ciò non toglie che esistesse un settore economico che potremmo definire «economia del tempio». Gli dèi micenei, infatti, ricevevano offerte, possedevano terre, e avevano un personale al loro servizio.

Il pantheon di Cnosso differisce notevolmente da quello di Pilo. A

[34] Per una possibile spiegazione cfr. A. UCHITEL, *Bronze-smiths of Pylos and Silver-smiths of Ur*, ivi, XXV-XXVI (1990-91), pp. 195-202.

[35] J. V. KINNIER WILSON, *The Nimrud Wine Lists*, London 1972, pp. 50-52.

Cnosso gli dèi erano capeggiati da Zeus Ditteo, *di-ka-ta-jo di-we* (Δικταίοι Διϝεί, al dativo), a Pilo da Posidone (*po-se-da-o*). Tra gli altri dèi a noi noti dalla tradizione greca piú tarda si ritrovano nei documenti di lineare B: *a-ta-na-po-ti-ni-ja* ('Αθάνα πότνια), «Atena la signora», solo a Cnosso; *e-ma-a₂*, cioè Ermes, in entrambe le località; *e-ra* per Era, solo a Pilo; *e-re-u-ti-ja* per Ilizia (dea delle nascite), solo a Cnosso; *e-nu-wa-ri-jo* o *e-nwa-ri-jo* ('Ενυάλιος), piú tardi epiteto di Ares, in entrambi i luoghi; *pa-ja-wo-ne* (*Παιαϝόνει, al dativo), piú tardi epiteto di Apollo, solo a Cnosso; *qe-ra-si-ja* (Θηρασία), piú tardi epiteto di Artemide, solo a Cnosso; *i-pe-me-de-ja* per Ifimede, una concubina di Posidone, solo a Pilo; *e-ri-nu* o *e-ri-nu-we* ('Ερινύς o 'Ερινύες), solo a Cnosso. La presenza del nome di Dioniso (scritto *di-wo-nu-so*) su due frammenti provenienti da Pilo fece scalpore: si credeva, infatti, che il suo culto fosse stato introdotto relativamente piú tardi dalla Tracia. Anche in questo caso le tavolette di Chania si sono rivelate decisive: una di esse (Gq 5) registra un'offerta di miele (in un modo molto simile a quello della serie Gg di Cnosso) a Zeus (*di-we*, al dativo) e a Dioniso. Un'altra caratteristica inattesa della religione micenea consiste nell'esistenza di derivati femminili dai nomi di alcune divinità maschili: *di-wi-ja* o *di-u-ja* da Zeus, *po-se-da-e-ja* da Posidone, *a-re-ja* da Ares (tutti documentati a Pilo).

Nei testi di Pilo (serie Fr) relativi all'offerta di olio di oliva una posizione preminente è occupata da una coppia divina di *wa-na-ka* («signore») e *po-ti-ni-ja* («signora»). Non si è finora chiarito a quali dèi alludano questi epiteti. Il «signore» potrebbe essere o Posidone, o un re deificato, o un'ignota divinità locale. La parola *po-ti-ni-ja*, invece, è di solito accompagnata da un toponimo e da alcuni epiteti aggiuntivi: *u-po-jo po-ti-ni-ja*, *e-re-wi-jo-po-ti-ni-ja*, *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja* (si tratta, in tutti e tre i casi, di nomi di luogo); *da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja* («signora del labirinto») a Cnosso; *po-ti-ni-ja i-qe-ja* («signora dei cavalli») a Pilo; *si-to-po-ti-ni-ja* («signora del grano») a Micene. Forse la *a-ta-na-po-ti-ni-ja* di Cnosso precedentemente nominata appartiene a questa categoria, e *a-ta-na* potrebbe essere non tanto il nome della divinità, quanto il luogo in cui sorgeva il suo tempio, o forse il suo epiteto.

Le terre delle divinità sono talora citate a Pilo, dove sembrano essere chiamate *e-to-ni-jo*. Il censimento di *pa-ki-ja-na* ci tramanda la citazione di una causa tra la sacerdotessa e «il popolo» sullo status di un terreno: *e-ri-ta i-je-re-ja e-ke e-u-ke-to-qe e-to-ni-jo e-ke-e te-o da-mo-de-mi pa-si ko-to-na-o ke-ke-me-na-o o-na-to e-ke-e* («la sacerdotessa *e-ri-ta* ritiene e proclama che il dio possiede l'*e-to-ni-jo*, ma il «popolo» dice che lui/lei ha l'*o-na-to* della *ko-to-na ke-ke-me-na*»)[36].

[36] Ep 704.5-6.

In generale, la struttura sociale della Grecia micenea era caratterizzata dalla dicotomia tra due termini: *da-mo* e *do-e-ro*, che sono senz'altro alla base dei due vocaboli greci corrispettivi, δᾶμος o δῆμος, «popolo»[37], e δοέλος o δοῦλος, «schiavo»[38]; il loro significato in miceneo, tuttavia, solo in parte somiglia all'uso di questi termini in alcune regioni della Grecia classica.

La differenza tra i due termini è chiaramente messa in evidenza dall'espressione *da-mo do-e-ro*, «schiavo del popolo» (KN C 911.6). Come si è già detto, infatti, il *da-mo* miceneo entrava in contatto con l'amministrazione del palazzo soprattutto tramite il sistema tributario: esso appare nei testi come un termine collettivo, come un corpo unico, ed è dunque estremamente difficile isolarne singoli membri. I *do-e-ro*, invece, sono meglio documentati negli archivi micenei. A differenza degli schiavi di età classica, essi detenevano appezzamenti di terra personali (PY Es 650, e censimento di *pa-ki-ja-na*) e possedevano bestiame (PY Cn 1287, KN C 911, 912, 915), ma potevano essere venduti e comprati (KN Ai 1037, 5976, 7745, B 822, 988). Essi «appartenevano» a privati, alle divinità e al *da-mo*, ma erano soggetti ai servizi obbligatori richiesti dallo stato.

Le informazioni su un villaggio nella regione di Pilo, *ko-ri-to* (Korinthos), sono estremamente preziose per comprendere in che modo si articolasse la struttura sociale della sua popolazione, dal momento che provengono da due diversi tipi di fonti: quelle relative ai tributi (Nn 831, Xn 1357) e quelle relative all'organizzazione delle squadre di lavoro (Ad 921, An 207, An 209). Nn 831 presenta come titolo *ko-ri-*[*to ri-*]*no* [[*do-so-mo*]], «Korinthos: donazione di lino», seguito da una lista di sei nomi di persona e quattro designazioni professionali (*qo-u-ko-ro*, «bovaro»; *ko-re-te*, l'ufficiale di villaggio; *po-me-ne*, «pastori»; *ka-ke-u*, «bronzista»), tutti con l'indicazione della quantità di lino consegnata. Xn 1357 è un frammento in cui alcune delle persone nominate in Nn 831 risultano esentate dalle tasse. Ad 921 registra una squadra di 31 figli di donne di *ko-ri-to* la cui professione è *te-pe-ja* (termine che si riferisce all'attività tessile). An 207 menziona un gruppo di sarti da Korinthos (*ko-ri-si-jo ra-pte-re*) insieme ad altri cinque gruppi di colleghi precettati da altre località. An 209, infine, è una lista di tredici nomi di persona preceduta dal titolo *ko-ri-si-jo ta-te-re*, «lavoratori di un ovile

[37] M. LEJEUNE, *Le damos dans la société mycénienne*, in *Mémoires de philologie mycénienne*, III, Rome 1972, pp. 135-54.

[38] ID., *Textes mycéniens relatifs aux esclaves*, in *Mémoires de philologie mycénienne*, II, Rome 1971, pp. 63-81.

(σταθμός) provenienti da Korinthos». Sulla base di queste testimonianze tratte dall'archivio di Pilo la popolazione di Korinthos può dunque essere ricostruita come indicato nella tabella 3.

Questa tabella ci mostra come nessuno dei contribuenti di Korinthos ricompaia tra le squadre di lavoro ingaggiate nello stesso villaggio. Dato che i centri tributari del regno di Pilo venivano probabilmente chiamati δᾶμοι, si dovrebbe identificare il primo gruppo con il δᾶμος locale, mentre i membri del secondo (molto piú numeroso) apparterrebbero presumibilmente alla categoria di popolazione solitamente chiamata *do-e-ro*. Si è già avuto modo di rilevare che i servizi coatti facevano parte del sistema di tassazione (serie Ac e Ma): l'assenza di rappresentanti del primo gruppo tra le schiere dei lavoratori potrebbe quindi indicare che il δᾶμος locale spediva di solito i suoi *do-e-ro* a lavorare per lo stato, esattamente come consegnava altri beni attraverso il sistema di tassazione.

La dicotomia tra *da-mo* e *do-e-ro* sopravvisse alla distruzione della civiltà micenea e si conservò intatta anche dopo la violenta eliminazione dell'aristocrazia residente sulle acropoli, il suo personale burocratico e l'«economia di palazzo» in generale. Sia a Creta che nel Peloponneso la struttura sociale comparsa sulla ribalta della storia dopo l'età oscura fu caratterizzata dal dominio di comunità bene organizzate del δᾶμος su quella popolazione che a Creta si continuò a chiamare con il suo nome miceneo: δῶλοι[39]. Ma i contadini asserviti (iloti e affini) della Grecia arcaica e classica non operavano piú in squadre di lavoro: essi erano assegnati ad appezzamenti di terra (κλᾶροι) e pagavano un'imposta ai loro signori sulla base di un tasso prestabilito.

[39] R. F. WILLETTS (a cura di), *The Law Code of Gortyn*, Berlin 1967, p. 14.

Tabella 3.
Struttura sociale della popolazione di Korinthos (Pilo).

soggetti a tasse[a]	gruppi di lavoro[b]
6 PN	31 *te-pe-ja-o ko-wo*
qo-u-ko-ro	[ ] *ra-pte-re*
ko-re-te	13 *ta-te-re*
po-me-ne	
ka-ke-u	

[a] Nn 831, Xn 1357.
[b] Ad 921, An 207, 209.

La scrittura in lineare B scomparve insieme all'economia di palazzo micenea. Il suo impiego era probabilmente limitato a una cerchia ristretta di funzionari che amministravano i magazzini reali; niente prova che la lineare B fosse utilizzata per altri scopi. Essa divenne semplicemente inutile in un'economia molto piú decentrata come è quella dell'età del Ferro. È degno di nota che l'unica scrittura egea sopravvissuta al collasso della civiltà micenea – mi riferisco al sillabario cipriota classico – appartenga al ramo cipriota della scrittura egea, e che a Cipro fosse impiegata anche per fini non economici fin dal periodo minoico. Eppure, l'esistenza della lineare B conserva ai nostri occhi un valore inestimabile: non solo, infatti, ci ha tramandato la piú antica forma scritta della lingua greca, ma addirittura uno dei piú antichi esempi di una lingua indoeuropea (solo le lingue anatoliche della stessa famiglia hanno lasciato testimonianze anteriori). Va inoltre ricordato che i Greci avevano praticamente dimenticato la struttura della società micenea, che può essere ricostruita unicamente sulla base della lineare B. Tale società ci sembra molto piú simile di quanto si pensasse alle civiltà contemporanee del Vicino Oriente. Cosí, l'antica Grecia ritrova il suo posto nella cornice generale delle civiltà del Mediterraneo orientale durante l'età del Bronzo.

LUCIA VAGNETTI

Espansione e diffusione dei Micenei

I.

I TRAFFICI MEDITERRANEI AL MOMENTO DELLA FORMAZIONE DELLA CIVILTÀ MICENEA.

Le popolazioni che abitarono il bacino dell'Egeo, fin dalla preistoria, intrattennero costantemente relazioni piú o meno intense e improntate a esigenze differenziate nei diversi periodi con le popolazioni che abitavano le regioni limitrofe o anche territori posti a considerevole distanza. Questa tendenza, in parte dettata dalla situazione geografica proiettata verso il mare e caratterizzata da un forte frazionamento territoriale, che ha reso spesso necessario il reperimento di risorse primarie anche a distanza notevole, assunse una particolare ampiezza e intensità nell'età del Bronzo, con articolazioni economiche complesse nelle fasi recenti, in particolare nella seconda metà del II millennio a. C.

Creta, nel periodo del massimo splendore della civiltà palaziale, aveva intense relazioni con l'Egitto, con Cipro, con le isole orientali dell'Egeo e con le coste dell'Asia Minore. Alcuni centri come Trianda a Rodi, il Serraglio a Coo o Mileto e Iaso sulle coste della Caria presentano cospicue tracce archeologiche di relazioni con Creta, sia per alcuni aspetti dell'architettura e dell'organizzazione degli abitati, che per le suppellettili ivi ritrovate. Le pitture parietali di alcune tombe egiziane mostrano figure abbigliate alla moda cretese che portano in dono al faraone vasellame e altri oggetti di tipo egeo. D'altra parte, gli scavi nei palazzi cretesi testimoniano concretamente questi scambi nella forma di sigilli, di vasi in pietra di particolare eleganza e di materie prime pregiate, come le zanne di elefante rinvenute nel palazzo di Zakro.

Nello stesso periodo la penisola greca è caratterizzata dalle fasi avanzate del Bronzo Medio – la cosiddetta cultura mesoelladica, che, rispetto a quella minoica, appare assai meno proiettata verso l'esterno e sostan-

* Date le caratteristiche generali dell'opera i riferimenti bibliografici sono quasi esclusivamente limitati a opere recenti e il piú possibile di sintesi, dove si potrà reperire la bibliografia particolareggiata. Dove possibile si è data la preferenza a opere in lingua italiana. Per le definizioni cronologiche si tenga conto delle seguenti sigle: MM = Medio Minoico; TE = Tardo Elladico; TM = Tardo Minoico.

zialmente estranea alla rete di traffici e comunicazioni internazionali nei quali Creta è perfettamente inserita.

La trasformazione culturale della penisola greca dalle radici mesoelladiche a quegli aspetti della cultura materiale e dell'organizzazione socio-economica che, nella definizione ormai invalsa nei nostri studi, caratterizzano la civiltà micenea, non è uniforme nel tempo e nello spazio. Ai centri propulsori che sono localizzati in Argolide e in Messenia, dove tali processi si collocano convenzionalmente fra la fine del XVII e l'inizio del XVI secolo a. C., si affiancano ben presto aree regionali contermini, quali la Laconia nel Peloponneso, l'Attica e la Beozia in Grecia centrale. Il processo di espansione del modello miceneo è comunque graduale ed è ormai abbastanza chiaro, soprattutto in base a scoperte e studi recenti, che molti aspetti del sostrato mesoelladico continuano a esistere e affiancano le novità micenee le quali, all'inizio, sembrano essere patrimonio esclusivo di una minoranza emergente e solo nell'arco di qualche generazione conoscono una diffusione su larga scala[1].

La principale documentazione archeologica di questa fase è di tipo funerario e la possiamo studiare suprattutto nelle tombe a fossa dei due circoli funerari A e B di Micene e nei corredi funebri dei tumuli e delle piú antiche *tholoi* della Messenia. In tali contesti si notano immediatamente, oltre a cospicue tracce di intense relazioni con Creta neopalaziale e con l'ambiente insulare, anche indizi significativi di qualche rapporto con ambienti piú remoti, quali l'Anatolia, il Levante e le aree dell'Europa continentale.

Sono comunque i rapporti con l'ambiente minoico quelli piú determinanti per la formazione della temperie artistica che vediamo riflessa nei ricchi corredi di questo periodo e nell'evolvere del modello economico palaziale che caratterizzerà la civiltà micenea all'apice della sua espansione.

Il periodo di formazione e consolidamento, che si può valutare in circa centocinquanta anni, vede comunque la nascita di relazioni di tipo assai complesso e articolato, con una precoce proiezione dei Micenei verso l'esterno, all'inizio in modo piuttosto selettivo e poi in modo sempre piú sistematico, fino a investire una vastissima area geografica.

In questo processo di lunga durata, pur nei gravi limiti della documentazione disponibile, che è quasi esclusivamente archeologica e pre-

[1] I processi formativi della civiltà micenea sul sostrato mesoelladico sono stati sottoposti recentemente a intense indagini che hanno tentato di definire i tempi, le aree e i modi della formazione, nonché i principali elementi di collegamento con altre aree geografiche e culturali. O. T. P. K. DICKINSON, *The Origins of Mycenaean Civilisation*, Göteborg 1977; S. DIETZ, *The Argolid at the Transition to the Mycenaean Age*, Copenhagen 1991.

valentemente funeraria, possiamo comunque individuare livelli di contatto differenziati con aree e ambienti culturali diversi, che variano dal contatto occasionale, alle relazioni sistematiche con modalità prevalentemente di scambio di materie prime e di oggetti finiti o semilavorati, al piú radicato e approfondito scambio culturale con conseguente influenza sulle culture locali, alla vera e propria fondazione di abitati con presumibile, anche se limitato, insediamento di popolazioni. Tali contatti, almeno per quel che riguarda lo scambio di oggetti, sono documentati nei due sensi e cioè sia con importazioni e influenze culturali dall'esterno verso la penisola greca, sia con testimonianze archeologiche tipiche delle prime fasi micenee in vari ambienti, all'interno e all'esterno del bacino dell'Egeo[2].

Per ragioni di chiarezza è necessario richiamare brevemente la situazione delle reti di scambio a lunga distanza operanti nel Mediterraneo orientale nel periodo in esame.

A Creta (MM IIIB - TM IA) è in pieno svolgimento la fase antica dei secondi palazzi. I centri palaziali dell'isola intrattengono relazioni a vasto raggio con l'Egitto, con il Levante, con il Dodecaneso, dove l'insediamento rodio di Trianda si presenta fortemente minoicizzato, con alcune aree della costa anatolica, dove le testimonianze piú significative sono concentrate a Mileto e a Iaso[3].

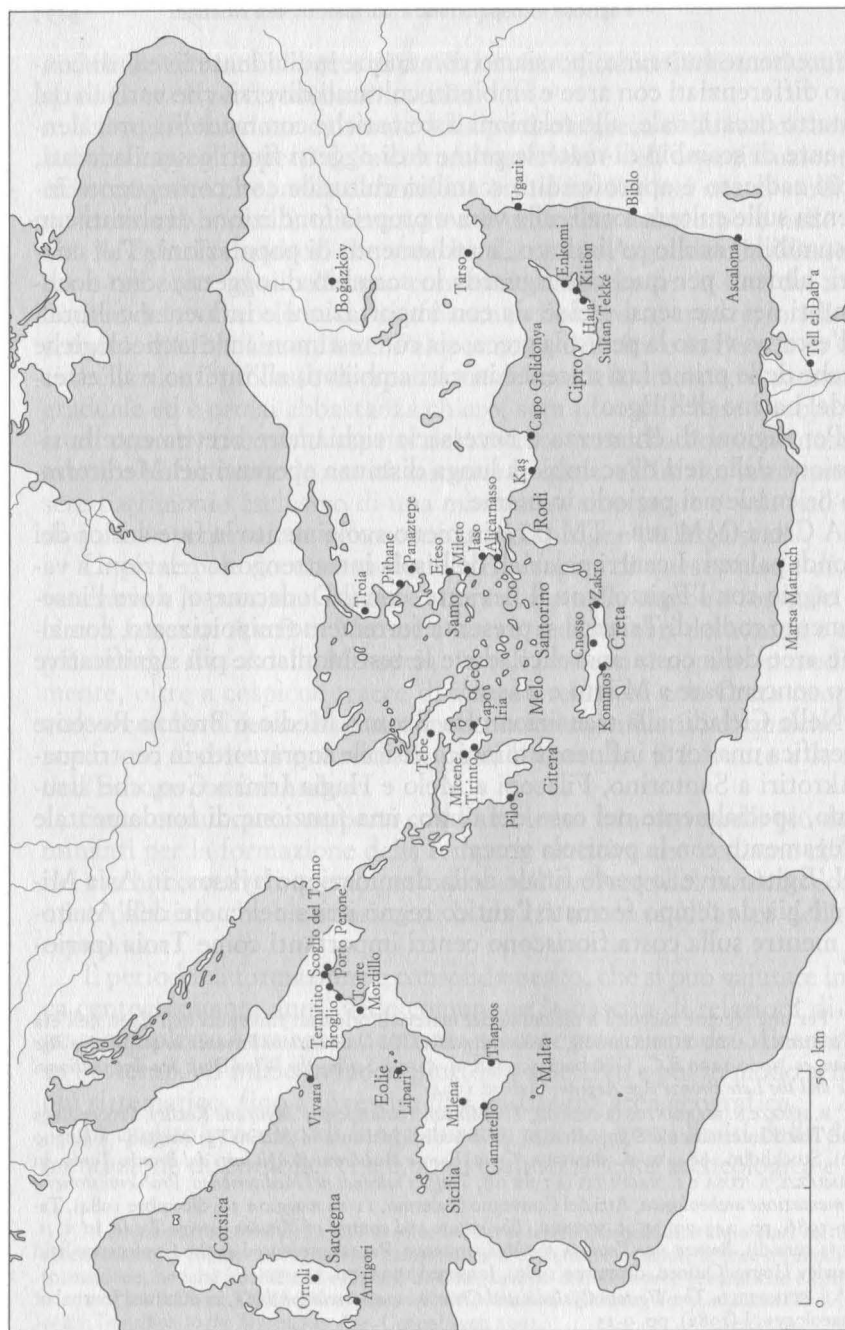
Nelle Cicladi, alla transizione fra Bronzo Medio e Bronzo Recente si verifica una forte influenza minoica visibile soprattutto in centri quali Akrotiri a Santorino, Filacopi a Melo e Hagia Irini a Ceo, che assumono, specialmente nel caso del terzo, una funzione di fondamentale collegamento con la penisola greca[4].

L'Egitto vive la parte finale della dominazione hyksos, in Asia Minore è già da tempo formato l'antico regno ittita nel cuore dell'Anatolia, mentre sulla costa fioriscono centri importanti come Troia (perio-

[2] Per una recente raccolta e disamina dei materiali orientali rinvenuti nell'Egeo nell'età del Bronzo C. LAMBROU-PHILLIPSON, *Hellenorientalia. The Near Eastern Presence in the Bronze Age Aegean, ca. 3000-1100 B.C.*, Göteborg 1990; E. H. CLINE, *Sailing the Wine-Dark Sea. International Trade and the Late Bronze Age Aegean*, Oxford 1994.

[3] R. HÄGG e N. MARINATOS (a cura di), *The Minoan Thalassocracy. Myth and Reality*, Proceedings of the Third International Symposium at the Swedish Institute in Athens (31 maggio - 5 giugno 1982), Stockholm 1984; W. D. NIEMEIER, *Creta, Egeo e Mediterraneo agli inizi del Bronzo Tardo*, in M. MARAZZI, S. TUSA e L. VAGNETTI (a cura di), *Traffici micenei nel Mediterraneo. Problemi storici e documentazione archeologica*, Atti del Convegno (Palermo, 11-12 maggio e 3-6 dicembre 1984), Taranto 1986, pp. 245-70; M. H. WIENER, *The nature and control of Minoan foreign Trade*, in N. H. GALE (a cura di), *Bronze Age Trade in the Mediterranean*, Papers presented at the Conference held at Rewley House (Oxford, dicembre 1989), Jonsered 1991, pp. 325-50.

[4] E. SCHOFIELD, *The Western Cyclades and Crete: a «special relationship»*, in «Oxford Journal of Archaeology», I (1982), pp. 9-25.

Figura 1. Distribuzione delle principali località citate nel testo.

do VI) e Mileto. In alta Mesopotamia si forma il regno di Mitanni, mentre in Siria si formano una quantità di piccoli regni, inizialmente sottomessi all'influenza mitannica e successivamente, in seguito alla cacciata degli Hyksos, a quella egiziana.

Creta in questo periodo frequenta, come le altre potenze elencate, le grandi rotte mediterranee. È questo il periodo definito, sulla base delle suggestive parole di Tucidide[5], della talassocrazia cretese, termine che – pur tenendo conto delle numerose componenti dei traffici internazionali – rende bene l'immagine di un ambiente che, in ambito egeo, è certo culturalmente ed economicamente preminente.

I Cretesi sono piú volte nominati nei testi egiziani con il nome di «Keftiu» e in quelli vicino-orientali con il nome di «Kaptara». Le loro relazioni con la classe dominante egiziana sono anche suggestivamente attestate da immagini di personaggi caratterizzati come stranieri, raffigurate nelle pitture funerarie, databili in generale a un momento non posteriore al 1450 a. C., che recano offerte e tributi di tipo cretese[6]. Altre testimonianze archeologiche di queste relazioni hanno invece la forma di importazioni minoiche in Egitto, prevalentemente rinvenute in tombe di rango sociale medio-alto[7]. Un contributo straordinario alla conoscenza delle relazioni fra la Creta minoica e l'Egitto deriva dalla recente scoperta di affreschi di tecnica, iconografia e stile minoico rinvenuti nel Delta orientale del Nilo a Tell el-Dab'a, l'antica capitale hyksos, nota con il nome di Avaris. Frammenti di pitture raffiguranti atleti, acrobati, tori e felini, attualmente in corso di studio, sono stati trovati in un accumulo di materiali riferibili al tardo periodo hyksos, corrispondente al periodo neopalaziale a Creta[8].

[5] TUCIDIDE, 1.4.

[6] S. WACHSMANN, *Aegeans in the Theban Tombs*, Louvain 1987. La data corrisponde al momento in cui si pone la cessazione di una potenza minoica indipendente a Creta.

[7] B. J. KEMP e R. S. MERRILLEES, *Minoan Pottery in Second Millennium Egypt*, Mainz 1980. A quel che sembra, però, il materiale cretese in Egitto è pertinente o ai primi palazzi o a una fase avanzata dei secondi palazzi (TM IB) e non sembra presente alcun pezzo attribuibile al TM IA, che è il periodo di massima fioritura della cosiddetta «talassocrazia» cretese.

[8] M. BIETAK, *Minoan Wall-paintings unearthed at ancient Avaris*, in «Egyptian Archaeology», II (1992), pp. 26-28; ID., *Die Wandmalereien aus Tell el Dab'a / 'Ezbet Helmi. Erste Eindrücke*, in «Ägypten und Levante», IV (1994), pp. 44-80; N. MARINATOS, *The «Export» Significance of Minoan Bull Hunting and Bull Leaping Scenes*, *ibid.*, pp. 89-93.

II.
LE PRIME RELAZIONI MICENEE ALL'INTERNO DELL'EGEO E CON IL MEDITERRANEO ORIENTALE (XVI-XV SECOLO A. C.).

Elementi archeologici riportabili alle prime fasi micenee (fase ceramica TE I) fanno la loro timida e sporadica comparsa in ambiente egeo insulare, a Ceo, Citera, Santorino, Melo e Rodi, dove si mescolano alla ben piú consistente presenza di materiali minoici. Nella fase immediatamente seguente (TE II) attestazioni ben piú significative sono riconoscibili, oltre che nell'ambiente egeo-insulare, in numerosi siti sulla costa egea dell'Anatolia, a Cipro (fig. 2), sulla costa levantina e in Egitto (fig. 3)[9]. Verso la fine di questo periodo, nella fase ceramica definita TE IIIA:1, in base al grande numero di insediamenti e di necropoli conosciute possiamo constatare che la civiltà micenea si è pienamente consolidata nella penisola greca e si è anche estesa territorialmente a quelli che saranno i suoi confini, insuperati anche in seguito[10]. È probabile, anche se non ne abbiamo diretta testimonianza monumentale, che in alcuni centri quali Micene, Tebe e Pilo comincino a esistere strutture palaziali propriamente dette, con un'organizzazione economica simile a quella dei secondi palazzi cretesi.

Alla stessa fase si possono riportare due fatti particolarmente importanti per il consolidamento del potere economico e politico miceneo e che sono la necessaria premessa alla ben piú consistente documentazione dei traffici micenei delle fasi successive. Si tratta dell'inserimento in due aree chiave: il palazzo di Cnosso (e con esso probabilmente una forma di controllo sulle molte risorse dell'isola di Minosse) e l'abitato di Trianda a Rodi.

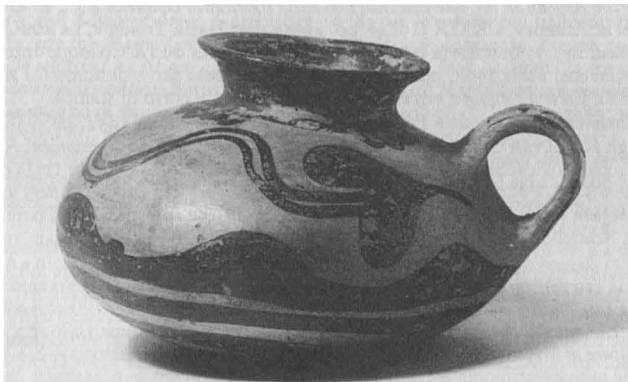
Cominciando da quest'ultimo, vogliamo sottolineare che ci trova pienamente d'accordo la lettura degli eventi fatta recentemente dal Benzi. Tale interpretazione, discostandosi sostanzialmente da quella corrente

[9] Si vedano i vari contributi specifici in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 323-89; inoltre Y. LOLOS, *On the Late Helladic I of Akrotiri, Thera*, in D. A. HARDY e altri (a cura di), *Thera and the Aegean World*, III, Proceedings of the Third International Congress (Santorini, 3-9 settembre 1989), I, London 1990, pp. 128-61; A. LEONARD jr, *An Index to the Late Bronze Age Aegean Pottery from Syria-Palestine*, Jonsered 1994.

[10] K. KILIAN, *Nordgrenze des ägäischen Kulturbereiches in mykenischer und nachmykenischer Zeit*, in «Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a. M.», 1976, pp. 112-29; B. FEUER, *The Northern Mycenaean Border in Thessaly*, Oxford 1983.

in studi precedenti, che vedevano il passaggio della connotazione della cultura materiale di Trianda da minoica a micenea, nel TE IIB-IIIA:1, come un inserimento amichevole dell'elemento continentale, sottolinea invece sia il gran numero di sepolture micenee attribuibili a questa fase, indizio di un nucleo di popolazione piuttosto consistente, sia la loro frequente caratterizzazione come «tombe di guerrieri», fatto che potrebbe essere messo in collegamento con una vera e propria conquista mili-

Figura 2.
Tazza egeo-micenea, da Hagia Irini (Cipro), XVI secolo a. C.

Figura 3.
Giaretta micenea monoansata, da Kahun (Egitto), XV secolo a. C.

tare, facilitata dal possibile allentamento dei rapporti fra Rodi e Creta dopo le distruzioni dei secondi palazzi alla fine del TM IB[11].

D'altra parte, questa ricostruzione troverebbe una corrispondenza simmetrica nella situazione che si verifica a Creta stessa. Senza entrare nei particolari della dibattutissima questione della data della distruzione finale del palazzo di Cnosso, che la maggioranza degli studiosi pone oggi nei primi decenni del XIV secolo a. C., dobbiamo però ricordare che, nella fase successiva alle distruzioni del TM IB, una serie di elementi di tipo miceneo sono identificabili soprattutto proprio nell'area di Cnosso, dove, per l'appunto, sono molto frequenti le tombe di guerrieri e dove indubitabilmente, a un certo punto, l'amministrazione fu tenuta in lingua micenea, come dimostra l'archivio di tavolette in lineare B, che è stato e continua ad essere oggetto di tanti studi e dibattiti. Altri indizi di un sostanzioso cambiamento politico a Creta, nel corso del TM IIIA, all'indomani della distruzione di Cnosso, ci vengono dalla ripresa degli scavi a Hagia Triada, dove, dopo la distruzione della villa, un nuovo progetto architettonico riorganizza l'abitato secondo modelli non esenti da influenze continentali[12].

Testimonianze archeologiche micenee di tale periodo sono presenti, in numero sempre piú consistente, a Cipro, in area levantina e in Egitto[13], aree tutte dove l'elemento miceneo si sostituisce a quello minoico preesistente. Sulla costa egea dell'Anatolia i reperti piú antichi (TE I-II) sono attestati nell'area nord-occidentale, dai Dardanelli alla Caria, prevalentemente in zone dove (ad eccezione di Iaso e Mileto) la presenza minoica precedente non è di grande rilievo o è addirittura inesistente[14].

[11] M. BENZI, *Rodi e la civiltà micenea*, Roma 1992, pp. 209-12.

[12] Per un riepilogo specifico sulle tombe dei guerrieri J. DRIESSEN e C. MACDONALD, *Some military aspects of the Aegean in the late fifteenth and early fourteenth centuries* B.C., in «Annual of the British School at Athens», LXXIX (1984), pp. 49-54. Per Hagia Triada V. LA ROSA, *Haghia Triada in età micenea*, in J. P. OLIVIER (a cura di), *Mykenaika*, Actes du IX Colloque International sur les textes Mycéniens, Paris 1992, pp. 617-20; cfr. il contributo suo e di numerosi altri negli Atti del Convegno *La Crète à l'époque mycénienne* (Atene 1991), in corso di stampa.

[13] F. H. STUBBINGS, *Mycenaean Pottery in the Levant*, Cambridge 1951, pp. 25-44; numerosi contributi negli atti di vari congressi: *The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean*, Acts of the International Archaeological Symposium, Nicosia 1973; MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 365-89; C. e P. ZERNER e J. WINDER (a cura di), *Wace and Blegen. Pottery as Evidence for Trade in the Aegean Bronze Age, 1939-1989*, Proceedings of the International Conference held at the American School of Classical Studies at Athens (dicembre 1989), Amsterdam 1993.

[14] CH. MEE, *Aegean trade and settlement in Anatolia in the second millennium*, in «Anatolian Studies», XXVIII (1978), pp. 121-56; L. RE, *Presenze micenee in Anatolia*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 343-64; L. RE, *Testimonianze micenee in Anatolia*, in M. MARAZZI (a cura di), *L'Anatolia Hittita. Repertori archeologici ed epigrafici*, Roma 1986, pp. 141-94; T. R. BRYCE, *The nature of Mycenaean involvement in Western Anatolia*, in «Historia», XXXVIII (1989), pp. 1-21. Sulle nuove testimonianze minoiche nell'Egeo settentrionale D. MATSAS, *Samothrace and the Northeastern Aegean: the Minoan connection*, in «Studia Troica», I (1991), pp. 159-79.

III.

LE PRIME RELAZIONI MICENEE CON IL MEDITERRANEO CENTRO-OCCIDENTALE E CON L'EUROPA (XVI-XV SECOLO A. C.).

A differenza di quanto abbiamo visto per le aree orientali, non si conoscono per ora chiari documenti archeologici delle relazioni della civiltà palaziale minoica con i territori del Mediterraneo centro-occidentale. È quindi molto significativo constatare che la piú antica documentazione archeologica micenea rinvenuta in Italia appartiene alla fase formativa di tale civiltà (cultura delle tombe a fossa) ed è quantitativamente piú rilevante di quella contemporanea rinvenuta in Oriente. Dal punto di vista distributivo i reperti del TE I e II, quasi esclusivamente rappresentati da ceramiche, sono prevalentemente concentrati negli arcipelaghi del basso Tirreno, in particolare nelle Isole Eolie (fig. 4) e in quelle Flegree, con qualche sporadico indizio lungo le coste dell'Italia meridionale, da Molinella sul Gargano, a Punta le Terrare presso Brindisi, a Porto Perone poco a sud di Taranto, a Capo Piccolo presso Crotone[15]. La scarsezza di testimonianze di questo periodo lungo le coste dell'Italia meridionale potrebbe forse essere imputata a lacune delle nostre conoscenze, come tante volte è successo per salti apparenti nella distribuzione di materiali importati, che sono stati poi colmati da ricerche mirate. Non va però sottaciuto il fatto che la presenza sporadica di piccole quantità di materiali importati lungo le coste dell'Italia meri-

[15] In generale sulla presenza micenea in Occidente sempre utile W. D. TAYLOUR, *Mycenaean Pottery in Italy and Adjacent Areas*, Cambridge 1958; per le novità piú importanti fino al 1986 L. VAGNETTI (a cura di), *Magna Grecia e mondo miceneo. Nuovi documenti*, Napoli 1982; ID., *Ricerche recenti sulle relazioni fra l'Egeo e l'Occidente mediterraneo*, in G. MADDOLI (a cura di), *La civiltà micenea. Guida storica e critica*, Bari 1992, pp. 217-34; inoltre *Magna Grecia e mondo miceneo*, Atti del XXII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1982), Taranto 1985; MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit. Recentemente sulla documentazione eoliana: L. VAGNETTI, in L. BERNABÒ BREA e M. CAVALIER (a cura di), *Meligunìs-Lipàra*, VI. *Filicudi. Insediamenti dell'età del bronzo*, Palermo 1991, pp. 263-96; sulla *tholos* di Lipari e i possibili agganci con prototipi egei: L. BERNABÒ BREA, M. CAVALIER e P. BELLI, *La tholos termale di San Calogero nell'isola di Lipari*, in «Studi Micenei ed Egeo-anatolici», XXVIII (1990), pp. 7-78; su Capo Piccolo: E. LATTANZI e altri, *Nota preliminare sul sito protostorico di Capo Piccolo presso Crotone*, in «Klearchos», CXIII-CXVI (1987), pp. 25-44. Su Vivara e le isole flegree: *Vivara. Centro commerciale mediterraneo dell'età del bronzo*, I. *Gli scavi dal 1976 al 1982*, a cura di A. Cazzella e altri, Roma 1991; II. *La traccia dei contatti con l'Egeo (scavi dal 1976 al 1982)*, a cura di M. Marazzi e S. Tusa, Roma 1995, sui reperti micenei. È recentissima la notizia del rinvenimento di materiali di tipo egeo, pertinenti a fasi molto antiche in Sicilia meridionale: per una prima indicazione G. CASTELLANA, in *Contatti e scambi egei nel territorio agrigentino nel III e II millennio a. C. I Micenei ad Agrigento*, catalogo della mostra, Agrigento 1993, fig. a p. 25.

dionale, confrontata con la ricchezza di tale documentazione nelle isole del basso Tirreno, potrebbe forse essere spiegata con la diversa qualità di rapporti fra queste aree e le popolazioni egee. I siti costieri peninsulari infatti, allo stato attuale delle ricerche, sembrano configurarsi come piccoli scali lungo la rotta verso il Tirreno, forse piú per la necessità di approvvigionamento di cibo e acqua (o di stazionamento notturno), piuttosto che come poli di scambio con le comunità locali.

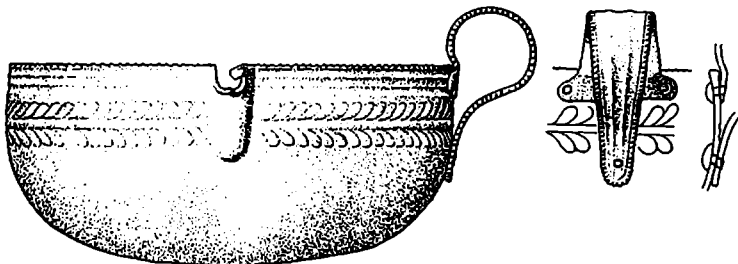
D'altra parte gli arcipelaghi del basso Tirreno, in particolare quello eoliano, sono stati fin dal Neolitico punti di riferimento per navigazioni a breve e medio raggio, come mostra l'ampia distribuzione dell'ossidiana di Lipari. Inoltre l'approdo e i contatti con popolazioni di piccole isole si presentano in generale meno pericolosi e ricchi di incognite che non quelli con zone provviste di ampio e sconosciuto entroterra. In questo senso è importante sottolineare che sia le Eolie che l'arcipelago flegreo, pur non possedendo direttamente giacimenti metalliferi, erano in grado di procacciarsi altrove il rame, come dimostrano resti di fusione avvenuta in loco almeno contemporanea ai contatti con l'Egeo. E, come sappiamo, la ricerca di risorse metallifere era per i Micenei certa-

Figura 4.
Ceramiche egeo-micenee, da Lipari (Isole Eolie), XVI-XV secolo a. C.

mente di fondamentale importanza, specialmente in una fase che vedeva le fonti di approvvigionamento orientali ancora controllate dai palazzi cretesi.

Un cenno dev'essere fatto anche all'ambigua documentazione di contatti con l'Europa centro-occidentale. Lasciando da parte i numerosi e controversi spunti di affinità «tipologica e stilistica» di manufatti europei con quelli tipici delle prime fasi micenee, d'altra parte oggetto di vari studi di sintesi, vogliamo ricordare almeno la ben nota tazza bronzea rinvenuta a Dohnsen, in Bassa Sassonia, che sembra effettivamente attribuibile a manifattura egeo-micenea non successiva al XV secolo a. C. (fig. 5), e la tazza fittile di Nienhagen (Germania centrale), che imita in modo suggestivo il particolarissimo tipo di ansa della versione metallica delle cosiddette «tazze tipo Keftiu». Purtroppo la sporadicità e la differenza qualitativa e funzionale di tali attestazioni non permettono un loro inserimento preciso in una generale ricostruzione storico-archeologica. Non possiamo peraltro trascurare la significativa e abbondante presenza di ambra baltica nei circoli funerari A e B di Micene, che fanno supporre una qualche forma di rapporto, probabilmente mediato, con le aree di origine della materia prima che potrebbe spiegare la presenza in Europa centrale dei reperti ai quali si è fatto riferimento[16].

[16] H. MATTHÄUS, *Die Bronzegefässe der kretisch-mykenischen Kultur*, München 1980, pp. 224-26; A. HARDING, *The Mycenaeans and Europe*, London 1984; J. BOUZEK, *The Aegean, Anatolia and Europe: cultural interrelations in the second millennium B.C.*, Göteborg 1985; sull'ambra, A. HARDING e H. HUGHES-BROCK, *Amber in the Mycenaean World*, in «Annual of the British School at Athens», LXIX (1974), pp. 145-72.

Figura 5.
Tazza bronzea monoansata di fabbricazione egea, da Dohnsen (Bassa Sassonia), XVI secolo a. C.

IV.
LE RELAZIONI CON IL MEDITERRANEO ORIENTALE FRA XIV E XIII SECOLO A. C.

1. *L'Anatolia e il problema degli Aḫḫiyawa.*

A parte le piú antiche documentazioni di materiali archeologici micenei, localizzati soprattutto a Troia e solo molto sporadicamente in altri siti, notiamo un cambiamento significativo a partire dal tardo XV secolo (TE IIIA:1). In tale periodo nei centri piú importanti, quali Iaso e Mileto, alla presenza minoica si è ormai sostituita la presenza micenea, mentre ha inizio la documentazione di Panaztepe (Menemen), Efeso e Müsgebi (Alicarnasso)[17]. In questi siti però i nostri dati derivano da necropoli e non sono pertanto completamente comparabili con quelli derivanti da abitati. Possiamo comunque constatare che le necropoli suddette, pur presentando una massiccia influenza egea sia nel tipo di reperti sia nelle forme tombali (piccole *tholoi* a Panaztepe, tombe a camera a Müsgebi), conservano una non trascurabile componente anatolica, sia nella presenza di materiali di corredo di tipo locale, sia – soprattutto – nell'uso diffuso della cremazione, pratica funeraria di tradizione anatolica ed estranea alla civiltà micenea di questo periodo. La documentazione archeologica, molto fitta lungo tutta la costa egea e nell'immediato entroterra, è però assai frammentaria e sostanzialmente edita in modo assai insoddisfacente. Fa eccezione Troia, sito per il quale disponiamo di una sequenza stratigrafica attendibile, di una serie di pubblicazioni definitive, accompagnate da numerosi studi interpretativi, e conosciamo, almeno per un periodo, sia l'abitato che la necropoli[18].

[17] In generale cfr. bibliografia citata a nota 13, con riferimenti precedenti; inoltre C. MEE, *A Mycenaean Thalassocracy in the Eastern Aegean?*, in E. B. FRENCH e K. A. WARDLE (a cura di), *Problems in Greek Prehistory*, Papers presented at the Centenary Conference of the British School at Athens (Manchester, aprile 1986), Bristol 1988, pp. 301-5; su Panaztepe: J. E. ERSOY, *Finds from Menemen/Panaztepe in the Manisa Museum*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIII (1988), pp. 55-82; A. e H. ERKANAL, *A new archeological excavation in Western Anatolia; Panaztepe*, in «Turkish Review Quarterly Digest», primavera 1986, pp. 67-76.

[18] C. W. BLEGEN, J. L. CASKEY e M. RAWSON, *Troy. The Sixth Settlement*, III, Princeton 1953; M. KORFMANN e altri, *Beşik Tepe. Vorbericht über die Ergebnisse der Grabungen von 1984*, in «Archaeologischer Anzeiger», 1986, pp. 303-63. Per la recente ripresa degli scavi a Troia si vedano le relazioni annuali in «Studia Troica».

Fra gli abitati, i piú importanti – Mileto e Iaso – continuano una lunga tradizione precedente; la carenza di pubblicazioni particolareggiate ci rende però impossibile la piena comprensione delle loro sequenze[19].

Molto limitata appare la documentazione di reperti micenei in area propriamente ittita. Alle ceramiche rinvenute a Maşat, note già da tempo, si aggiunge ora una importantissima spada rinvenuta nella capitale Boğazköy-Ḫattuša. Il sito di Maşat Höyük è localizzato nell'area nord-orientale della penisola anatolica, a circa 115 chilometri a nord-est di Boğazköy, ai confini con l'area pontica abitata dai Kaškei, tradizionali nemici del regno ittita, nei confronti dei quali Maşat Höyük doveva certo fungere da avamposto. La cittadella nel massimo del suo splendore ospitò un imponente palazzo sulle rovine del quale, nel XIII secolo a. C., sorse un edificio di piú modeste dimensioni al cui interno sono stati rinvenuti almeno cinque vasi micenei (fiaschette globulari e giarette a staffa), frammenti di ceramica cipriota, un elemento in bronzo a tridente di un tipo noto a Ugarit e a Cipro e frammenti di ceramica di tipo levantino[20]. Le caratteristiche di questo contesto lo pongono in relazione con l'area levantino-cipriota, che in questo periodo ebbe contatti intensissimi con i centri micenei.

Diverso è il caso del recentissimo ritrovamento della spada di Boğazköy (fig. 6)[21]; la sua eccezionalità risiede essenzialmente in due punti: 1) la spada, lunga circa 80 centimetri, in buone condizioni di conservazione, si può facilmente inquadrare come derivata da un tipo ben conosciuto in ambiente miceneo nel XVI e XV secolo a. C. e completamente estraneo all'ambiente cretese (un esemplare di questo tipo era già

[19] Su Mileto W. SCHIERING e altri, *Die Ausgräbungen beim Athena-Tempel in Milet*, in «Istanbuler Mitteilungen», IX-X (1959-60), pp. 1-76; K. GÖDEKEN, *A contribution to the early history of Miletus. The settlement in Mycenaean times and its connections overseas*, in FRENCH e WARDLE (a cura di), *Problems* cit., pp. 307-15; per le fasi minoiche e micenee di Iaso C. LAVIOSA, *Rapporti fra Creta e la Caria nell'età del Bronzo*, in *III International Cretological Congress* (Retimno 1971), Atene 1973, pp. 182-90; M. BENZI, *I Micenei a Iasos*, in *Studi su Iasos di Caria. Venticinque anni di scavi della Missione Archeologica Italiana*, supplemento del «Bollettino d'Arte», XXXI-XXXII (1985), pp. 29-34.

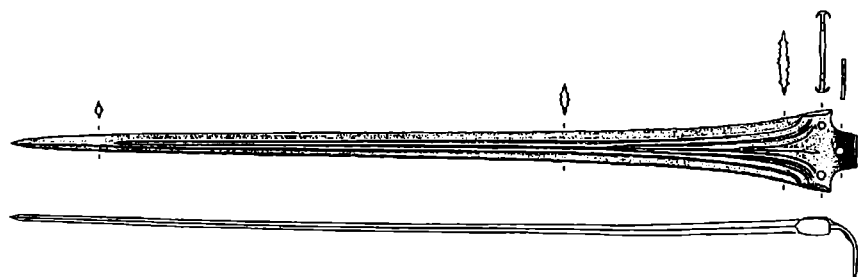
[20] T. ÖZGÜÇ, *Excavations at Maşat Höyük and investigations in its vicinity*, Ankara 1978, p. 66, tavv. D, 83-84; ID., *Maşat Höyük II. A Hittite centre NE of Boğazköy*, Ankara 1982, pp. 192-93, tavv. 47, 4*a-b*, 5-6.

[21] A. ÜNAL, A. ERTEKIN e I. EDIZ, *The Hittite sword from Boğhazköy-Ḫattuša, found in 1991, and its Akkadian inscription*, in «Müze-Museum», IV (1991), pp. 46-52; A. ÜNAL, *Ein hethitisches Schwert mit akkadisher Inschrift aus Boğhazköy*, in «Antike Welt», XXIII (1992), pp. 256-57; A. ERTEKIN e I. EDIZ, *The unique sword from Boğhazköy-Ḫattuša*, in M. J. MELLINK, E. PORADA e T. ÖZGÜÇ (a cura di), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara 1993, pp. 719-25; M. SALVINI e L. VAGNETTI, *Una spada di tipo egeo da Boğazköy*, in «La Parola del Passato», XLIX (1994), pp. 215-36; O. HANSEN, *A Mycenaean sword from Boğazköy-Hattusa found in 1991*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIX (1994), pp. 213-15.

conosciuto a Smirne); 2) sul bordo della lama è incisa un'iscrizione cuneiforme, in lingua accadica, che recita: «Come Tutḫalija il grande re vinse la terra di Aššuwa, dedicò queste spade al dio della tempesta, suo signore».

Considerando che numerosi studiosi localizzano la terra di Aššuwa nell'Anatolia nord-occidentale, non desta meraviglia che questa spada di tipo miceneo sia stata presa come bottino, e dedicata dal re Tutḫalija come elemento tangibile di un'azione militare condotta con successo. Se, come appare assai plausibile, il re dedicante è da identificarsi con Tutḫalija II, regnante alla fine del XV secolo a. C., anche la cronologia dell'evento è perfettamente compatibile con il periodo di uso di questo tipo di arma.

Nel trattare le relazioni fra il mondo miceneo e l'Anatolia non si può tralasciare la controversa problematica relativa agli Aḫḫiyawa, menzionati piú volte nei testi ittiti nel periodo fra il tardo XV e la fine del XIII secolo a. C. L'entità politica cosí designata è situata certamente a ovest del territorio ittita, è collegata ad attività marinare, ha rapporti non facili, talvolta bellicosi, con i sovrani ittiti, viene comunque da essi riconosciuta come una potenza indipendente. Non pochi studiosi hanno assimilato gli Aḫḫiyawa agli Achei e le problematiche connesse ai testi che li menzionano sono state e continuano ad essere oggetto di acceso dibattito e comunque di grande attenzione. La bibliografia sull'argomento è amplissima ed è raccolta sostanzialmente in due filoni. Il primo filone, al quale aderisce un maggior numero di studiosi, pur con ampie differenze al suo interno, sostiene la validità dell'equazione Aḫḫiyawa = Achei, vedendo in essi gli stessi Achei di Grecia oppure gruppi di Micenei d'oltremare stanziati in territori dell'Egeo orientale (isole e/o co-

Figura 6.
Spada di tipo egeo con iscrizione di Tutḫalija II, da Boğazköy (Turchia), fine XV secolo a. C.

sta anatolica). Un secondo filone nega invece del tutto l'identificazione suddetta[22].

Pur concedendo che l'equazione Aḫḫiyawa = Achei non può considerarsi del tutto provata, a suo favore militano non poche coincidenze che la rendono assai verosimile, a cominciare dal fatto che, grazie all'innalzamento cronologico di alcuni testi ittiti, le citazioni di questo gruppo sono concentrate fra XV e XIII secolo a. C., periodo che corrisponde a quello della massima potenza micenea ed è caratterizzato da intense relazioni dei Micenei con il Mediterraneo orientale, come possiamo constatare dai documenti archeologici (fig. 7).

[22] La sterminata bibliografia è ben riepilogata da H. G. GÜTERBOCK, *The Hittites and the Aegean World: 1. The Aḫḫiyawa Problem reconsidered*, in «American Journal of Archaeology», LXXXVII (1983), pp. 133-38; M. J. MELLINK, *The Hittites and the Aegean World: 2. Archaeological Comments on Aḫḫiyawa-Achaians in Western Anatolia*, ivi, pp. 138-41; piú recentemente T. R. BRYCE, *Aḫḫiyawa and Mycenaeans. An Anatolian viewpoint*, in «Oxford Journal of Archaeology», VIII (1989), pp. 297-310.

Figura 7.
Figurina bronzea di provenienza orientale, da Tirinto.

Se ci spingiamo oltre e accettiamo anche l'identificazione di Millawanda (o Milawata) con Mileto, centro ricco di documentazione archeologica prima minoica e poi micenea, possiamo notare che l'intensa attività diplomatica e militare testimoniata dai documenti ittiti in relazione a questo sito ha una certa rispondenza nell'interpretazione dei dati archeologici. Infatti sappiamo di un attacco portato contro Millawanda da Mursili II (fine XIV secolo a. C.) che ben corrisponderebbe alla distruzione del sito nel TE IIIA:2[23]. Piú tardi, alla metà del XIII secolo a. C., a Mileto viene eretta una possente fortificazione e Millawanda è citata nuovamente in relazione ad attività belliche[24].

Dobbiamo anche ricordare che altre proposte di localizzazione di Aḫḫiyawa che sono state avanzate, quali ad esempio quella di riferire questo territorio e la sua popolazione alla Tracia, si scontrano con la mancanza in quella zona di vestigia di una civiltà socialmente ed economicamente complessa, che appare *conditio sine qua non* per il trattamento paritario riservato al re di Aḫḫiyawa dai sovrani ittiti. Situazioni socio-politiche di questo tipo a ovest del territorio ittita non sembrano essere esistite se non nella Grecia micenea o in aree sotto la sua influenza diretta.

2. *Cipro e l'area siro-palestinese.*

Le testimonianze archeologiche dei traffici micenei con queste aree nel XIV e XIII secolo a. C. sono numerose e assai varie per qualità, funzione e contesti. Cipro, molto verosimilmente identificabile con il regno di Alašiya delle fonti cuneiformi[25], presenta una documentazione micenea ricchissima, sia in abitati che in necropoli, e ciò ha fatto pensare nel passato a una «colonizzazione» micenea dell'isola (fig. 8). Studi piú approfonditi però hanno messo chiaramente in luce che la cultura materiale di questo periodo è tipicamente cipriota e prosegue una linea di sviluppo già ben consolidata nella fasi precedenti; pertanto l'abbondanza di materiali micenei nell'isola va attribuita prevalentemente ad attività di scambio, potenziata sia dalla posizione geografica dell'isola, che può facilmente aver avuto una funzione di tappa intermedia nei contatti fra l'area micenea e l'ambiente siro-palestinese, co-

[23] *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, XIV 15.

[24] *Ibid.*, XIX 55, XLVIII 90. Per i dati archeologici su Mileto cfr. bibliografia a nota 19.

[25] I. VINCENTELLI, *Alašiya: per una storia di Cipro nell'età del bronzo*, in «Studi ciprioti e rapporti di scavo», II (1976) pp. 9-49; L. HELLBING, *Alasia Problems*, Göteborg 1979.

me d'altra parte fa pensare la quasi costante associazione di materiali micenei e ciprioti nei contesti levantini, sia dalle sue risorse minerarie, certamente oggetto di grande interesse da parte delle potenze circostanti, sempre alla ricerca di fonti di approvvigionamento di materie prime strategiche[26].

I siti che hanno restituito la documentazione piú abbondante e significativa a Cipro sono i grandi abitati di Enkomi, Kition, Kalavassos - Hagios Dimitrios e le loro necropoli. Sull'antistante costa siro-palestinese il sito di Ugarit, con l'area portuale (e funeraria) di Minet el-Beida, ha una delle sequenze piú complete e significative. Le aree di ritrovamento principali si distribuiscono lungo la costa, in siti di importan-

[26] Su queste problematiche si vedano i numerosi contributi in *The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean* cit.; e inoltre J. D. MUHLY, R. MADDIN e V. KARAGEORGHIS (a cura di), *Early Metallurgy in Cyprus, 4000-500 B.C.*, Nicosia 1982; V. KARAGEORGHIS (a cura di), *Cyprus between the Orient and the Occident*, Acts of the International Symposium (Nicosia 1985), Nicosia 1986; ID. (a cura di), *The Civilizations of the Aegean and their Diffusion in Cyprus and the Eastern Mediterranean, 2000-600 B.C.*, Proceedings of an International Symposium (settembre 1989), Larnaca 1991; sintesi dei risultati di recenti scavi nei principali siti ciprioti in ID. (a cura di), *Archaeology in Cyprus 1960-1985*, Nicosia 1985; per Enkomi in particolare J. C. COURTOIS, J. LAGARCE e E. LAGARCE, *Enkomi*, Nicosia 1986.

Figura 8.
Cratere anforoide da Enkomi (Cipro), XIV secolo a. C.

za portuale come Biblo, Tel Abu Hawam, Ascalona e Tel el-Ajjul-Gaza, e all'interno, specialmente lungo le valli dell'Oronte a nord e del Giordano a sud[27].

3. *L'Egitto e la Libia.*

Le testimonianze archeologiche, distribuite abbastanza uniformemente lungo il corso del Nilo, dal Delta fino alla Nubia, provengono in buona parte da necropoli e solo raramente da abitati[28]. Peraltro il nucleo piú importante e numeroso è stato rinvenuto nell'abitato di Tell el-Amarna, nel medio Egitto, la città-capitale fondata dal faraone «eretico» Amenofi IV, e presto abbandonata dopo la sua morte. La ben definita cronologia di questo sito e l'abbondanza di ceramiche micenee nei suoi strati hanno permesso di stabilire un saldo riferimento cronologico, anche assoluto, per la fase ceramica TE IIIA:2 alla quale sono riferibili i reperti.

Un altro abitato importante è quello di Deir el-Medina, dove i numerosi rinvenimenti di ceramiche micenee del TE IIIA:2 e IIIB provengono soprattutto dalle abitazioni di operai impegnati nella costruzione delle tombe reali. In generale i reperti egei di questa fase non sono stati trovati in contesti principeschi, ma sembrano particolarmente favoriti dalla «classe media» della società egiziana. Mentre per le fasi precedenti disponevamo dell'ausilio dei testi che nominavano i «Keftiu»/Minoici, per questa fase non abbiamo menzioni ufficiali dei Micenei e si deve quindi presumere che i contatti non siano avvenuti attraverso gli stessi canali formalizzati. Per questa ragione, e in considerazione del fatto che molto spesso ceramiche micenee e cipriote sono state trovate insieme nei contesti egiziani (cosí come in quelli levantini), si è pensato che la loro presenza sia da attribuire alla mediazione siro-palestinese o cipriota. Ciò però non sembrerebbe valido per Tell el-Amarna, dove la ceramica cipriota non è abbondante; a tal proposito è stata formulata un'ipotesi assai ingegnosa e suggestiva, che parte dalla possibile lettura di toponimi egei nella base di una statua di Amenofi III (padre di Amenofi IV) che sarebbero la traccia dell'itinerario di un'ambasceria invia-

[27] B. GREGORI e G. PALUMBO, *Presenze micenee in Siria-Palestina*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 365-89; A. LEONARD, *Some Problems inherent in Mycenaean/Syro-palestinian Synchronisms*, in FRENCH e WARDLE (a cura di), *Problems* cit., pp. 319-31; LEONARD, *An Index* cit.

[28] I. VINCENTELLI e F. TIRADRITTI, *La presenza egea in Egitto*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 327-34.

ta da questo faraone, poco prima della sua morte, verso «le isole del gran verde», come veniva designata l'area egea. Tracce concrete di una simile missione potrebbero essere alcune placchette di *faïence* con il *cartouche* del faraone rinvenute a Micene in vari luoghi della cittadella e che non appartengono alla categoria degli oggetti piú o meno casualmente inseriti negli scambi di tipo «commerciale». Ammettendo che al ritorno della spedizione Amenofi III fosse morto e che il successore si fosse già trasferito a el-Amarna, sarebbe stato ovvio per i dignitari portare nella nuova capitale il carico di materiali riportati dal lungo viaggio, che sarebbero giunti cosí in parte fino a noi[29].

Un documento di tipo diverso è costituito dai frammenti di un papiro dipinto rinvenuto a Tell el-Amarna, recentemente restaurato e studiato, sul quale sono rappresentate scene di battaglia. Alcune figure armate indossano un particolare tipo di elmo nel quale sembra di poter riconoscere il tipico elmo a denti di cinghiale di foggia micenea. Altre figure sono riconoscibili come rappresentazioni di Libici e si è quindi pensato che i Micenei rappresentati accanto agli Egiziani siano mercenari al servizio dei faraoni in uno dei tanti scontri fra gli Egiziani e le tribú libiche[30].

Anche l'area libica comunque ha avuto contatti con l'area egea. Essi sono documentati dai rinvenimenti di Marsa Matruch, località portuale a ovest del Delta, gravitante su un'area culturalmente legata all'ambiente delle tribú nomadi della Libia, anche se in qualche modo politicamente sottomessa ai faraoni. Gli scavi condotti su un'isoletta all'interno dell'ampia laguna costiera hanno messo in luce resti di ceramiche minoiche, micenee, cipriote e levantine, apparentemente non piú tarde del XIV secolo a. C.; ad esse si accompagnano tracce di attività metallurgica condotta *in situ* e numerosi resti di uova di struzzo. Queste ultime potrebbero rappresentare uno degli oggetti di scambio forniti dalle tribú locali[31].

[29] V. HANKEY, *The Aegean Interest in El Amarna*, in «Journal of Mediterranean Archeology and Anthropology», I (1981), pp. 38-49; E. CLINE, *Amenhotep III and the Aegean: a reassessment of Egypto-Aegean relations in the 14th century B.C.*, in «Orientalia», LVI (1987), pp. 1-36; ID., *An unpublished Amenhotep III Faïence Plaque from Mycenae*, in «Journal of the American Oriental Society», CX (1990), pp. 200-12.

[30] R. B. PARKINSON e L. SCHOFIELD, *Akhenaten's Army?*, in «Egyptian Archaeology», III (1993), pp. 34-35; L. SCHOFIELD e R. B. PARKINSON, *Of Helmets and Heretics: a possible Egyptian representation of Mycenaean warriors on a Papyrus from el-Amarna*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIX (1994), pp. 157-69.

[31] D. WHITE, *1985 Excavations on Bates' Island, Marsa Matruch*, in «Journal of the American Research Center in Egypt», XXIII (1986), pp. 51-84; ID., *1987 Excavations on Bates' Island, Marsa Matruch*, ivi, XXVI (1989), pp. 87-114.

Piú ambigua la documentazione di sporadici materiali egei rinvenuta piú a ovest, a Cirene e Tocra, sia perché soggetta in qualche caso a interpretazioni non univoche, sia perché comunque rinvenuta in strati molto piú tardi, quindi in giacitura secondaria[32].

V.
LE RELAZIONI CON IL MEDITERRANEO CENTRO-OCCIDENTALE NEL XIV E XIII SECOLO A. C.

1. *La Sicilia e le Isole Eolie.*

L'interesse mostrato dai Micenei per il Mediterraneo centrale continua, ampliando assai i suoi orizzonti e in parte modificando le aree di principale attività. Sembra tramontare l'interesse per l'arcipelago flegreo, dove la documentazione archeologica non è posteriore al TE IIIA, mentre continua con alcune modifiche quella per l'arcipelago eoliano, che varia anche in ragione delle vicende interne degli insediamenti insulari. Infatti continua a fiorire il grande abitato sull'acropoli di Lipari, ma cessa di esistere quello sulla Montagnola di Capo Graziano nell'isola di Filicudi, forse soppiantato da quello del Milazzese di Panarea, piú aperto ai collegamenti con la cultura appenninica che in questo periodo caratterizza buona parte della penisola italiana[33].

Al TE IIIA e, piú limitatamente, alla prima parte del IIIB appartengono in maggioranza i reperti archeologici micenei rinvenuti in Sicilia, soprattutto nelle necropoli del Siracusano. La piú importante è la necropoli di Thapsos, situata nella penisoletta di Magnisi, ricca di reperti micenei ai quali si mescolano talvolta ceramiche cipriote e maltesi che danno una concreta immagine della varietà dei traffici del sito. L'importante abitato omonimo, messo in luce nell'ultimo ventennio, ha avuto varie fasi edilizie che lo hanno trasformato da abitato di tipo indigeno, composto di capanne circolari, presumibilmente contemporaneo al-

[32] S. STUCCHI, *Prime tracce Tardo Minoiche a Cirene: i rapporti della Libya con il mondo egeo*, in «Quaderni di Archeologia della Libia», V (1967), pp. 19-45; per una diversa interpretazione: J. BOARDMAN, *Bronze Age Greece and Libya*, in «Annual of the British School at Athens», LXIII (1968), pp. 41-44; piú recentemente L. BACCHIELLI, *Contatti fra la Libya e il mondo egeo nell'età del Bronzo: una conferma*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», serie 8, XXXIV (1979), pp. 163-68.

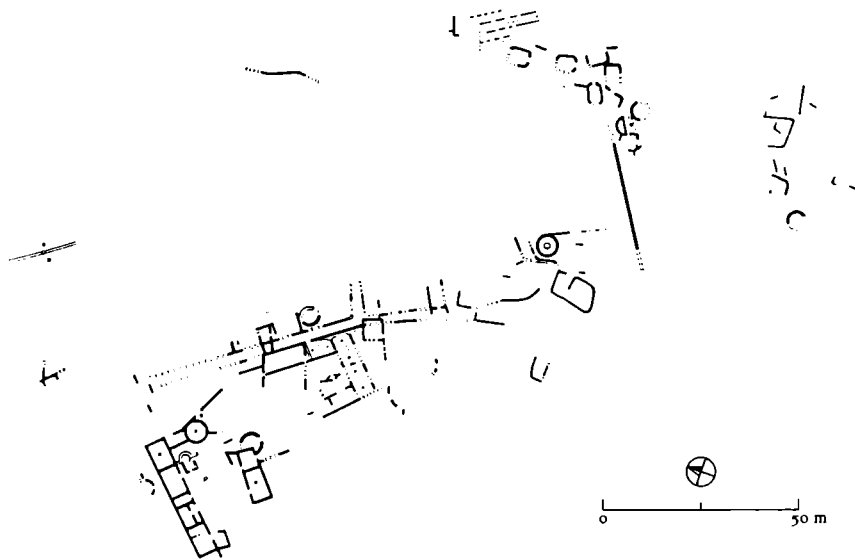
[33] Cfr. bibliografia generale citata a nota 15.

le tombe del XIV secolo a. C., in abitato pianificato con edifici rettangolari pluriambienti, aprentesi su una piazza pavimentata, la cui cronologia particolareggiata rimane ancora da definire (fig. 9)[34].

I recenti scavi dell'abitato di Cannatello, nell'immediato entroterra della costa a est di Agrigento, hanno messo in luce abbondante ceramica del TE e TM IIIA:2 e IIIB, mista a ceramica cipriota, che integra in modo assai significativo gli elementi egei e ciprioti già individuati lungo la valle del Platani, soprattutto a Milena (fig. 10) e a Caldare[35].

[34] G. VOZA, *Thapsos*, in *Archeologia della Sicilia sud-orientale*, catalogo della mostra, Napoli 1973; ID., *I contatti precoloniali col mondo greco*, in *Sikanie*, Milano 1985, pp. 543-61; ID., *Thapsos*, in «Seminari dell'Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-anatolici», 1991 [1992], pp. 43-50.

[35] Le importanti scoperte di materiali micenei e ciprioti dall'abitato di Cannatello presso Agrigento sono state illustrate da E. De Miro in occasione del II Congresso internazionale di Miceneologia (Roma, ottobre 1991, in corso di stampa); per una prima sintetica notizia cfr. E. DE MIRO e D. DEORSOLA, in *Contatti e scambi* cit., pp. 39-50; V. KARAGEORGHIS, *Le commerce chypriote avec l'Occident au Bronze Recent: quelque nouvelles découvertes*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1993, pp. 577-88, in particolare p. 584, fig. 3. Sulle ricerche recenti nella valle del Platani e sulle problematiche connesse V. LA ROSA, *Nuovi ritrovamenti e sopravvivenze egee nella Sicilia meridionale*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 79-88.

Figura 9.
Thapsos, planimetria dell'abitato protostorico.

2. *L'Italia peninsulare.*

Per quanto riguarda l'ambiente peninsulare, la maggior parte dei nostri dati è concentrata nell'Italia meridionale, soprattutto in Puglia, Basilicata e Calabria settentrionale ionica[36].

Il centro piú importante dal punto di vista dei rapporti diretti con le cittadelle micenee sembra essere l'insediamento dello Scoglio del Tonno (fig. 11), situato all'imboccatura naturale del Mar Piccolo di Taranto che rappresenta una delle piú straordinarie insenature naturali del Mediterraneo in quanto ad ampiezza e situazione protetta. D'altra parte, anche la conformazione del Mar Grande con le Isole Cheradi, fra cui la piú grande – l'isola di San Pietro – poteva essere usata come area di attracco, presenta una vasta gamma di possibilità di ancoraggi, dando luogo quindi a un sistema Mar Grande - Mar Piccolo ineguagliato lungo tutte le coste italiane.

[36] In generale TAYLOUR, *Mycenaean Pottery* cit.; F. BIANCOFIORE, *Civiltà micenea nell'Italia meridionale*, Roma 1967; per i ritrovamenti piú recenti VAGNETTI (a cura di), *Magna Grecia* cit.; MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit.

Figura 10.
Ricostruzione grafica di cratere anforoide di provenienza cretese, da Milena (Agrigento), XIII secolo a. C.

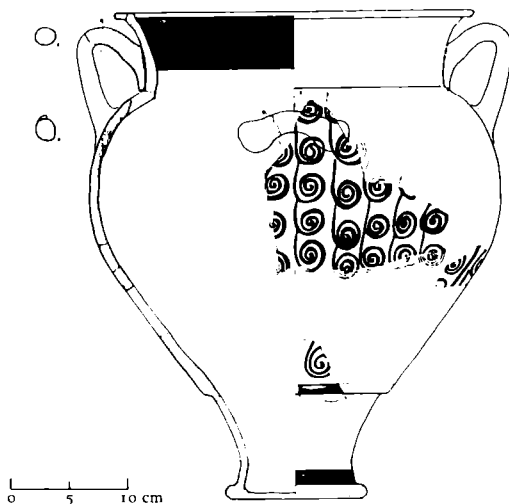
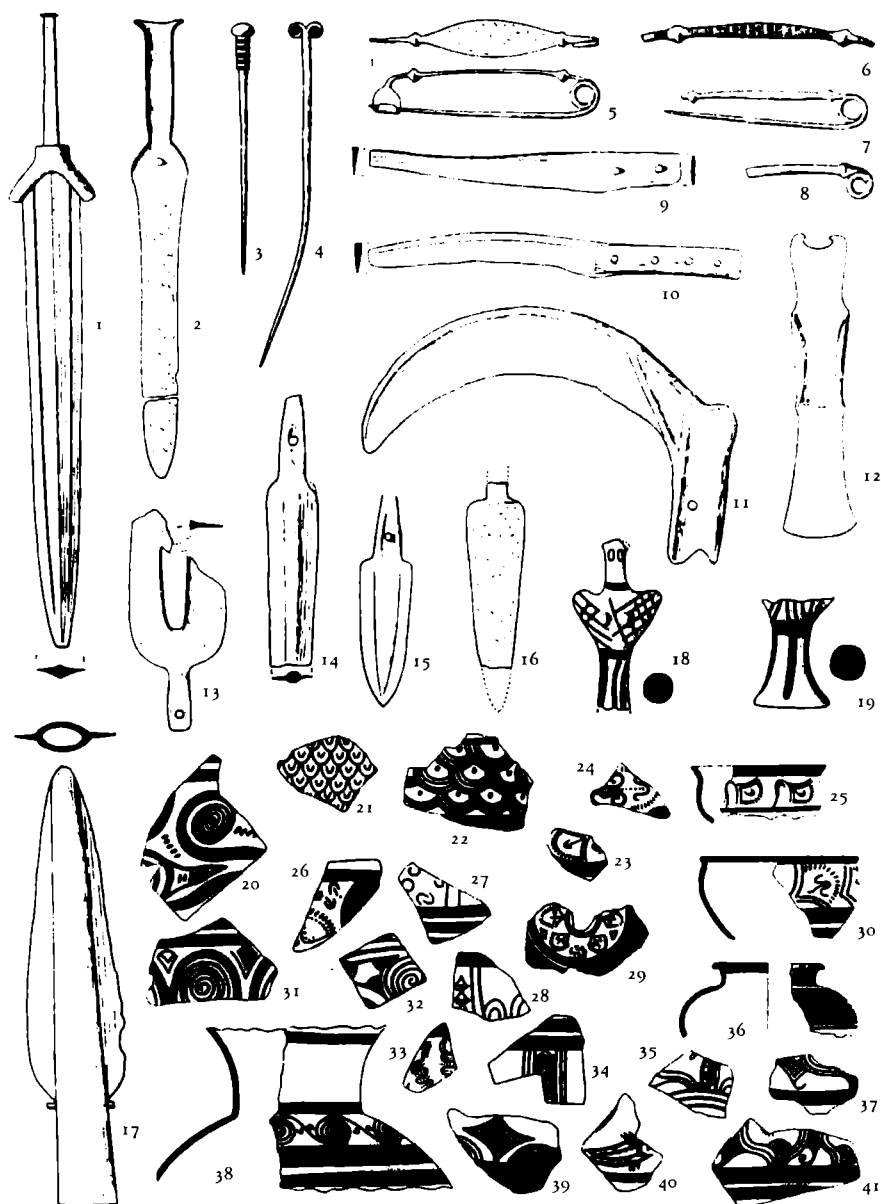



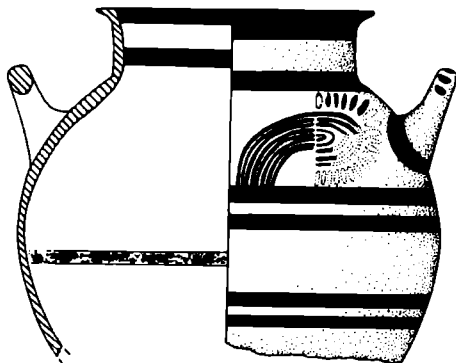
Figura 11.
Ceramiche egeo-micenee e bronzi indigeni, dallo Scoglio del Tonno (Taranto), XIV-XII secolo a. C.

Tale situazione topografica diviene ancor piú significativa se la paragoniamo a quella di già ricordate importanti stazioni portuali del Mediterraneo orientale e della costa settentrionale dell'Africa, quali Tel Abu Hawam e Marsa Matruch, che sono state usate dai Micenei come *port-of-trade* nello stesso periodo in cui visitavano periodicamente la base dello Scoglio del Tonno[37].

Al gran numero di siti pugliesi per i quali è segnalata presenza di materiali micenei non corrisponde però un'adeguata conoscenza, a causa del lacunoso stato di edizione della maggior parte di essi. In base a quanto è noto nessun sito, a parte lo Scoglio del Tonno, appare assumere una particolare importanza per quanto concerne i rapporti con l'Egeo prima del XIII secolo a. C.

Grazie a una serie di indagini recenti lungo l'arco ionico della Basilicata e soprattutto della Calabria, oggi però disponiamo di una serie di nuovi dati, soprattutto relativi al XIII-XII secolo a. C., che gettano una luce nuova sulla qualità delle relazioni fra l'Egeo e l'Italia peninsulare in questo periodo.

Conviene dare la precedenza alla Sibaritide, regione caratterizzata dalla piana del fiume Crati e dall'ambiente collinare circostante, oggetto, fin dal 1979, di indagini protostoriche sistematiche, territoriali e di

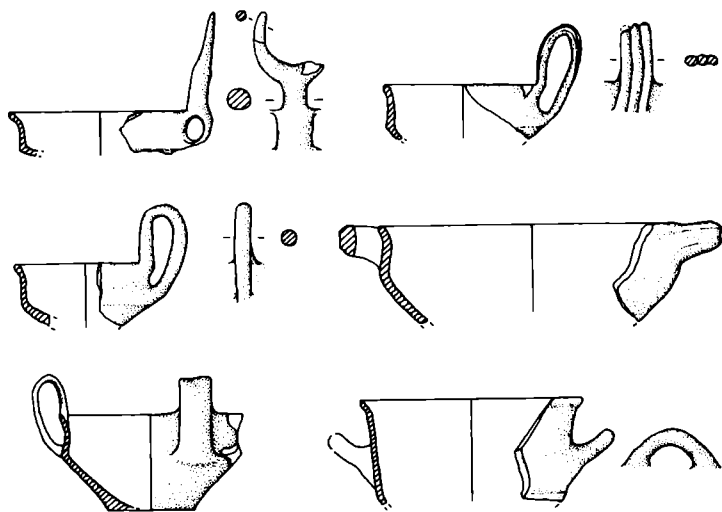
[37] Sulla topografia portuale dello Scoglio del Tonno L. VAGNETTI, *Aspetti della presenza micenea nel Sud-est italiano*, in *I Messapi*, Atti del XXX Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, ottobre 1990), Taranto 1991, pp. 378-80.

Figura 12.
Anfora di produzione locale, di forma e decorazione egeo-cretese, da Broglio di Trebisacce (Cosenza), XIII secolo a. C.

scavo, in particolare nei siti subcostieri di Broglio di Trebisacce e di Torre Mordillo, situati rispettivamente a nord e a sud del Crati[38].

L'abbondante ceramica di tipo egeo, nella quale sono riconoscibili sia apporti continentali che apporti cretesi (fig. 12), ritenuta inizialmente tutta di importazione, ha poi mostrato peculiarità tecnologiche e tipologiche che ne hanno fatto sospettare l'imitazione, ricevendo anche conferme in questo senso da un'ampia campagna di ricerche archeometriche. Oltre ad essa, sia a Broglio che a Torre Mordillo sono state individuate due classi ceramiche specializzate con particolarità tecnologiche originali, riconducibili alla tradizione egea. Si tratta della ceramica grigia depurata e tornita (fig. 13) che ricorda per aspetti tecnologici la cosiddetta ceramica minia della media età del Bronzo greca e di una classe di grandi contenitori in argilla depurata, i cosiddetti dolii cordonati,

[38] G. BERGONZI e altri, *Ricerche sulla protostoria della Sibaritide*, I-II, Napoli 1982; R. PERONI (a cura di), *Ricerche sulla protostoria della Sibaritide*, III, Roma 1984; ID., *Nuove ricerche sulla protostoria della Sibaritide*, Roma 1984; R. PERONI e F. TRUCCO (a cura di), *Enotri e Micenei nella Sibaritide*, Taranto 1994; L. ARANCIO e altri, *L'abitato di Torre Mordillo nel quadro dello sviluppo dell'insediamento protostorico nell'alto Ionio (Sibaritide)*, Fifth Conference in Italian Archaeology (Oxford, dicembre 1992), in corso di stampa.

Figura 13.

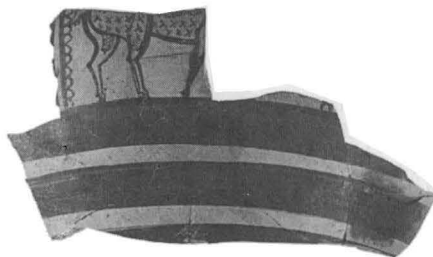
Ceramiche grigie fatte al tornio, di tecnologia egea, riproducenti sia forme indigene che forme di derivazione egeo-micenea. Da Broglio di Trebisacce (Cosenza), XIII secolo a. C.

che si ispirano ai caratteristici *pithoi* egei usati principalmente, ma non esclusivamente, per l'immagazzinamento di derrate. Anche queste classi sono da considerare di manifattura locale o regionale, sia alla luce di considerazioni archeologiche, sia in base ai risultati archeometrici[39].

Il caso della Sibaritide pone in modo perentorio il problema dei processi di acculturazione e delle prassi artigianali che portano alla produzione di classi ceramiche specializzate di ispirazione egea in un ambiente che continua a produrre, per larga parte delle necessità quotidiane, ceramica di impasto non depurato e non tornito, non dipinta e cotta con procedimenti non sofisticati. L'ipotesi sulla quale si sta lavorando per il momento è che si sia in presenza, almeno per le prime manifestazioni, di artigiani itineranti, di provenienza e formazione egea, che, a somiglianza con quanto sappiamo per gli artigiani metallurghi, abbiano circolato nei due ambienti.

Per quanto riguarda la ceramica dipinta di tipo egeo ma di fabbricazione locale, un sito subcostiero della massima importanza è quello di Termitito in Basilicata, situato lungo la valle del Cavone. La straordinaria abbondanza e varietà dei reperti di tipo egeo (fig. 14), noti però

[39] G. BERGONZI, *Southern Italy and the Aegean during the Late Bronze Age: economic strategies and specialised craft products*, in C. MALONE e S. STODDARD (a cura di), *Papers in Italian Archaeology*, IV, Oxford 1985, pp. 355-87; R. E. JONES, *Chemical analysis of Aegean-Type Late Bronze Age Pottery found in Italy*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 205-14; L. VAGNETTI e R. E. JONES, *Towards the identification of local Mycenaean pottery in Italy*, in FRENCH e WARDLE (a cura di), *Problems* cit., pp. 335-48; R. E. JONES e L. VAGNETTI, *Traders and Craftsmen in the Central Mediterranean*, in GALE (a cura di), *Bronze Age Trade* cit., pp. 127-47. Sembra anche utile ricordare che esistono seri indizi, convalidati archeometricamente, per una circolazione di ceramiche italo-micenee lungo i circuiti di scambio interni, come è testimoniato dal frammento di una giara a staffa, probabilmente fabbricata in Italia meridionale, rinvenuto a Casale Nuovo, nel Latium Vetus; M. ANGLE e altri, *Prime testimonianze micenee nel Latium Vetus*, in «La Parola del Passato», XLVIII (1993), pp. 190-217.

Figura 14.

Frammento di vaso di tipo miceneo con decorazione di stile pittorico, da Termitito (Matera), XIII secolo a. C.

solo limitatamente e in modo assai preliminare, ne fa un punto chiave per la comprensione delle problematiche inerenti alle botteghe artigiane «italo-micenee» e soprattutto alla loro differenziazione nelle varie aree regionali e alla possibile circolazione interna dei loro prodotti[40].

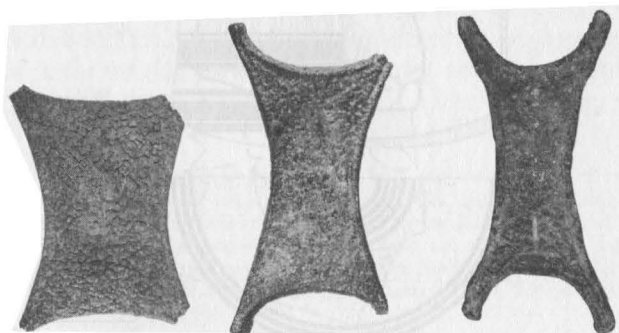
3. *La Sardegna*.

Le possibili relazioni egee della Sardegna, fino a pochissimi anni fa, erano piú ipotizzate che documentate. La copertura a *tholos* delle camere interne di alcune torri nuragiche, suggestivamente simile a esempi di architettura funeraria micenea, aveva per alcuni studiosi dato sostanza alle leggende che collegano all'isola il mitico artefice Dedalo. Ampie e approfondite discussioni recenti sull'argomento hanno visto prese di posizione a favore o contro questa ipotesi[41].

Per quanto concerne i materiali mobili, gli unici documenti che potevano ragionevolmente essere presi in considerazione erano i famosi lingotti di rame a forma di pelle di bue, rinvenuti nell'isola fin dal secolo scorso (fig. 15). Circa quindici anni fa, la scoperta di alcuni fram-

[40] S. BIANCO e A. DE SIENA, *Termitito*, in VAGNETTI (a cura di), *Magna Grecia* cit., pp. 69-96; A. DE SIENA, *Termitito*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 41-48.

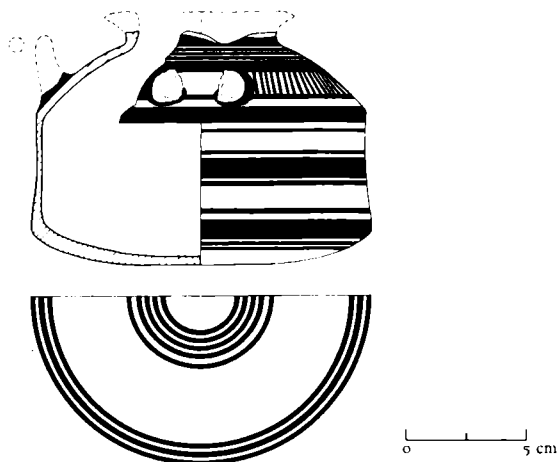
[41] Si vedano in particolare i contributi di Cavanagh e Laxton, di Santillo e Frizell e di Ugas, con diversi punti di vista, in M. BALMUTH (a cura di), *Studies in Sardinian Archaeology*, III, Proceedings of the Colloquium «Nuragic Sardinia and the Mycenaean World» (Roma 1986), Oxford 1987; W. G. CAVANAGH e R. R. LAXTON, *An investigation into the construction of Sardinian Nuraghi*, in «Papers of the British School at Rome», LV (1987), pp. 1-74.

Figura 15.
Lingotti di rame di tipo egeo cipriota, da Serra Ilixi (Cagliari).

menti di ceramica micenea nel territorio di Orosei e, soprattutto, lo scavo del Nuraghe Antigori, presso Cagliari, portarono in luce una grandissima quantità di ceramica micenea, contribuendo anche a dare un ancoraggio cronologico relativo e assoluto ai materiali indigeni di contesto, fino ad allora non ben inquadrati[42].

All'Antigori, accanto a una varietà notevole di ceramiche del TE/TM IIIB importate dal Peloponneso, da Creta e da Cipro, si possono anche definire ceramiche di imitazione che presentano caratteristiche artigianali e produttive assai meno accurate di quelle delle ceramiche «italo-micenee» della Sibaritide o di altri siti dell'Italia meridionale[43]. Recenti ricerche nel Nuraghe Arrubiu di Orroli hanno portato in luce un *alabastron* miceneo, di provenienza peloponnesiaca, databile nel IIIA, che sembra essere attualmente il pezzo ceramico piú antico rinvenuto nell'isola (fig. 16). Ciò verrebbe a convalidare la stessa cronologia pro-

[42] F. LO SCHIAVO e L. VAGNETTI, *Micenei in Sardegna?*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», serie 8, XXXV (1980), pp. 371-93; M. L. FERRARESE CERUTI, *Documenti micenei nella Sardegna meridionale*, in *Ichnussa*, Milano 1981, pp. 605-12; ID., *Il complesso nuragico di Antigori (Sarroch, Cagliari)*, in VAGNETTI (a cura di), *Magna Grecia* cit., pp. 167-76; M. L. FERRARESE CERUTI, L. VAGNETTI e F. LO SCHIAVO, *Minoici, Micenei e Ciprioti in Sardegna alla luce delle piú recenti scoperte*, in BALMUTH (a cura di), *Studies* cit., pp. 7-37.

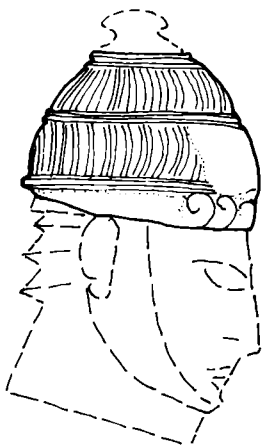
[43] R. E. JONES e P. M. DAY, *Late Bronze Age Aegean and Cypriot-type pottery on Sardinia. Identification of imports and local imitations by physico-chemical analysis*, in BALMUTH (a cura di), *Studies* cit., pp. 257-70.

Figura 16.
Alabastron miceneo, da Orroli (Nuoro), XIV secolo a. C.

posta per un importante frammento di testina di avorio con elmo a denti di cinghiale, appartenente a un ben noto tipo di guerriero miceneo, rinvenuto a Decimoputzu, in Sardegna meridionale (fig. 17). Quest'ultimo pezzo è assai importante anche per la connotazione di oggetto di prestigio che condivide con un sigillo a cilindro, purtroppo molto consunto e di difficile lettura, rinvenuto a San Sperate[44].

4. *La penisola iberica.*

La scoperta molto recente di due frammenti di ceramica micenea importati nel sito protostorico del Llanete de los Moros, nell'alta valle del Guadalquivir, rappresenta un importante indizio per una possibile inclusione della penisola iberica nel novero delle mete delle navigazioni micenee. Si tratta di due piccoli frammenti, di sicura fabbricazione micenea, probabilmente riferibili al TE IIIA-B, che, pur nella loro limita-

[44] F. LO SCHIAVO e L. VAGNETTI, *Alabastron miceneo dal Nuraghe Arrubiu di Orroli (Nuoro)*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», serie 9, IV (1993), pp. 121-48; sulla testina in avorio FERRARESE CERUTI, VAGNETTI e LO SCHIAVO, *Minoici* cit., pp. 12-14, fig. 2.3; sul sigillo G. UGAS, *La fortezza di Su Mulinu - Villanovafranca (CA). Un nuovo contributo per lo studio della tholos in Sardegna*, in BALMUTH (a cura di), *Studies* cit., pp. 77-128, fig. 5.26.

Figura 17.
Ricostruzione grafica di testina di guerriero miceneo in avorio, da Decimoputzu (Cagliari), XIV secolo a. C.

tezza, fanno certo ipotizzare l'esistenza di uno scalo costiero di rilevante importanza per i traffici esterni che, secondo lo scavatore, non andrebbe posto alla foce del Guadalquivir, localizzazione che comporterebbe il passaggio delle Colonne d'Ercole, ma probabilmente sulla costa mediterranea della penisola iberica, dalla quale si dipartono itinerari trasversali di collegamento con l'Andalusia interna. Anche se non si può escludere che navi micenee abbiano talvolta toccato le coste iberiche, prudenzialmente potremmo semplicemente attribuire la presenza dei frammenti del Llanete de los Moros a scambi fra la penisola iberica e aree del Mediterraneo centrale che erano in contatto sistematico con i Micenei. Un'ottima candidatura per tale mediazione sarebbe quella della Sardegna, i cui rapporti con la penisola iberica sono ampiamente documentati per larga parte dell'età del Bronzo[45].

VI.

I TRAFFICI A LUNGA DISTANZA: LE TESTIMONIANZE DEI RELITTI (CAPO GELIDONYA, KAŞ, CAPO IRIA).

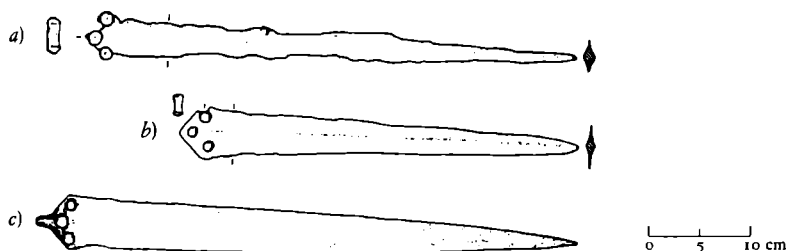
Una fonte di conoscenza di straordinaria importanza per la ricostruzione dei traffici mediterranei del II millennio a. C. e del possibile ruolo avuto in essi dall'elemento miceneo è rappresentato dai carichi di relitti di navi commerciali scoperti e scavati in anni recenti. Al ben noto relitto localizzato presso Capo Gelidonya, sulla costa sud-occidentale della Turchia, databile fra la fine del XIII e il XII secolo a. C., il cui carico era formato in larga maggioranza da lingotti di rame a pelle di bue e da materiali metallici piú o meno frammentari, prevalentemente destinati alla rifusione, si affianca ora il ben piú cospicuo relitto di Ulu Burun presso Kaş, poche miglia a ovest del primo. Lo scavo di quest'ultimo non è ancora del tutto ultimato, ma la pubblicazione di ampie relazioni preliminari ci ha permesso di farci già un'idea abbastanza particolareggiata del carico. In primo luogo va sottolineato che esso è

[45] J. C. MARTIN DE LA CRUZ e altri, *Die erste mykenische Keramik von der iberischen Halbinsel*, in «Prähistorische Zeitschrift», LXV (1990), pp. 49-52; ID., *L'età del Bronzo nella penisola iberica: la sequenza locale e gli influssi esterni*, in «Seminari dell'Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-anatolici», 1990 [1991], pp. 85-104; sulla possibile mediazione sarda F. LO SCHIAVO e R. D'ORIANO, *La Sardegna sulle rotte dell'Occidente*, in *La Magna Grecia e il lontano Occidente*, Atti del ventinovesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6-11 ottobre 1989), Taranto 1990, pp. 99-161.

databile non piú tardi dell'inizio del TE IIIB ed è quindi abbastanza precedente quello di Capo Gelidonya. Oltre a una grandissima quantità di lingotti di rame (6 tonnellate) e a un cospicuo numero di lingotti di stagno, sulla nave venivano trasportati materiali delle provenienze piú disparate: mesopotamiche, siro-palestinesi, cipriote, africane, micenee; essi ci testimoniano la complessità delle vie commerciali del periodo e il loro livello di organizzazione è anche attestato dallo straordinario rinvenimento fra il carico di un dittico scrittorio. Fra i reperti in bronzo di tipo soprattutto egeo e levantino è stata riconosciuta anche una spada di provenienza occidentale, appartenente al cosiddetto tipo Thapsos-Pertosa (fig. 18), che, unita ai grani di ambra baltica che fanno ugualmente parte del carico, estende ulteriormente le aree di provenienza delle merci di bordo. Le sofisticate analisi archeometriche hanno anche permesso di identificare il contenuto deperibile di alcuni vasi e si è cosí scoperto che buona parte di essi erano pieni di una resina di terebinto, ed è stata determinata la presenza di varie spezie (coriandolo, zafferano) e derrate (mandorle, melagrane, uva, fichi). Grandi *pithoi* invece non contenevano derrate ma merci varie, quali ceramica cipriota e perle in pasta vitrea[46].

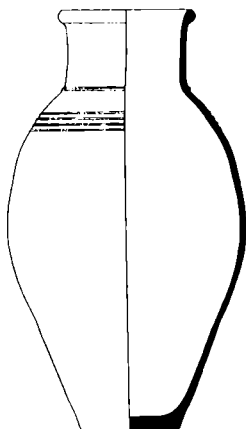
[46] G. BASS, *Cape Gelidonya: a Bronze Age Shipwreck*, Philadelphia 1967; ID., *A Bronze Age shipwreck at Ulu Burun (Kaş): 1984 Campaign*, in «American Journal of Archaeology», XC (1986), pp. 269-96; ID., *Oldest known shipwreck reveals splendors of the Bronze Age*, in «National Geographic», CLXXII, 6 (1987), pp. 692-733; ID., *Evidence of trade from Bronze Age shipwrecks*, in GALE (a cura di), *Bronze Age Trade* cit., pp. 69-82; C. PULAK, *The Bronze Age shipwreck at Ulu Burun, Turkey: 1985 Campaign*, in «American Journal of Archaeology», XCII (1988), pp. 1-37; sulla spada tipo Thapsos-Pertosa L. VAGNETTI e F. LO SCHIAVO, *Late Bronze Age long distance trade in the Mediterranean: the role of the Cypriots*, in E. PELTENBURG (a cura di), *Early Society in Cyprus*, Edinburgh 1989, pp. 217-43, fig. 28.2; per il dittico scrittorio in particolare R. PAYTON, *The Ulu Burun writing board set*, in «Anatolian Studies», XLI (1991), pp. 99-106.

Figura 18.

Spade del tipo Thapsos-Pertosa, da Ulu Burun in Turchia (*a*), da Venosa in Basilicata (*b*) e da Matrensa in Sicilia (*c*).

Un terzo relitto della tarda età del Bronzo è stato recentemente identificato a Capo Iria, lungo le coste dell'Argolide meridionale, e non è stato ancora propriamente scavato. I primi reperti identificati sono in maggioranza rappresentati da vasi da trasporto minoici, micenei e ciprioti (fig. 19), e sembrano databili al XIII secolo a. C. Si tratta del primo relitto della tarda età del Bronzo ad essere identificato e indagato in ambito propriamente egeo, che certo darà informazioni preziose sulle relazioni fra la Grecia micenea e il Mediterraneo orientale alla fine dell'età palaziale[47].

Il contributo dato da questo tipo di ritrovamenti per la ricostruzione delle relazioni intermediterranee è di valore eccezionale. Infatti in essi vediamo fotografata l'associazione di merci cosí disparate in uno stesso carico tanto da costringerci a rinnovare il nostro approccio anche verso le testimonianze archeologiche di terraferma. Si è infatti molto discusso, specialmente nel caso di Capo Gelidonya, sulla «nazionalità» della nave, assegnata dallo scavatore G. Bass ad ambiente siriano-cananeo, da altri ad ambiente cipriota, da altri ancora ad ambiente miceneo. Esclusa questa ultima eventualità, che appare come la meno probabile, tutto il dibattito si è riaperto con il rinvenimento del relitto di Ulu Burun. In esso la pluralità di provenienze dei materiali è tale da obbligar-

[47] Y. LOLOS, *Ypovrichia Epiphaniaki erevna sto Navagio tis Ysteris Epochis tou Chalkou sto Akrotirio Irion*, in «Enalia», III, 1/2 (1991), pp. 15-20. KARAGEORGHIS, *Le commerce chypriote* cit.

Figura 19.
Pithos di tipo cipriota, dal relitto di Capo Iria (Argolide).

ci ad andare al di là del problema della «nazionalità», indirizzandoci invece verso l'idea che queste navi, che toccavano vari porti del Mediterraneo, caricavano e scaricavano continuamente parte delle merci, avevano probabilmente a bordo marinai di diversa origine e andavano dove gli interessi economici del momento prospettavano buoni affari. La documentazione dei relitti è anche utilmente integrata da nuovi dati derivanti dallo scavo di importanti siti portuali, quali Kommos a Creta o Hala Sultan Tekké a Cipro, dove sono stati rinvenuti materiali delle piú varie provenienze, talvolta associati negli stessi strati. In particolare a Kommos sono stati identificati anche grandi edifici di forma inconsueta, interpretati come rimesse per imbarcazioni. Negli strati della tarda età del Bronzo si trovano associati materiali egiziani, minoici, micenei, ciprioti e anche un certo quantitativo di ceramiche di impasto che richiamano tipologicamente materiali sardi e che, anche in base ad alcune analisi archeometriche note ancora in modo incompleto, non si può escludere che siano giunti a Creta proprio dalla Sardegna[48].

Nello studio della distribuzione di determinate classi di materiali intorno al Mediterraneo, come le ceramiche micenee, dobbiamo probabilmente acquisire una mentalità piú dinamica, piú «commerciale» che coloniale, distinguendo, soprattutto, tra terminali di traffici e aree di diversa funzione. Pur non trascurando il fatto, chiaramente riflesso nei testi orientali, che è certamente esistito un commercio palaziale, organizzato in forma ufficiale fra le grandi potenze dell'epoca, non sembra di poter riconoscere in nessuno dei relitti reperiti fino ad ora la sua testimonianza tangibile. D'altra parte i Micenei, come è stato sottolineato piú volte, sono vistosamente assenti dai testi orientali relativi a scambi, tanto da far pensare a qualcuno che le ceramiche micenee rinvenute nel Levante e in Egitto vi siano giunte con la mediazione cipriota o che comunque i canali utilizzati dai Micenei fossero prevalentemente quelli dell'impresa mercantile «privata» piuttosto che «statale», con tutte le riserve sulla correttezza dell'uso di termini moderni, certo laragamente inadeguati per definire la realtà del II millennio a. C.[49].

[48] Per Hala Sultan Tekke, P. ÅSTRÖM e altri, *Hala Sultan Tekke*, I-VIII, Göteborg 1976-83; per Kommos, J. e M. SHAW (a cura di), *A great Minoan triangle in South Central Crete: Kommos, Haghia Triada, Phaistos*, in «Scripta Mediterranea», VI (1985); sui materiali di impasto V. L. WATROUS, *A preliminary report on imported «Italian» wares from the Late Bronze Age site of Kommos on Crete*, in «Studi Micenei ed Egeo-anatolici», XXVII (1989), pp. 69-79; sulle analisi JONES e VAGNETTI, *Traders* cit., p. 134.

[49] M. LIVERANI, *La ceramica e i testi: commercio miceneo e politica orientale*, in MARAZZI, TUSA e VAGNETTI (a cura di), *Traffici* cit., pp. 391-403.

VII.

IL CROLLO DELL'ECONOMIA PALAZIALE E I RAPPORTI TRANSMARINI DELLA GRECIA NEL XII E XI SECOLO A. C.

Nel corso del XIII secolo a. C., nella fase ceramica detta TE IIIB:1, le possenti e ben munite cittadelle di Micene, Tirinto, Tebe e Gla subiscono una serie di distruzioni, alle quali, quasi ovunque, seguono ricostruzioni immediate. Un ulteriore orizzonte di distruzione, verso il 1200 a. C., colpisce nuovamente le cittadelle argoliche, il palazzo di Pilo e numerosi altri centri. Anche se alcuni siti come Tirinto, Micene e Argo vengono ricostruiti e hanno ancora una lunga esistenza nel TE IIIC, le conseguenze delle distruzioni sono irreversibili per quanto riguarda l'assetto politico e socio-economico palaziale. Il dibattito sulle cause che determinarono questo evento, e con esso la scomparsa del tipo di economia centralizzata che aveva caratterizzato la Grecia nella tarda età del Bronzo, è ancora aperto e siamo ben lungi dall'aver individuato una soluzione pienamente accettabile da tutti i punti di vista.

A diverse riprese sono stati chiamati in causa i Dori, i Popoli del Mare, oppure rivolgimenti sociali interni. Piú recentemente a queste ipotesi tradizionali se ne sono affiancate altre, basate sull'osservazione diretta di dati derivanti da ricognizioni e scavi archeologici condotti con tecniche moderne e sofisticate. Appare assai probabile che le distruzioni dei palazzi siano state provocate da una serie di disastrosi terremoti e conseguenti incendi. A ciò si sarebbe aggiunto un periodo di carestia che avrebbe reso inapplicabile il sistema di economia centralizzata e redistributiva e avrebbe avuto conseguenze inevitabili sui sistemi di scambio. Quindi, dopo la distruzione dei palazzi, dovuta a eventi naturali, la fine della civiltà micenea sarebbe sopravvenuta nella forma di un lento ristagno e recessione durato circa un secolo, durante il quale le forme di vita micenee non palaziali sono continuate su scala ridotta, come ci mostrano i recenti scavi della città bassa di Tirinto, ma anche con l'apparente concentrazione dei superstiti in pochi centri, in una sorta di sinecismo. Il movimento centripeto coesiste probabilmente con un movimento centrifugo di alcuni gruppi di popolazione che si spostano verso aree periferiche[50]. Questa premessa è necessaria per delineare le ultime

[50] K. KILIAN, *La caduta dei palazzi micenei continentali: aspetti archeologici*, in D. MUSTI (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma 1985, pp. 73-115.

fasi dei contatti micenei con aree esterne e per cogliere alcuni processi di trasformazione che essi adombrano.

1. *Il Levante, Cipro e l'Anatolia*.

Il grande orizzonte di distruzioni, documentato intorno al 1200 a. C. nella penisola greca, ha anche una serie di paralleli a Cipro e nel Vicino Oriente, che però non possono dirsi sempre strettamente contemporanei, ma devono esser stati scaglionati in un congruo lasso di tempo[51]. In generale queste vicende sono state messe in relazione con l'attività dei Popoli del Mare, questione nella quale qui non entreremo.

Ciò che è comunque rilevante per il presente panorama è la constatazione che i siti ciprioti e levantini che vengono ricostruiti dopo tale ondata di distruzioni presentano novità sostanziali nella cultura materiale che denotano forti influenze egeo-micenee, come l'adozione di un repertorio ceramico derivante da quello TE IIIC, con diverse facies locali; da questo orizzonte discende poi l'elaborazione della cosiddetta ceramica filistea, caratteristica di parecchi centri palestinesi nello scorcio del II millennio a. C.

La cosiddetta «colonizzazione achea» di Cipro sembra aver inizio in questo periodo ed è certo un processo di lunga durata che ha i suoi esiti definiti nell'XI secolo a. C., quando abbiamo una serie di dati che sembrano dimostrare che l'isola raggiunge un certo grado di «ellenizzazione», anche nella lingua[52].

In Anatolia le testimonianze di tipo egeo, raramente di importazione, attribuibili al TE IIIC si addensano soprattutto a Troia, a Mileto e in Cilicia, con pochi altri rinvenimenti sparsi lungo la costa e nell'immediato entroterra (fig. 20). È particolarmente interessante l'abbondante documentazione di Tarso, attribuibile a produzione locale, in stretto contatto con la ceramica micenea di Cipro. È verosimile che attraverso la Cilicia sia giunta a Fraktin, centro interno dell'Anatolia orientale, la giaretta a staffa del TE IIIC rinvenuta in un livello ittita del XII

[51] Numerosi contributi con approcci assai diversificati in D. MUSTI e altri (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Atti del Convegno internazionale (Roma 1988), Roma 1991; piú recentemente W. A. WARD e M. SHARP JUKOWSKY (a cura di), *The Crisis Years: the 12th Century B.C., from beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque 1992.

[52] Per Cipro V. KARAGEORGHIS, *The End of the Late Bronze Age in Cyprus*, Nicosia 1990; per i Filistei e i Popoli del Mare cfr. G. BUNNENS, *I Filistei e le invasioni dei Popoli del Mare*, in MUSTI (a cura di), *Le origini dei Greci* cit., pp. 227-56; per le relative scoperte archeologiche cfr. la recente panoramica di T. e M. DOTHAN, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992.

secolo a. C., unica e sporadica testimonianza di relazioni indirette fra Ittiti e ambiente egeo dopo la distruzione di Boğazköy[53].

2. *Il Mediterraneo centro-occidentale.*

Le distruzioni delle cittadelle micenee ebbero certo un'influenza anche nelle relazioni con l'Occidente, anche se nella documentazione archeologica non si percepiscono immediate fratture. D'altra parte, come si è già rilevato, la comparsa e l'affermazione di produzioni ceramiche locali su ispirazione tecnologica e formale egea in vari siti dell'Italia meridionale e in Sardegna risale già al TE IIIB e si afferma e si diffonde ulteriormente nella fase successiva, quando le importazioni di ceramica egea si fanno sempre piú esigue. Si può supporre che ceramiche di tipo egeo prodotte in Italia meridionale siano state anche distribuite lungo le vie di comunicazione interne alla penisola italiana in aree periferiche, quali l'ambiente laziale o la Pianura Padana orientale[54].

In Sicilia, già alla fine del XIII e soprattutto nel XII secolo a. C., dopo la cessazione delle importazioni egee, notiamo una serie di fenomeni parzialmente affini; nell'ambito della cultura di Pantalica è adottato il tornio e si rilevano una quantità di forme ceramiche e metalliche ispirate al repertorio egeo, senza che però si affermi una classe di ceramica dipinta di derivazione micenea. Influenze assai appariscenti si notano anche in alcune strutture architettoniche. A quest'epoca dovrebbe forse corrispondere parte dell'impianto a blocchi regolari dell'abitato di Thapsos (fig. 9), anche se i dati specifici non sono stati ancora pubblicati in dettaglio[55].

Per quanto riguarda la Sardegna un solo frammento importato, databile all'inizio del TE IIIC, è stato trovato all'Antigori, mentre non siamo ancora in grado di analizzare in dettaglio la possibile differenziazione cronologica fra ceramiche imitate del TE IIIB e IIIC. D'altro lato la situazione sarda riceve una luce particolare dalla ricca documentazione metallurgica che mostra strettissime connessioni con la metallurgia cipriota, sia per la grandissima abbondanza di lingotti in forma di pelle di

[53] Cfr. bibliografia citata a nota 14, e piú specificamente E. FRENCH, *A reassessment of the Mycenaean pottery at Tarsus*, in «Anatolian Studies», XXV (1975), pp. 53-75.

[54] Cfr. bibliografia citata a nota 38, e inoltre L. VAGNETTI, *I precedenti di Spina*, in *Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi*, catalogo della mostra, Ferrara 1993, pp. 49-51.

[55] In generale sulle influenze micenee in Sicilia cfr. LA ROSA, *Nuovi ritrovamenti* cit.; inoltre A. M. BIETTI SESTIERI, *The «Mycenaean connection» and its impact on the central mediterranean societies*, in «Dialoghi di Archeologia», serie 3, VI (1988), pp. 23-51; su Thapsos cfr. nota 30.

Figura 20.
Giaretta a staffa micenea, da Çandarli-Pithane, XII secolo a. C.

Figura 21.
Tripode bronzeo miniaturistico, imitazione locale di tripode cipriota, da Santadi (Cagliari), XII-XI secolo a. C.

bue sparsi in tutta l'isola (fig. 15), sia nell'adozione di particolari strumenti atti alla pratica metallurgica di tipo chiaramente cipriota, sia per l'ampia diffusione di rari oggetti di prestigio, quali i tripodi ciprioti, noti nell'isola sia con importazioni che con imitazioni (fig. 21)[56].

Il filone cipriota, poco documentato in Italia meridionale e conosciuto in Sicilia quasi esclusivamente da ceramiche del XIV-XIII secolo a. C. rinvenute nelle tombe di Thapsos, cui si aggiungono i recenti rinvenimenti di Cannatello, e da pochi elementi di metallurgia a Pantalica e nell'entroterra di Agrigento, ci dà l'immagine piú concreta della specificità della Sardegna in questo quadro.

Infatti sembra plausibile supporre che il tipo di relazione che si stabilí con l'isola sia stato strettamente dipendente dalle risorse minerarie disponibili localmente e dal suo possibile ruolo mediatore sulla via dello stagno occidentale, che assume un'importanza sempre maggiore dopo il 1200 a. C., data della distruzione di Ugarit, principale porto di arrivo e smistamento dello stagno orientale. Questo fatto potrebbe spiegare la presenza di una componente cipriota cosí forte nella metallurgia sarda del Bronzo Finale, con riflessi nell'antistante ambiente medio-tirrenico della penisola italiana dove probabilmente, insieme a bronzi di origine sarda, giungono anche i noti bronzi ciprioti di Piediluco-Contigliano[57].

Nel trattare le piú tarde relazioni fra Egeo e Mediterraneo occidentale non possiamo tralasciare anche un brevissimo cenno a una speciale classe ceramica che fa la sua comparsa in numerose aree egee già nel TE/TM IIIB ma è particolarmente ben rappresentata nel IIIC. Si tratta di ceramica di impasto, fatta a mano, nota sotto il nome di «Barbarian Ware» o di «Hand Made Burnished Ware», prevalentemente di manifattura locale, che però, in qualche caso, presenta innegabili affinità tipologiche con la coeva ceramica di impasto della penisola italiana. Essa è stata oggetto di numerosi studi, riconducibili a due filoni, uno che la interpreta come elemento intrusivo, prodotto da elementi immigrati, e l'altro che la considera come una produzione domestica non specializzata, resa necessaria dalla crisi delle attività artigianali conseguente alla generale crisi economica prodotta dalla caduta dell'organizzazione pa-

[56] F. LO SCHIAVO, E. MACNAMARA e L. VAGNETTI, *Late Cypriot imports to Italy and their influence on local Bronzework*, in «Papers of the British School at Rome», LIII (1985), pp. 1-70; L. VAGNETTI, *Cypriot elements beyond the Aegean in the Bronze Age*, in KARAGEORGHIS (a cura di), *Cyprus* cit., pp. 202-14; VAGNETTI e LO SCHIAVO, *Late Bronze Age* cit., pp. 217-43; sui lingotti F. LO SCHIAVO e altri, *Analisi metallurgiche e statistiche sui lingotti di rame della Sardegna*, Ozieri 1990, con bibliografia archeometrica.

[57] *Ibid.*

laziale micenea[58]. La prima ipotesi, allo stato attuale, sembra presentare maggior rispondenza alla possibile realtà dei fatti e si potrebbe in qualche modo collegare alla circolazione di persone di provenienza occidentale nell'Egeo, almeno a partire dal XIII secolo a. C., già da tempo indiziata dallo studio della produzione metallurgica (fig. 22)[59], senza che sia peraltro necessario ricorrere a ipotesi di «migrazioni» numericamente consistenti.

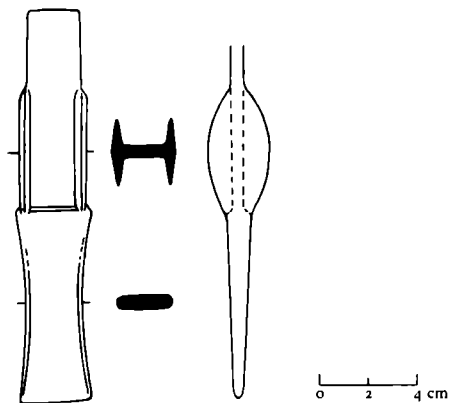
Concludendo questo panorama, in particolare per quanto riguarda l'Occidente, possiamo ribadire che le scoperte e gli studi di questi ultimi anni hanno fortemente ridimensionato il problema delle eventuali colonie micenee, mettendo in evidenza che non esiste un abitato di fondazione e di cultura micenea, né esistono tombe esclusivamente micenee, ma solo inserimenti piú o meno significativi in contesti locali sempre preesistenti[60].

[58] KILIAN, *La caduta* cit., pp. 81-83; piú recentemente le due posizioni sono riepilogate in D. B. SMALL, *Handmade burnished ware and prehistoric Aegean economics: an argument for indigenous appearance*, in «Journal of Mediterranean Archaeology», III (1990), pp. 3-25; J. B. RUTTER, *Some comments on interpreting the dark-surfaced handmade burnished pottery of the 13th and 12th century BC Aegean*, ivi, pp. 29-49.

[59] A. M. BIETTI SESTIERI, *The metal industry of Continental Italy, 13th-11th century and its Aegean connections*, in «Proceedings of the Prehistoric Society», XXXIX (1973), pp. 383-424.

[60] VAGNETTI, *Ricerche recenti* cit.; per una interpretazione piú decisamente «coloniale» del fenomeno cfr. K. KILIAN, *Mycenaean colonization: norm and variety*, in J. P. DESCOEUDRES (a cura di), *Greek Colonists and Native Populations*, Oxford 1990, pp. 445-67.

Figura 22.

Ascia ad alette di un tipo diffuso in Italia peninsulare, attestato da una matrice di fusione rinvenuta a Micene, XIII-XII secolo a. C.

In sostanza, la documentazione oggi nota ci indica una situazione di movimenti sistematici con presenza di piccoli nuclei di residenti piuttosto che di stanziamenti, con mobilità piú marcata ma non esclusiva da est verso ovest, con un notevole scambio di esperienze artigianali attuato molto probabilmente con la mobilità di ceramisti e bronzieri, specialmente nelle fasi mature del Bronzo Recente e nel Bronzo Finale.

La memoria dei traffici dell'età del Bronzo e la conoscenza delle rotte e dei territori, conservatasi viva soprattutto nell'ambiente cipriota e levantino, dove probabilmente gruppi di Micenei trovarono nuove sedi dopo la distruzione dei palazzi, può d'altra parte aver contribuito in modo consistente alla ripresa dei viaggi sistematici verso occidente fra IX e VIII secolo a. C. che ebbero per protagonisti Greci e Fenici, immediatamente prima della fondazione delle colonie[61].

[61] Una brocchetta sarda rinvenuta a Creta, nella necropoli di Tekkè, e uno spiedo di tipo atlantico rinvenuto a Cipro in una tomba di Amatunte sono importanti documenti della continuazione di contatti fra Oriente e Occidente in età postmicenea; cfr. L. VAGNETTI, *A Sardinian Askos from Crete*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIV (1989), pp. 355-60; V. KARAGEORGHIS e F. LO SCHIAVO, *A West Mediterranean Obelos from Amathus*, in «Rivista di Studi Fenici», XVII (1989), pp. 15-29.

OSWYN MURRAY

La Grecia degli «eroi»: mito, storia, archeologia

1. *L'età eroica come la vedevano i Greci.*

I Greci non fecero distinzione tra *spatium mythicum* e *spatium historicum* sino al periodo ellenistico; ai loro occhi, mito e storia componevano un *continuum* nell'esistenza dell'umanità che risaliva, con caratteristiche di indeterminatezza sempre maggiore, a molte generazioni prima della guerra di Troia e, in linea di principio, sino all'età dell'oro e, ancora oltre, a quella della creazione dell'uomo. Si affermò tuttavia una crescente consapevolezza della scarsa incidenza degli dèi sullo sviluppo della storia dell'umanità e che quindi esisteva una differenza sostanziale tra i miti relativi agli dèi e quelli relativi agli uomini, ivi compresi gli uomini di stirpe divina e quelli che avevano un padre o una madre divini. Ma la relazione tra miti concernenti le divinità e miti concernenti gli esseri umani rimase sempre piuttosto oscura, con personaggi che stavano per cosí dire a cavallo tra i due mondi, come i Dioscuri (con la loro sorella «umana» Elena di Troia) o Eracle: figure che, si pensava, operavano sul piano della storia umana, ma potevano in qualche modo farsi beffe della morte e acquistare l'immortalità.

Il mondo degli eroi aveva insomma confini incerti, e sino all'età dell'evemerismo non si pensò mai che gli dèi potessero essere stati umani, nonostante dèi ed esseri umani presentassero molte caratteristiche comuni, tanto socialmente positive quanto negative. Gli eroi, invece, erano stati certamente umani, per quanto potessero intrattenere stretti rapporti col mondo degli dèi, sia in termini di discendenza sia di speciali favori concessi per motivi di amore o di odio. Tali privilegi potevano, seppure solo in qualche caso, comportare l'immortalità e persino l'acquisizione a pieno titolo dello status divino. Il mondo degli eroi fungeva pertanto da mediazione tra il mondo divino e quello umano.

Le apparizioni di divinità sul campo di battaglia erano già marginali in Omero, quelle degli eroi facevano invece parte integrante dell'esperienza guerresca: gli Spartani solevano portarsi appresso in guerra i Dio-

scuri[1]; si dava per certa l'epifania di eroi nelle guerre persiane, tanto che durante la battaglia di Maratona il soldato ateniese Epizelo fu accecato da una gigantesca apparizione[2]; i dipinti nella Stoà Poikile includevano le raffigurazioni di Atena (in quanto protettrice di Atene), Eracle, Teseo, della battaglia di Maratona e di Echetlo, intorno al quale fiorí piú tardi un'intera tradizione di interventi eroici. Alla vigilia della battaglia di Salamina, Dioniso era intervenuto a profetizzare il disastro cui andavano incontro le forze persiane[3]: resta però il fatto che la battaglia fu vinta per il valore e il coraggio degli uomini. In linea generale, Erodoto attribuisce le vittorie militari alla lungimiranza e al valore degli uomini, pur riconoscendo talvolta una funzione agli oracoli e ai sogni premonitori, e nonostante egli ricolleghi le vicende umane a interessi e voleri degli dèi. È in certo qual modo scontato che Tucidide abbia eliminato qualsiasi traccia di intervento divino nella guerra di cui narra, salvo saltuarie riflessioni sulle credenze popolari in fatto di maledizioni, oracoli e trasgressioni. Ciò costituisce tuttavia una prova della permanente possibilità di credere nell'intervento personale degli eroi, se non altro nei momenti di massima emergenza; mentre il fatto che la tradizione piú tarda continui a inventare il verificarsi di episodi del genere nel presente, e a proiettarli nel passato, conferma la solidità di questa credenza[4].

Un tipo particolare di eroe si configura come caratteristico del mondo greco; un eroe che partecipa pienamente alle sofferenze e alle vicende umane tramandate dall'epica eroica. Fu probabilmente la vividezza della tradizione omerica a sancire l'esistenza di un'«età degli eroi», anteriore all'epoca storica, e da questa separata, ma ciò nondimeno pienamente storica e reale. L'importanza di Omero in rapporto a questa creazione è indicata dal fatto che l'età degli eroi aveva il suo centro nella guerra di Troia, col ritorno dalle guerre e la generazione immediatamente seguente che ne segnavano la conclusione, e con una «preistoria» meno chiaramente determinata e sempre piú nebulosa della durata d'un paio di generazioni. Gli autori posteriori, con la loro mentalità piú sistematica, cercarono di estendere questi limiti cronologici, ma si trattava di un'estensione che rientrava in una considerazione del passato di tipo sempre piú «storico», in base alla quale il passato era suscettibile

[1] ERODOTO, 5.75.
[2] ID., 6.117.
[3] ID., 8.65.
[4] Cfr. per esempio E. KEARNS, *Saving the City*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City*, Oxford 1990, pp. 323-44.

di analisi razionale allo stesso modo della storia contemporanea. E molti nomi inventati per completare le necessarie genealogie e creare un quadro temporale rimangono puri e semplici *nomina*, senza che ci si preoccupi neppur minimamente di corredarli di una biografia piú o meno mitica, o di una narrazione di vicende storiche.

Ovviamente, il processo sotteso all'accettazione della storicità del mito degli eroi da parte dei Greci arcaici ci è del tutto oscuro. È quasi naturale immaginare che la tradizione epica fosse ritenuta, nella tarda età oscura, un racconto relativo alle generazioni passate che avevano vissuto in un mondo piú ricco e piú potente che poteva ancora stimolare l'emulazione e solleticare l'orgoglio di piccoli «baroni» quali erano i βασιλεῖς dell'VIII secolo. In questa prospettiva, la creazione di un universo eroico può considerarsi una risposta all'esigenza di trovare una sistemazione conveniente a un passato percepito come piú grande ma non diverso dal presente. Il fatto che questo passato fosse in qualche modo esistito sembrerebbe essere diventato sempre piú evidente, e potrebbe sempre essere stato «saputo», nel senso che esistevano prove concrete a sostegno della tradizione poetica. Un precoce atteggiamento reverenziale per oggetti micenei è facilmente dimostrabile sulla base degli isolati ritrovamenti di oggetti micenei collocati con grande accuratezza nelle tombe di persone importanti. In maniera piú sistematica, la presenza nelle tombe micenee di offerte risalenti alla tarda età oscura è stata ritenuta la prova piú antica della pratica, da parte dei Greci, di un culto eroico la cui origine si ricollegherebbe alla riscoperta di un passato miceneo[5]. Ma una documentazione piú recente autorizza l'ipotesi che questo passato non sia in realtà mai andato perduto, per cui non è possibile situare le origini del culto degli eroi in un periodo storico preciso: le offerte dell'VIII secolo potrebbero essere semplicemente la naturale espressione di una credenza preesistente.

La testimonianza piú antica di questa credenza è la «Tomba dell'eroe» di Lefkandi, in Eubea, la cui interpretazione è destinata a rimanere incerta nei particolari sinché rimarrà isolata[6]. Tuttavia, i rituali e il tipo di architettura connessi a questa tomba fanno ipotizzare una mentalità nella quale mito eroico ed eventi contemporanei sono profondamente compenetrati. Nel periodo protogeometrico, compreso tra il

[5] J. N. COLDSTREAM, *Hero Cults in the Age of Homer*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVI (1976), pp. 8-17; A. M. SNODGRASS, *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris 1982, pp. 107-19.

[6] M. POPHAM, E. TOULOUPA e L. H. SACKETT, *The Hero of Lefkandi*, in «Antiquity», LVI (1982), pp. 169-74. Cfr. fig. 6 del saggio di Gruben, in questo volume.

1000 e il 950 a. C., cioè circa due secoli dopo il tramonto del mondo miceneo storico, si costruisce un edificio monumentale di oltre 47 metri di lunghezza e 10 di larghezza. Le sue pareti erano di mattoni di fango appoggiati su uno zoccolo di pietre approssimativamente squadrate e rivestite internamente di malta; a quanto sembra, l'edificio era dotato di un portico d'ingresso e terminava in forma absidale, con colonnato esterno in legno e una fila centrale di colonne a sostegno di un tetto costituito da una graticciata. Il pavimento di argilla poggiava su pietra livellata. L'edificio assomiglia alle architetture pubbliche e religiose piú importanti della tarda età oscura, ma risale a circa duecento anni prima, per cui l'unica cosa che possiamo dire è che si riferisce a prototipi civili o religiosi con probabili connotazioni di status aristocratico o divino. Se non che questo edificio fu costruito per fungere da tomba, e in posizione centrale, nella stanza principale, presentava due fosse: una conteneva gli scheletri di quattro cavalli; l'altra due sepolture umane. Le ceneri di un uomo erano raccolte in un lenzuolo funebre contenuto in un'anfora bronzea decorata e chiusa da un vaso di bronzo; accanto erano posate la sua spada di ferro e la punta della sua lancia con una cote. La donna indossava due dischi d'oro sul petto e altri gioielli; presso la testa c'era un pugnale di ferro con manico d'avorio, probabile strumento della sua morte. L'edificio si ergeva sui resti di una pira funeraria che, a quanto sembra, sarebbe stata utilizzata unicamente in questa occasione rituale. In seguito il tetto venne distrutto e furono costruite delle rampe sulle pareti. Riempito di macerie, l'edificio si trasformò in un lungo tumulo utilizzato come elemento centrale di una serie di tombe piú tarde riccamente arredate. Sebbene non vi siano prove di una continuità di culto collegato a questa tomba, si è propensi a credere che i riti connessi al funerale e lo stile dell'architettura fossero finalizzati a elevare il defunto a uno status che si richiamava all'età eroica e che implicava la continuazione del suo ruolo di mediatore in seno alla comunità.

Nella tarda età oscura l'esistenza di un passato eroico era data per scontata, e nei poemi omerici questo passato eroico veniva descritto in modo da sottolinearne continuità e contemporaneità col mondo attuale, pur rimanendo separato dal presente. Questa idea di un passato eroico separato dal presente era a tal punto invalsa che Esiodo si trovò costretto a inserire, nel suo racconto relativo alla successione delle età dell'uomo (narrazione derivata da miti orientali basati sulla successione dei metalli: oro, argento, bronzo, ferro), un'età degli eroi tra l'età del Bronzo e quella del Ferro nella quale si trovava a vivere[7]. La dimensio-

[7] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 106-21.

ne di disordine creata da questo inserimento dimostra il carattere di realtà e insieme l'importanza dell'età eroica nella concezione dei Greci arcaici, e indica inoltre quanto profondamente questo passato facesse parte della loro coscienza, tanto da diventare un elemento distintivo della religione greca che doveva trovare necessariamente posto anche in una narrazione di provenienza straniera[8].

Si è presa l'abitudine di evidenziare, nell'età arcaica, un passaggio «dal *mythos* al *logos*», da una mentalità che spiegava e ordinava il mondo combinando i racconti mitici esistenti o inventandone di nuovi a una mentalità che riteneva che gli strumenti di comprensione dell'universo consistessero nei concetti scientifici o filosofici e nella spiegazione storica di tipo razionale. Sebbene questa distinzione possa apparire troppo rigida, sia perché il mito è dotato di un suo sistema razionale e la scienza è a sua volta una forma di mito, sia perché questo cambiamento non si verificò mai in forma completa e definitiva, rimane pur sempre vero che, nel periodo arcaico, si operò un graduale spostamento nelle immagini mentali che dovevano servire a spiegare gli eventi. Questo fenomeno, già individuato da W. Nestle e F. M. Cornford, ha continuato a interessare una serie di studiosi, da B. Snell a E. R. Dodds, da J.-P. Vernant a J. Goody e G. E. R. Lloyd (per menzionare solo alcuni tra i piú noti)[9]. La molteplicità di spiegazioni di questo cambiamento nella coscienza greca non ci preoccupa soverchiamente; la causalità è infatti un concetto fuorviante nella storia culturale e, nella fattispecie, non c'è dubbio che il contatto con l'Oriente, lo sviluppo di una razionalità politica, la diffusione della capacità di leggere e di scrivere, l'affermarsi di pratiche empiriche quali la medicina ebbero insieme e singolarmente una loro funzione. È pertanto piú importante cercare di capire in che modo vennero esplorati i diversi usi del mito eroico, a partire dalla prima età arcaica, nell'intento di strutturare l'universo abitato.

Non è questa la sede per trattare dell'organizzazione mitica della religione e del mondo naturale, che ebbe inizio col racconto esiodeo della creazione e della successione degli dèi, e proseguí nei miti fisici dei primi filosofi. Vorrei invece prendere in esame la funzione del mito

[8] M. L. WEST (a cura di), *Hesiod, Works and Days*, Oxford 1978, pp. 172-77; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1985², pp. 17-106 [trad. it. (della prima ed.) Torino 1978].

[9] W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1941²; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 [trad. it. Firenze 1959]; F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946 [trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951]; J.-P. VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris 1962 [trad. it. Roma 1976]; J. GOODY e I. WATT, *The Consequences of Literacy* (1963), in J. GOODY, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968; G. E. R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley 1987.

nell'ambito della storia e della geografia umane. La diffusione geografica degli insediamenti greci sarebbe iniziata in assenza di un retroterra mitico: a mio modo di vedere, l'*Odissea* è un'epica creata per il nuovo mondo della colonizzazione e riflette, nelle sue strutture, precedenti tradizioni orali di *Reisebericht* (racconto di viaggio), ma cerca di ordinare l'esperienza dell'esplorazione piú che quella dell'insediamento, e solo con l'età ellenistica venne utilizzata per spiegare la diffusione della cultura greca in Occidente[10]. Analogamente, non è affatto da escludere che Eumelo di Corinto, poeta epico del tardo VIII secolo, stesse già esplorando ed estendendo il mito di Giasone nell'intento di dotare di un retroterra culturale le prime esplorazioni del Mar Nero sino alla Colchide (attuale Georgia)[11]. Non c'è dubbio che, nelle componenti di epoca piú tarda (VI secolo) del corpus esiodeo, il processo di spiegazione su base mitica delle popolazioni indigene sia già piuttosto avanzato. Questi miti riflettevano un periodo di esplorazione precedente la colonizzazione. La funzione basilare di questo uso geografico del mito è spiegare il processo di esplorazione mediante un viaggio mitico, nel quale viene fissato il confine tra il mondo conosciuto e quello sconosciuto. Il viaggiatore mitico attraversa il paese ed entra in contatto coi suoi abitanti, ma lascia scarse tracce del suo passaggio, salvo una presenza genealogica in quanto avo dei sovrani posteriori che, a loro volta, danno il proprio nome ai popoli storici. Il mito eroico fornisce una spiegazione a una geografia arcaica conosciuta e alla sua nomenclatura, e giustifica la presenza di certi luoghi di culto, ma non serve ancora a giustificare le caratteristiche di insediamento emerse nel periodo arcaico. Il viaggiatore mitico restava semplicemente un viaggiatore; non era ancora un colonizzatore.

Un tipo particolarmente caratteristico di mito greco è il cosiddetto «charter myth» secondo la definizione fornita dall'antropologo B. Malinowski[12]. Sebbene sia chiaro che i miti eroici greci furono all'inizio una narrazione di eventi appartenenti a un'«età eroica» particolarmente privilegiata, il prestigio di questi eroi finí per incoraggiarne l'uso come spiegazione della situazione attuale del mondo, e dei privilegi e dei diritti delle famiglie e dei popoli esistenti. Sicché, in un mondo in cui lo status aristocratico era in fase di crescente definizione e, di conseguenza, di difesa dagli attacchi contro l'aristocrazia, diventò piuttosto usuale ri-

[10] O. MURRAY, *Omero e l'etnografia*, in «Kokalos», XXXIV-XXXV (1988-89), pp. 1-17; cfr. W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, Torino 1995, pp. 165-96.

[11] R. DREWS, *The Earliest Greek Settlements on the Black Sea*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVI (1976), pp. 18-31.

[12] B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology* (1926), ora in ID., *Magic, Science and Religion*, New York 1948 [trad. it. Roma s.d.].

vendicare una discendenza da un avo eroico al fine di giustificare i privilegi di cui si godeva nel presente. Tali rivendicazioni sono messe in evidenza dai caratteristici nomi di famiglia aristocratici che combinano l'eroe con il suffisso -ιδαι, in modo da definire lo status aristocratico in termini di discendenza da un determinato eroe. Con l'inizio del v secolo ha parimenti inizio una letteratura basata sulla ricerca sistematica delle discendenze eroiche con le *Genealogie* di Ecateo di Mileto, che, in quanto aristocratico, vantava un dio come sedicesimo ascendente[13].

Analogamente, la rivendicazione del diritto di possesso di un determinato territorio, da parte di un gruppo tribale o di una città, veniva spesso formulata in termini di mito di migrazione o di ritorno fondato su miti dell'età eroica, e i primi capitoli dell'opera di Tucidide testimoniano la grande diffusione di questo modo di vedere le cose. Gli esempi piú famosi riguardano le spiegazioni delle migrazioni avvenute nel corso dell'età oscura, le fondazioni delle città della Ionia e la conquista del Peloponneso da parte dei Dori. La storia del ritorno degli Eraclidi è un amalgama molto ben congegnato di miti eroici in cui l'originaria rivendicazione dei diritti di Tindareo da parte di Eracle conduce alla richiesta delle terre del Peloponneso da parte dei suoi discendenti. Il racconto del loro «ritorno» in qualità di sovrani non dorici alla guida di un esercito dorico venne ben presto storicizzato sotto forma di normale spedizione militare, e sembra espressamente concepito per giustificare una migrazione di Dori nel Peloponneso, istituendo allo stesso tempo molteplici connessioni con altri miti e fornendo la spiegazione di istituzioni quali il dualismo della regalità spartana e l'esistenza di un gran numero di rituali e di località sacre. Questa narrazione aveva già preso corpo, se non altro a grandi linee, all'epoca di Tirteo[14] e delle guerre messeniche del VII secolo, e di fatto può ben essere stata dettata dalle tensioni suscitate da queste guerre di conquista. In quanto storia, il mito attesta se non altro la credenza degli Spartani di epoca storica di essere arrivati per ultimi nel Peloponneso, ma, cosa piú importante, dimostra l'esistenza a Sparta di una tendenza mitopoietica intesa a spiegare e giustificare la situazione presente mediante la costruzione di un passato mitico *ad hoc*. Altri indizi confermano che la Sparta arcaica era particolarmente attiva nel fornire giustificazioni al suo comportamento politico presente sulla base di miti creati *ex novo* o abilmente riformulati[15].

[13] ERODOTO, 2.143.
[14] TIRTEO, fr. 2 West.
[15] I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994.

L'utilizzazione sistematica di questa visione mitica del passato usata come «charter» sembra appartenere ai secoli VII e VI. In questo modo si elaborò una versione complessa della storia mitica, nella quale gli eventi degli inizi dell'età arcaica erano già prefigurati nel passato eroico o, in alternativa, conferivano caratteri eroici al presente. Durante questo periodo le fatiche di Eracle cominciarono a fornire abbondante materiale mitico ai Greci d'Occidente, che identificarono luoghi sacri dei viaggi dell'eroe nelle loro patrie coloniali, tanto che assistiamo a una progressiva utilizzazione del mito al fine di spiegare il fenomeno della colonizzazione[16]. La poesia di Stesicoro di Imera va probabilmente collocata in questo contesto, con la sua creazione di una versione occidentale della poesia epica eroica.

Gli eventi contemporanei vennero a loro volta interpretati sulla base delle stesse caratteristiche mitiche. Molte narrazioni relative ai tiranni d'età arcaica riflettono la predominanza della mitopoiesi nella narrazione degli eventi storici, e il racconto erodoteo della tirannide dei Cipselidi a Corinto tradisce l'uso di modelli mitici del Vicino Oriente per spiegare le origini della tirannide, e di motivi convenzionali di «orrore familiare» piú propriamente greci per spiegare il regno di Periandro. La vicenda di Falaride di Agrigento è costruita sulla base di un'analoga manipolazione di elementi mitici di carattere locale e generale[17].

Alla fine del VI secolo si era sviluppato un complesso discorso mitico nel quale storia e interpretazione del presente erano permeati da modelli derivati dal complesso processo di reinvenzione del passato eroico. Quando, nel 508 a. C., Clistene di Atene istituí un nuovo ordine cittadino, lo ricollegò al mito attribuendo a ciascuna delle dieci tribú di nuova istituzione il nome di un eroe attico scelto dall'oracolo di Delfi. Non stupisce, quindi, che Erodoto si sia prefissato il compito di tramandare le grandi imprese di una nuova generazione di eroi formatisi nelle guerre persiane. In questo senso va accolta l'idea di un'età arcaica governata dalle regole del μῦθος.

Le ambiguità inerenti, per gli stessi Greci, a questa «storia mitica» risultano chiaramente dall'uso che ne fanno gli storici greci. I primi capitoli dell'opera di Erodoto configurano la preistoria del conflitto tra Oriente e Occidente, il cui ultimo episodio, ossia le guerre persiane, è l'oggetto principale della sua narrazione. Il racconto delle origini mitiche è manifestamente greco (come ha sostenuto D. Fehling in contrap-

[16] C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir*, Paris 1989.

[17] O. MURRAY, *Falaride tra mito e storia*, in L. BRACCESI e E. DE MIRO (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*, Roma 1992, pp. 47-60.

posizione all'azzardato punto di vista di K. Reinhardt)[18], nonostante venga attribuito a informatori persiani e fenici, ed è costruito sulla base di motivi greci abituali, comuni al mito divino ed eroico, quali per esempio il rapimento di una donna. Sicché i successivi rapimenti di Io, Europa e Medea non vengono raccontati nella loro forma originale, ossia di miti con motivazioni divine e svolgimento specifico e coerente diverso da un caso all'altro, bensí come una serie di episodi di pirateria tanto schematizzati quanto simili. In questo modo il mito diventa una versione particolarmente poco interessante della storia degli eventi, totalmente razionalizzata, al punto che il banale stratagemma messo in atto dalla banda di marinai fenici per rapire una donna sostituisce il mito di una vacca-donna ben noto a contemporanei un po' piú vecchi di Erodoto quali Eschilo e Bacchilide. Questo ridimensionamento tanto rozzo quanto brutale della ricca diversità del «mito divino» lo riduce al rango del mito eroico nella vicenda di Elena, ovviamente molto piú facile da far rientrare in una narrazione storica razionale: in questo caso, infatti, tutto ciò che Erodoto deve fare per rendere completamente «storica» la vicenda è inventare l'invio di un'ambasceria dalla Grecia a Troia per richiedere la restituzione dei beni sottratti.

Questo esercizio di razionalizzazione trova il suo ambiente naturale verso la metà del v secolo; ma Erodoto lo differenzia nettamente dalla base fattuale della sua narrazione mediante due accorgimenti. Il primo consiste nell'attribuire la narrazione razionalizzatrice di stampo greco a un non greco, che, in quanto tale, appare un testimone meno affidabile: queste banalità non appartengono certo al genere di narrazione che ci si aspetterebbe da un greco, che avrebbe cognizione molto maggiore delle differenze esistenti tra le varie forme di mito e di storia. Il secondo accorgimento consiste nell'esplicita dissociazione di Erodoto e della sua narrazione da queste banali ripetizioni del mito: «Questo è quanto dicono Persiani e Fenici, e non intendo giudicarne la verità o la falsità. Preferisco fare affidamento sulla mia conoscenza e indicare chi, nella realtà, recò ingiuria per primo ai Greci; dopo di che proseguirò con la mia narrazione (λόγος), trattando delle città degli uomini allo stesso modo, grandi o piccole che siano»[19].

Nel λόγος che segue, a sua volta una narrazione non molto meno mitica delle origini della monarchia lidia, Erodoto mette bene in evidenza che la colpa delle ostilità è da imputarsi all'Oriente e non ai Greci.

[18] D. FEHLING, *Herodotus and his 'Sources'*, Liverpool 1989, pp. 50-57; K. REINHARDT, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, pp. 151-53.

[19] ERODOTO, 1.5.

In questo modo egli cerca di suscitare un atteggiamento di scetticismo nei confronti dei ben noti miti dell'età eroica, che cita, sí, ma utilizzandoli nello stesso tempo per istituire un sistema di causalità storica che estende a sua volta il mito alla sfera della storicità.

Il razionalismo di Erodoto appare una manipolazione di miti piuttosto superficiale in confronto al tentativo tucidideo di scrivere una storia completamente articolata sul piano razionale a partire dal mito primitivo. Tucidide non è solo convinto che il mondo a lui contemporaneo sia del tutto autonomo dall'intervento del mito, ma anche che il mondo eroico sia suscettibile di interpretazione critica almeno altrettanto rigorosa di quella che egli cerca di applicare alla guerra del Peloponneso contemporanea. A suo avviso, il mito eroico è vera storia, e per individuarne le strutture economiche e politiche occorre unicamente la capacità analitica dello storico «moderno».

Naturalmente la guerra di Troia ebbe luogo ed è suscettibile di confronto con le guerre posteriori. Per Tucidide diventa pertanto necessario affermare che la Grecia eroica era debole e divisa, e pertanto impossibilitata a combattere una guerra d'importanza paragonabile a quella tra Atene e Sparta. Ma la Grecia primitiva, per quanto debole e scarsamente civilizzata, infestata da pirati e predoni, priva di agricoltura stabile e commerci organizzati, di città di una qualche importanza, resta ciò nondimeno per Tucidide un paese popolato da individui reali che portano nomi mitici e hanno storie personali connesse al mito. Elleno, figlio di Deucalione, ha dei discendenti i cui successi daranno agli Elleni il loro nome comune; Minosse fu il primo a creare una marina e un impero marittimo nelle isole. L'intera storia del Peloponneso è ricollegata al mito: Pelope vi arrivò come ricco immigrante dall'Asia; Atreo sottrasse il controllo del Peloponneso ai discendenti di Perseo; Agamennone altri non era che il piú potente sovrano della Grecia, e fu il timore nei suoi confronti a originare la spedizione troiana. Tucidide affronta anche una problematica archeologica: forse le rovine di Micene non suscitano particolare impressione, ma anche quelle di Sparta non ne susciteranno una maggiore ai posteri; le civiltà non si debbono giudicare in base alle rovine. E anche la spedizione troiana appare piuttosto limitata in confronto ai parametri del presente: il contingente maggiore si componeva di centoventi navi, e Filottete non ne aveva che cinquanta. L'assedio si protrasse tanto a lungo perché, per difficoltà di approvvigionamento, gli invasori non poterono impiegarvi tutte le loro forze dovendo dedicare molto tempo all'agricoltura per nutrirsi. Anche le tattiche navali vengono analizzate e se ne conclude che rematori e fanti erano le stesse persone. In questo modo, un assedio che avrebbe po-

tuto concludersi in breve tempo richiese ben dieci anni, e sono stati i poeti a trasformare una piccola spedizione in una guerra famosa.

Questa narrazione non tradisce alcun problema nell'analisi del materiale mitico in ordine alla determinazione dei singoli episodi storici o alla possibilità di generalizzazioni in materia di sviluppo economico e culturale della Grecia. Le esagerazioni dei poeti non sono ritenute necessariamente prive di valore documentario: gli elementi favolosi (τὸ μυθῶδες) possono essere messi da parte in modo da porre in luce un mondo altrettanto reale di quello contemporaneo. Tucidide è consapevole che questa analisi radicale può applicarsi all'età eroica come alle epoche posteriori; anche Erodoto, dobbiamo supporre, è ritenuto suscettibile di un analogo processo di «demitologizzazione», al fine di far emergere la vera natura dell'impero marittimo di Policrate, o la reale dimensione della spedizione persiana. Afferma Tucidide: «Tali dunque furono i fatti dell'antichità come li ho appurati con le mie ricerche, anche se è difficile credere agli indizi uno dopo l'altro»[20]. Dal punto di vista della logica non c'è differenza tra età eroica e periodo storico; ci sono soltanto nei poeti epici e negli autori in prosa del passato testimoni piú o meno attendibili. Lo stesso atteggiamento nei confronti del mito ritorna, seppure in maniera meno sistematica, nel corso dell'intera opera: dall'accettazione dell'idea che la potenza navale dei Corciresi deriverebbe dal fatto che la loro isola era stata in precedenza abitata dai Feaci[21], al racconto della leggenda di Tereo e Procne[22], alla trattazione dei primordi della storia siciliana nelle pagine iniziali del VI libro, per citare solo qualche passo.

Questa totale fusione tra mito e storia è stata giustamente criticata da G. Grote:

> Al pari di Erodoto, e ancor piú di Erodoto, Tucidide rimase vittima di due impulsi contraddittori. Condivideva la generale credenza nell'antichità mitica, ma, nello stesso tempo, non poteva ritenere attendibile nessun fatto che contraddicesse le leggi della credibilità o della probabilità storica. Si trovò pertanto costretto a riplasmare la materia degli antichi miti onde renderla conforme alle esigenze soggettive del suo pensiero. In questo modo espunse, modificò, rielaborò, inventò nuovi principî connettivi e presunte intenzioni sinché la storia si trasformò in qualcosa che non offriva il fianco ad alcuna contestazione. La storia smise cosí di essere quel misto impressionante di religione, romanzo e avventura individuale che ne costituiva il fascino specifico, per diventare uniforme e plausibile; una «costruzione» politica che si prestava ad essere accolta come verità storica. E in effetti si sarebbe trattato di verità storica se solo si fosse trovata qualche prova in grado di confer-

[20] TUCIDIDE, 1.20 [trad. it. di G. Donini, Torino 1982].

[21] *Ibid.*, 1.25.

[22] *Ibid.*, 2.29.

marla. Se Tucidide fosse stato capace di produrre una documentazione del genere, saremmo stati ben lieti di credere che la guerra di Troia, quale egli la racconta, fu proprio quella che si svolse nella realtà, mentre quella cantata dai poeti epici non era altro che un racconto distorto, esagerato e pieno di fiorettature. Se non che, in questo caso, i poeti sono gli unici veri testimoni e la narrazione tucididea non è altro che un estratto e una distillazione delle loro affermazioni incredibili[23].

Queste parole scritte nel 1846, una generazione prima che Schliemann cominciasse quegli scavi nella Troade che avrebbero fornito la documentazione che mancava sia a Tucidide sia a Grote, rimangono la miglior descrizione dell'approccio tucidideo al mito: sotto questo aspetto Tucidide non fece altro che modernizzare, creando il suo mito contemporaneo sulla base di quello precedente.

Non si può scrivere una storia di tipo narrativo della Grecia arcaica ignorando questa caratteristica di fondo della tecnica di narrazione delle nostre fonti, che viene spesso, e non senza ragione, ricollegata al fatto che la documentazione di cui disponiamo proviene da tradizioni orali. Ma se questo riconoscimento può servire da base alla costruzione di una nuova narrazione mitica dell'età arcaica piú compatibile con le nostre concezioni della storia, il fatto che la nostra documentazione relativa al mito abbia origine nelle costruzioni dell'età arcaica costituisce una barriera insuperabile per l'interpretazione di un precedente strato di narrazione. La domanda su che cosa conoscessero i Greci del loro lontano passato, diventa: che cosa credevano di conoscere? Il che, a sua volta, implica l'attribuzione, ai Greci d'età arcaica, della capacità di distinguere tra conoscenza non mitica e mito. La base delle storie che narravano era duplice. In primo luogo, queste storie appartenevano alla tradizione ed erano narrate con tecnica tradizionale: le varianti di un racconto, al pari dei racconti nuovi, dovevano ugualmente conformarsi a questi canoni tradizionali, anche nel caso rispondessero a esigenze di tipo nuovo. In secondo luogo, l'intento di questo genere di mito era spiegare il presente in relazione al passato; restava tuttavia uno spazio considerevole per trarre delle conclusioni sulla base di oggetti concreti, differenze dialettali, pratiche religiose, istituzioni sociali e politiche. I Greci erano capaci quanto lo siamo noi di trarre conclusioni razionali riguardo al loro passato; ma poi le adattavano alla narrazione mitica.

Non ci resta che adottare una posizione non molto diversa da quella di Tucidide nella sua ἀρχαιολογία, secondo cui certe linee di fondo sono probabilmente vere a dispetto (e non tanto a motivo) della narrazione particolareggiata offertaci dalle nostre fonti. Ma il vero problema

[23] G. GROTE, *History of Greece*, I, London 1888², p. 363 [trad it., parziale, Napoli 1885].

è che ci sono domande di una certa importanza cui risulta impossibile dare una risposta. Non è molto rilevante che il mito non possa dirci quando la guerra di Troia ebbe luogo e neppure se si verificò per davvero questo o quell'episodio; il brutto è che siamo nell'impossibilità di determinare se l'episodio narrato riguardava una grande spedizione greca o un evento secondario tipo quelli che ispirarono la *Chanson de Roland*. Solo lasciando da parte la storia evenemenziale per prendere in considerazione i movimenti sociali che influiscono sui ritmi piú profondi della coscienza nazionale possiamo cominciare a muoverci su un terreno piú solido. Ecco perché i miti concernenti le storie di migrazioni forniscono maggiore certezza; dicendoci non quando o perché un popolo arrivò, bensí che arrivò e, magari, da dove. Le storie di migrazione concernenti la Ionia furono raccontate troppo presto per essere un prodotto delle rivendicazioni dell'impero ateniese del v secolo; il racconto del ritorno degli Eraclidi sembra essere troppo ben congegnato all'epoca di Tirteo per poter essere un'invenzione della stessa epoca. Se esistevano prima che la loro ovvia utilizzazione li richiamasse in primo piano, allora li si può ritenere un «riflesso» di un evento traumatico precedente. In questo modo essi attestano realtà e importanza dell'evento, ma senza fornire nessuna informazione sulla sua data o sulle sue cause, a parte la nostra ricostruzione puramente speculativa. Come Grote intuí con grande chiarezza, il mito è un prodotto della mentalità dell'età che lo racconta.

2. *Mito e archeologia.*

Il contributo del mito alla storia non può pertanto essere quello di fornire un quadro narrativo per la storia degli eventi; questo contributo è invece consistito nell'impatto del mito sulla nuova scienza archeologica del XIX secolo. In precedenza, gli scavi venivano effettuati in relazione a scoperte fortuite o a siti antichi noti o visibili. Nel tardo XVIII secolo e nella prima metà del XIX si dibatté a fondo sul valore storico di Omero, e le varie posizioni erano legate strettamente alle teorie sulla lingua e sulla natura dei poemi omerici. Ci si chiedeva se la storia della guerra di Troia era una trasformazione eroicizzante di un evento effettivamente verificatosi in qualche luogo, per esempio in Tessaglia (Grote); se Elena apparteneva a un mito solare teucro derivato dalla venerazione della fenicia Astarte (M. Duncker); se i poemi omerici erano «storici nel senso piú elevato», come pensava Gladstone, paragonandoli alle Sacre Scritture. Specialmente con la scoperta dell'importanza della poe-

sia eroica in altre culture europee, e in concomitanza coi tentativi di B. G. Niebuhr di ricostruire i primordi della storia di Roma sulla base di leggende che si credevano riprese da antichi poemi epici romani andati perduti, la questione della storicità di Omero diventò centrale nell'ambito dell'annosa «questione omerica».

I filologi piú rigorosi si posero però altre domande quando, in seguito alle scoperte di Schliemann nel 1868, furono costretti ad affrontare nuovamente il problema. L'interesse ossessivo per i miti dei Greci di un mercante tedesco autodidatta proveniente da San Pietroburgo non poteva costituire una ricerca razionale di tipo scientifico basata sullo studio attento della documentazione; come dichiarò lo stesso Schliemann nelle sue note autobiografiche, si trattava di un «atto di fede»[24]. Solo la credenza nell'assoluta precisione di Omero, unitamente a una lettura estremamente libera del suo racconto, potevano portare a scavare il promontorio spazzato dai venti di Hissarlik, dove l'unica cosa visibile era un terrapieno.

Le varie città preistoriche poste in luce da Schliemann tra il 1868 e il 1890 occupavano ovviamente tutte il sito tradizionale di Troia; ma quale di queste città fosse quella distrutta dai Greci smise ben presto di rappresentare la domanda cui rispondere sulla base dell'abbondante materiale ritrovato e delle caratteristiche fisiche del sito confrontate con la narrazione omerica. La questione diventò puramente e semplicemente di tipo cronologico, ossia di datare uno dei tanti livelli di distruzione in un'epoca che rientrasse nel quadro storico di un'archeologia micenea in fase di sviluppo. Schliemann non scoprí mai la Troia omerica perché si trattava di un mito che esisteva solo nella sua immaginazione; ciò nondimeno la sua credenza nel mito pose in luce l'intera preistoria della Grecia. I suoi scavi successivi, a Micene (1874-76), Orcomeno (1880-81) e Tirinto (1884-85), vennero effettuati in siti le cui rovine erano ancora visibili, ma alla base della sua scelta c'era sempre la fede cieca nella geografia omerica. Il fatto di riuscire a porre in luce, sulla base di questa fede, i centri piú importanti della civiltà micenea fece sí che altri archeologi, sia allora che in seguito, continuassero a usare Omero come guida ai siti da scavare.

La geografia dei poemi omerici, se non altro per quanto riguarda le cittadelle fortificate patria dei principali protagonisti greci e troiani, si basa dunque su tradizioni rivelatesi attendibili, cosa che autorizzò chi lo desiderava a credere in una o piú spedizioni a Troia, effettuate da una

[24] H. SCHLIEMANN, *Ilios: the City and Country of the Trojans*, London 1880, pp. 1-20 [trad. it. *Autobiografia di un archeologo*, Milano 1962].

confederazione di baroni della guerra micenei, e a fissarne le date combinando la documentazione reperita a Troia con corrispondenti indizi di ricchezza e di potere a Micene e in altri luoghi. Su questa base si avviò un'attività interpretativa degli oggetti materiali e delle istituzioni presenti nei poemi omerici da comparare al materiale archeologico[25]. Il mito dell'«archeologia omerica» autorizzò la credenza che poesia e archeologia potessero in definitiva combinarsi per fornire il quadro particolareggiato di una società totalmente storica, cosa che, se non riuscí a dimostrare la fondatezza della narrazione delle guerre troiane, creò ciò nondimeno una forma di storia basata sul materiale mitico. Sicché, per la maggior parte di questo secolo, il mito eroico della Grecia è servito a orientare un gran numero di ricerche archeologiche sull'età micenea.

La decisione di Sir Arthur Evans di scavare a Creta, maturata tra il 1894 e il 1899 poco dopo la morte di Schliemann, aveva in effetti basi «scientifiche»: il suo studio piuttosto superficiale dei sigilli di pietra micenei che si ritenevano provenire da Creta e la sua erronea credenza che Creta avrebbe fornito la connessione geografica tra geroglifici egizi e sistemi di scrittura di cui aveva trovato traccia su certi manufatti micenei[26]. Nessuna persona sensata si sarebbe messa a ricercare il leggendario labirinto del Minotauro costruito da Dedalo per il re Minosse; ma può considerarsi caratteristico di questa fase dell'archeologia che un archeologo di professione abbia avvertito l'esigenza di dare un'interpretazione mitica della civiltà piú antica che aveva scoperto giacere sotto quella micenea. Se lo scavo in quanto tale è scientifico per l'epoca in cui venne effettuato, la descrizione e la ricostruzione romantiche del palazzo di Minosse fornite da Evans esprimono in maniera emblematica il potere del mito nell'orientare il pensiero scientifico.

La maggior parte dei siti egei scoperti in questo periodo presentano livelli che possono essere fatti risalire all'età eroica di Omero, ma l'«archeologia omerica» si è a poco a poco trasformata in studio dell'«archeologia micenea» o «minoica», nella quale, nonostante i nomi mitici, la relazione tra manufatti e mito eroico è piú spesso trascurata che non usata come base. Sia il mondo minoico sia quello miceneo sono ora considerati culture completamente autonome, sulle quali i poemi omerici non gettano alcuna luce significativa. In questo senso si può sostenere che nessuno dei grandi archeologi che fondarono l'archeologia egea scoprí nei suoi scavi ciò che andava cercando; questi scavi, tuttavia, trova-

[25] H. L. LORIMER, *Homer and the Monuments*, Oxford 1950; A. J. B. WACE e F. L. STUBBINGS, *Companion to Homer*, London 1962; cfr. inoltre le serie «Archaeologica Homerica», Göttingen.

[26] J. EVANS, *Time and Chance*, London 1943, pp. 308-51.

rono la preistoria della civiltà nell'area egea, e le loro scoperte sono state progressivamente arricchite dalle ricerche archeologiche successive.

Nonostante le saltuarie evocazioni di oggetti micenei, i poemi eroici si sono rivelati guide sempre meno affidabili per la conoscenza particolareggiata di un mondo «eroico» reale; inaffidabilità che veniva alla luce grazie agli scavi condotti con metodo scientifico. Il colpo definitivo alla credenza che la società omerica fosse strettamente basata su un mondo «eroico» reale venne assestato nel 1952 da Michael Ventris con la decifrazione della lineare B, grazie alla quale fu possibile stabilire che la lingua delle tavolette micenee era greca. Paradossalmente, una scoperta che stabiliva una continuità linguistica rivelò anche la natura burocratica dell'economia palaziale micenea, ovvero la sua totale incompatibilità col sistema sociale tratteggiato da Omero. Da allora in poi i tentativi di istituire un collegamento tra poemi omerici e storia hanno dovuto accettare due limitazioni fondamentali. La prima è che il vivido quadro tratteggiato da Omero è frutto dell'immaginazione del poeta; la seconda è che, qualunque sia la base reale di tale quadro, essa fu comunque condizionata dal processo di creazione e di composizione della poesia orale formulare. Ne derivò pertanto un composto artificiale di elementi provenienti da periodi diversi. E qualsiasi società reale vi si possa scoprire, basata su un periodo storico determinato (il che ovviamente si può confutare)[27], la sua esistenza dovrà stabilirsi mediante argomenti di coerenza interna e per comparazione con altre culture[28].

Rimane ciò nondimeno vero che, se non avessero creduto ai miti greci, Schliemann ed Evans non avrebbero «creato» la preistoria egea. Le scienze storiche moderne affondano le loro radici in questa sorta di eventi mitici, e tutte le volte che cerchiamo di sfuggire a questa successione di coincidenze fortuite ci troviamo davanti a una nuova sfida, perché la scoperta rivela un altro aspetto di un'età che non possiamo non percepire come eroica. Chi avrebbe potuto prevedere l'«eroe di Lefkandi»? E chi è in grado di spiegare il significato di questa tomba senza ricorrere ad analogie mitiche?

[27] A. M. SNODGRASS, *An Historical Homeric Society?*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIV (1974), pp. 114-25.

[28] M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, London 1954 [trad. it. Bologna 1962]; O. MURRAY, *Early Greece*, London 1993², capp. III-IV [trad. it. Bologna 1996]; B. QUILLER, *The Dynamics of the Homeric Society*, in «Symbolae Osloenses», LVI (1981), pp. 109-55.

L’età di mezzo

ANTHONY M. SNODGRASS

I caratteri dell'età oscura nell'area egea

Ci apprestiamo ad affrontare un periodo che, se da un lato si è rivelato estremamente difficile da penetrare, dall'altro è considerato di importanza eccezionale nella formazione della civiltà greca. Le testimonianze monumentali del periodo sono praticamente nulle, la gamma dei reperti mobili pervenutaci è insolitamente misera, la documentazione scritta contemporanea è inesistente e persino la tradizione orale posteriore ci ha tramandato molto poco di questo periodo. Saremo dunque costretti ad adottare, nella quasi totalità del presente saggio, il linguaggio dell'archeologia, giacché le conoscenze che possediamo del periodo in esame derivano in buona parte dalle indagini sulla cultura materiale condotte prevalentemente in questo XX secolo[1].

Gli studiosi, in passato, si limitarono a etichettare il periodo come «età omerica», un'espressione vaga e ambigua che consentí loro di aggirare il problema del suo arco cronologico. Oggi si concorda generalmente sul fatto che si tratti di un periodo che copre quasi quattrocento anni: dal tardo XII secolo a. C., quando non siamo piú in grado di distinguere le principali caratteristiche materiali della civiltà della tarda età del Bronzo egea, alla metà dell'VIII, quando comincia a delinearsi il mondo greco storico. Da questo punto di vista, l'adozione di un approccio di tipo archeologico ha permesso evidenti progressi. Esso non è però una panacea: in particolare, la propensione degli archeologi a esprimere le scansioni cronologiche in termini di fasi della ceramica non è normalmente condivisa dal lettore non specializzato. Una difficoltà non secondaria è inoltre posta da una delle caratteristiche distintive della

[1] Praticamente tutte le sintesi generali del periodo sono frutto dell'opera di archeologi: J. BOUZEK, *Homerisches Griechenland*, Praha 1969; A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971; V. R. DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages*, London 1972; J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1977; C. T. SYRIOPOULOS, *Hoi metabatikoi chronoi apo tis Mykinaikis eis tin archaikin periodon 1200-700 p.Chr.*, Athinai 1983; S. DEGER-JALKOTZY (a cura di), *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der «Dark Ages» vom 12. bis 9. Jahrhundert v.Chr.* (Symposium Zwettl, 1980), Wien 1983.

cultura materiale del periodo, la differenziazione regionale; durante tutta l'età del Bronzo si possono tracciare ampie distinzioni tra le principali regioni dell'Egeo (la Grecia continentale, centrale e meridionale, le Cicladi, Creta, la costa egea dell'Asia Minore e la Grecia settentrionale). Ma da quel periodo in poi ci troviamo di fronte a un vero e proprio mosaico di differenziazioni regionali di piccola scala, rilevabili anche su distanze geografiche piuttosto modeste, che influenzano numerosi aspetti della vita, al di là della semplice decorazione ceramica. Nell'area egea, cambiamento organizzato e consapevole e uniformità di sviluppo divengono molto rari sicché la difficoltà nel tracciare un quadro generale attendibile è pressoché insuperabile.

Da parte nostra, intendiamo affrontare questo periodo sforzandoci di discernere, in questo quadro di complessità, i problemi fondamentali. Il nostro punto di partenza è la questione delle continuità e discontinuità: cesure nello sviluppo a entrambe le estremità del periodo sono distinguibili, ma le piú profonde si collocano al suo inizio. Tra gli aspetti piú significativi di questo arco temporale vi è proprio il fatto che alcuni dei cambiamenti che esso introdusse furono negativi. Possiamo fornire in primo luogo una semplice lista dei cambiamenti di ordine materiale che la ricerca archeologica ha portato alla luce per poi procedere – ma con maggior cautela – a individuare le piú profonde trasformazioni culturali che si suppone stiano dietro a questi fenomeni.

Al vertice della gerarchia della società della tarda età del Bronzo si situavano le famiglie dominanti, che risiedevano in palazzi rettangolari e dimore del tipo a *megaron*, con muri a pietre lavorate e intonaci dipinti. A partire dal 1100 a. C. circa non abbiamo piú tracce della costruzione di case di questo genere, mentre sembrano prevalere a tutti i livelli edifici costruiti con pietre di piccole dimensioni e mattoni di fango e normalmente (tranne che nelle isole) a planimetria absidale. Ancora: i palazzi dell'età del Bronzo sorgevano spesso all'interno di cittadelle fortificate le cui mura, edificate con blocchi di pietra ciclopici e sommariamente squadrati, costituivano la caratteristica materiale preminente di quella civiltà. Da questo momento in avanti fortificazioni simili non vengono piú erette, mentre quelle esistenti rimangono spesso intatte e sono occasionalmente riutilizzate. Le cittadelle erano state i centri di governo di ampie porzioni di territorio e avevano prodotto, tra gli strumenti dell'amministrazione, un sistema basato su una scrittura sillabica: ebbene, da quel momento e per alcuni secoli, nell'area egea scompare ogni traccia dell'esistenza di questo o di qualsiasi altro sistema di scrittura.

Figura 1. Principali siti dell'età oscura nell'area egea citati nel testo.

I membri delle famiglie dominanti erano stati talora sepolti in grandi tombe a pianta circolare del tipo a *tholos*, mentre per gran parte dei sudditi si adottava una piú semplice volta scavata nella roccia, la tomba a camera: entrambe le tipologie venivano regolarmente utilizzate per sepolture multiple, nel corso di parecchie generazioni, presumibilmente per i membri di una stessa famiglia. Dal XII secolo in avanti la tomba a *tholos* sopravvive soltanto come variante regionale e su scala ridotta, mentre la tomba a camera perdurò un po' piú a lungo prima di subire analoga sorte. Al loro posto si diffusero rapidamente varie forme di sepoltura individuale indistintamente per tutti i defunti di una comunità. La caratteristica predominante di tutte le novità che compaiono nella cultura egea – l'accentuarsi della differenziazione regionale – complica questa e molte altre trasformazioni successive: l'abbandono di pratiche tipiche dell'età del Bronzo ebbe luogo in tempi diversi da regione a regione, originando per di piú soluzioni diverse.

Quali sono le implicazioni di queste nuove tendenze nella cultura materiale dell'area egea? Due sviluppi in particolare sono coerenti con tutte le documentazioni: un collasso dell'ordine politico e una perdita di stabilità geografica. L'assenza di chiari elementi sostitutivi dei palazzi, delle cittadelle, dell'amministrazione, delle tombe monumentali induce a pensare a una decentralizzazione della società e a una perdita di manodopera controllata; e del resto l'accentuarsi delle differenziazioni regionali costituisce senza dubbio un riflesso di tale processo. Il diffuso abbandono della pratica delle tombe di famiglia può essere interpretato come segno di una piú profonda irrequietezza, i cui effetti si possono già scorgere entro i secoli XII e XI. Mentre durante la tarda età del Bronzo le migrazioni su vasta scala di comunità egee – entro od oltre i confini del Mar Egeo stesso – erano state un fenomeno eccezionale, ora abbiamo tracce di una piú diffusa mobilità. Probabilmente all'inizio del XII secolo, e con maggior sicurezza nell'XI, possiamo individuare l'arrivo di gruppi di popolazione egea a Cipro e forse anche in altre aree del Mediterraneo orientale, sia pure in modo meno organizzato. In zone piú prossime ai luoghi di origine si ebbero insediamenti sulle coste orientali e settentrionali del Mar Egeo, in località ove fino a quel momento era prevalsa una cultura estranea a quella della Grecia. Il flusso diretto a oriente di questo movimento costituisce la cosiddetta «migrazione ionica», un evento di cui da tempo si è riconosciuta l'importanza in quanto ha condotto per la prima volta entro l'orbita greca entrambe le sponde dell'Egeo. Il movimento in direzione nord, grosso modo contemporaneo, anch'esso avviato ben prima del 1000 a. C., è al presente una scoperta puramente archeologica, e per giunta molto recente. Infi-

ne, entro i confini delle culture micenea, minoica e cicladica, ormai in via di scomparsa, possiamo scorgere numerosi movimenti migratorî di portata piú limitata, che videro protagoniste comunità in cerca di nuovi insediamenti in località fino a quel momento scarsamente popolate, forse nel tentativo di lasciarsi alle spalle i problemi che avevano colpito i siti centrali.

Tutte queste nuove caratteristiche, comunque, vanno poste su uno sfondo di continuità e sopravvivenza a un livello ancora piú fondamentale: quello della popolazione e della prevalenza della lingua greca sia prima che dopo questo periodo. Quarant'anni fa, quando si giunse alla certezza che durante la tarda età del Bronzo si parlava e si scriveva in greco non solo nella Grecia continentale, ma anche nel cuore di quella che era stata la civiltà minoica cretese, a Cnosso, questa scoperta generò non poco sconcerto: vi sono indizi che tale rivelazione non sia stata pienamente assimilata neppure oggi. Essa toglie a priori ogni fondamento all'ipotesi che il crollo delle civiltà dell'età del Bronzo coincidesse con l'ingresso sulla scena greca di elementi etnici sostanzialmente nuovi, provenienti dall'esterno del mondo grecofono – anzi, la rende alquanto inverosimile. Questa scoperta deve quindi guidarci nell'interpretazione delle nuove caratteristiche assunte dalla cultura materiale, alcune delle quali abbiamo appena elencato. E deve anche costituire l'elemento centrale della discussione su un problema controverso, che richiede una trattazione separata: la questione dorica.

1. *La questione dorica*[2].

Questa controversia è sorta in seguito al desiderio degli studiosi di instaurare una relazione tra i dati divergenti forniti dal dialetto, dalla leggenda e dall'archeologia. È un dato di fatto linguistico che in tempi storici e in un'area che si estendeva dal Peloponneso fino alla fascia meridionale della costa dell'Asia Minore, attraverso le isole egee piú meridionali, si parlasse un ben identificabile dialetto greco, il dorico. La distribuzione linguistica stessa è indizio di un movimento migratorio, o di una sequenza di movimenti, del tipo già indicato, vale a dire interno al mondo egeo. Ma tale dialetto dorico presenta strette affinità con il greco nord-occidentale, parlato nella metà occidentale della Grecia conti-

[2] Per la migliore trattazione recente si veda D. MUSTI (a cura di), *Le origini dei Greci: Dori e mondo greco*, Roma 1986.

nentale, verso settentrione, fino a raggiungere e superare i confini dell'area culturale della civiltà micenea nell'età del Bronzo. Ecco allora che diviene quasi automatico pensare a un legame con la leggenda, piuttosto ampiamente attestata, dell'arrivo dei Dori attraverso una migrazione da regioni ancora piú a nord, sotto la guida dei «discendenti di Eracle», che facevano «ritorno» (a differenza dei Dori stessi) alla patria da cui erano stati cacciati in altri tempi. La leggenda colloca tutti questi avvenimenti intorno alla fine dell'«età eroica», espressione che secondo l'opinione unanime degli studiosi di mitologia greca corrisponde storicamente alla tarda età del Bronzo.

A questo punto anche la connessione con l'archeologia sembra cosa fatta, o almeno cosí è parso a generazioni di archeologi. Basta soltanto portare alla luce una serie di innovazioni nella cultura materiale che siano databili intorno alla fine dell'età del Bronzo, che siano individuabili in un primo tempo presso i confini settentrionali della cultura micenea (ma sufficientemente vicini da cadere plausibilmente entro l'area della supposta presenza della lingua greca, visto che, dopo tutto, il dorico è un dialetto greco) e che in tempi successivi divengano caratteristiche dell'area di distribuzione del dialetto dorico. Far vestire ai Dori i panni dei distruttori delle civiltà dell'età del Bronzo può diventare un'operazione convincente soltanto se anche queste caratteristiche precise possono essere individuate.

Il fatto è che, alla fin fine, l'archeologia ha dovuto prendere atto dell'impossibilità di soddisfare tutti questi requisiti. Non c'è bisogno, in questa sede, di passare in rassegna la lunga serie di caratteristiche materiali che sono state citate, durante gli ultimi sessant'anni o anche piú, nel tentativo di conferire ai Dori un'identità archeologica. Tutte erano prive di uno o piú dei requisiti che abbiamo or ora indicato; alcune non rispondevano a nessuno di tali requisiti eppure a nessuna è mancato un sostenitore. Cosí l'adozione dell'incinerazione dei cadaveri, l'introduzione della lavorazione del ferro, lo sviluppo dei principî geometrici della decorazione vascolare sono tutte innovazioni di cui daremo conto a tempo debito; ma il tentativo di collegarle all'avvento dei Dori ha dovuto essere abbandonato ormai da tempo, soprattutto – ma non solo – per ragioni di ordine cronologico. Quanto alla lavorazione dei metalli, fu avanzata una tesi piú sofisticata secondo cui una certa tipologia di armi e gioielli in bronzo, con un'ampia distribuzione nei Balcani, nell'Europa centrale e nella penisola italica, successivamente estesa all'Egeo e al Mediterraneo orientale, poteva essere stata introdotta dai presunti invasori che provocarono la distruzione dei palazzi dell'età del

Bronzo[3]. Ma insorge qui un'ovvia difficoltà: come è possibile che popolazioni provenienti da cosí lontano siano direttamente coinvolte nella diffusione del dialetto dorico? Con un'interpretazione assai piú suggestiva si è quindi sostenuto che gli utilizzatori di tali armi fossero stati assoldati come mercenari nei palazzi (il che spiegherebbe perché la loro presenza sia riscontrabile in un'epoca in cui i palazzi esistevano ancora)[4]. Successivamente fu avanzata l'ipotesi secondo cui una caratteristica già osservata – vale a dire il diffuso passaggio da forme di sepolture multiple a sepolture individuali, e in particolare all'adozione della tomba a cista costruita con lastre di pietra – fosse da ascrivere a una migrazione di popoli in direzione sud dai margini del mondo miceneo[5]. Se non altro, in questo caso si potrebbe sostenere che la cronologia e la prima distribuzione di questo tipo di sepoltura si adattano all'ipotesi; ma la sua successiva diffusione nel mondo greco non può essere in alcun modo posta in relazione con il diffondersi del dialetto dorico. Abbiamo già accennato a una diversa interpretazione di questo cambiamento e riprenderemo l'argomento piú avanti, da un'altra prospettiva.

Negli ultimi vent'anni l'attenzione è stata catalizzata (com'è tipico dell'archeologia) da una scoperta emersa solo di recente: accanto alla ceramica modellata al tornio, delle ultime fasi del periodo miceneo, si è rilevato, nella Grecia meridionale e in alcune isole, l'uso di ceramica modellata a mano e lucidata a stecca. Essa ha in breve acquisito la denominazione di «Barbarian Ware», a rifletterne l'estraneità alla tradizione egea e l'affinità a modelli presenti in aree a settentrione e occidente[6]. La sua distribuzione sul territorio greco, inoltre, coincide con accettabile approssimazione con quella del dialetto dorico. I paralleli ceramici piú stretti sono però italici; le attestazioni piú antiche di questi oggetti ricorrono all'epoca di vita dei palazzi e, soprattutto, l'impatto quantitativo del vasellame modellato a mano – che copre soltanto una minima percentuale dei depositi in cui fu rinvenuto – è trascurabile. C'è chi vorrebbe comunque attribuirvi una significatività nel piú ampio quadro della discussione sul crollo dei regimi dell'età del Bronzo, ma esso non con-

[3] V. MILOJČIĆ, *Die dorische Wanderung im Lichte der vorgeschichtlichen Funde*, in «Archäologischer Anzeiger», 1948-49, pp. 12-36.

[4] L'interpretazione è stata proposta da H. CATLING, *A new bronze sword from Cyprus*, in «Antiquity», XXXV (1961), pp. 115-22.

[5] Si veda V. R. DESBOROUGH, *The Last Mycenaeans and Their Successors*, Oxford 1964, in particolare pp. 37-40.

[6] Per una recente e approfondita disamina si veda J. B. RUTTER, *Some comments on interpreting the dark-surfaced handmade burnished pottery of the 13th and 12th century Aegean*, in «Journal of Mediterranean Archaeology», III (1990), pp. 29-49.

sente di fare molta luce sulla questione dorica. E, ancora una volta, vedremo che sono possibili anche altre interpretazioni.

La questione dorica resta un problema serio, per il semplice fatto che fino ad oggi l'archeologia non è riuscita a contribuire alla sua soluzione. La ricerca di una cultura materiale specifica correlabile con la diffusione del dialetto dorico è stata condotta talmente a lungo che è ormai ragionevole concludere che tale cultura materiale non esiste: che, cioè, i Greci dorici non sono archeologicamente distinguibili dal complesso della popolazione della Grecia centrale e meridionale, sia nella tarda età del Bronzo che successivamente. Dobbiamo questo chiarimento alle indagini svolte nell'ambito della disciplina piú adeguata a trattare una questione sorta originariamente come problema linguistico: la filologia. Abbiamo cosí appreso che il dorico non è in nessun modo «piú giovane» dei maggiori dialetti del greco, come per lungo tempo si credette; anzi, vi sono indizi per sostenere che esso sia esistito per qualche tempo parallelamente ad altri dialetti ancora in corso di formazione. Affrontando il problema da una diversa angolatura (l'esame di documenti dell'età del Bronzo giunti fino a noi), si è potuto affermare che alcune forme doriche sono già presenti nei testi in lineare B dei palazzi micenei. Queste scoperte, concordanti con il verdetto archeologico che abbiamo formulato sopra, indicano che lo strumento migliore per indagare la questione dorica è una combinazione di analisi linguistica e approcci archeologici diversificati e innovativi, che sappiano tener conto dei modelli di insediamento e di culto. E ci dicono anche che la supposta «invasione dorica» deve essere consegnata al mondo della leggenda da cui in origine promanò.

Ritorniamo ora brevemente agli elementi di continuità e sopravvivenza dell'età del Bronzo egea. La tendenza prevalente è stata quella di guardarli in un'ottica di continuità di breve periodo, limitando il confronto al momento della transizione dall'ultima fase dell'età del Bronzo, quella post-palaziale, ai primi anni dell'età oscura. In alcuni casi è però legittimo assumere una prospettiva di piú lungo periodo. Ne emerge cosí che le «nuove» caratteristiche della cultura dell'età oscura che abbiamo considerato all'inizio di questo saggio comprendono elementi che già molto tempo prima erano del tutto comuni nella Grecia continentale[7]. L'inumazione individuale in ciste fatte di lastre di pietra, per esempio, aveva rappresentato in Grecia la forma di sepoltura dominante durante la media età del Bronzo, all'incirca fino al 1700 a. C. In se-

[7] SNODGRASS, *The Dark Age* cit., pp. 369, 383-85.

guito, con l'affermarsi dei regni micenei, essa si era fatta assai piú rara, unitamente ad altre forme di inumazione individuale come la sepoltura in un grande recipiente di terracotta (*pithos*), senza tuttavia mai scomparire del tutto. Sicché, quando la vediamo nuovamente assurgere a forma piú comunemente adottata per la sepoltura dei defunti, non è irragionevole ipotizzare una qualche ripresa di una pratica mai completamente caduta nell'oblio. Un preciso parallelismo emerge anche a proposito della planimetria piú comune delle abitazioni durante l'età oscura, quella absidale: anche questa era diffusa un po' ovunque nella Grecia continentale della media età del Bronzo e anche questa era stata abbandonata – ma mai completamente – durante l'epoca micenea. Perché allora non ipotizzare che, quando carenze di manodopera non resero piú praticabile la costruzione di edifici in pietra lavorata, si sia ritornati a tecniche e materiali di un lontano passato? In ognuno di questi casi balza agli occhi un'impressionante correlazione geografica: sia nella media età del Bronzo, sia, secoli dopo, nell'età oscura, queste caratteristiche sono prevalentemente confinate alla Grecia continentale, mentre nelle isole predominano altre pratiche. Potremmo pertanto trovarci di fronte a un esempio del ricorrere di determinate caratteristiche materiali come effetto dell'adattamento a condizioni ambientali simili: quelli che a noi appaiono come cambiamenti aberranti e regressivi potrebbero rappresentare nulla piú di un ritorno alla norma.

2. *Il nuovo ordine*.

Abbiamo già tratteggiato alcuni degli aspetti dominanti della cultura materiale che si sviluppò successivamente alle civiltà della tarda età del Bronzo: un regionalismo talmente marcato da indicare un profondo grado di isolamento di molte aree del mondo egeo, un ritorno a tecnologie piú semplici e una mobilità di tipo nuovo, che rivela una disponibilità ad abbandonare località di insediamento consolidato e ancestrale per stabilirsi permanentemente in zone completamente nuove, spesso oltremare. A questi cambiamenti possiamo aggiungerne altri, di natura assai piú innovativa e positiva. Il primo – l'adozione del ferro come materiale di uso ordinario – è di gran lunga il piú importante, giacché col tempo ha finito per coinvolgere il mondo intero e le sue conseguenze ci riguardano ancora oggi[8]. L'Egeo non fu la prima area del mondo a introdurre questo cambiamento (pare che l'uso del ferro come materiale

[8] T. A. WERTIME e J. D. MUHLY (a cura di), *The Coming of the Age of Iron*, New Haven 1980.

corrente abbia fatto la sua comparsa qualche tempo prima in alcune zone del Levante e a Cipro), ma fu senz'altro una di quelle in cui l'abbandono del bronzo a favore del ferro, quale materiale per tutte le armi e gli utensili che richiedevano una lama o una punta, fu piú totale e incondizionato. La grande importanza del ferro consiste anzitutto nel fatto che lo si può estrarre da un minerale unico e ampiamente disponibile, a differenza del bronzo che è una lega di due metalli assai meno comuni, il rame e lo stagno. Questa svolta rese d'un tratto meno problematico l'accesso alla materia prima, soprattutto per una regione come quella egea che disponeva di ampi giacimenti di minerale di ferro, ma aveva scarsa disponibilità di rame e nessun giacimento di stagno. Qui, come in molte parti del mondo, il singolo artigiano, purché operante in una zona adeguata, si trovò d'un tratto ad avere la possibilità di gestire autonomamente l'intero processo di produzione, senza essere costretto a dipendere dall'esterno. È un fenomeno che dovette esercitare una notevole influenza sulla natura della società e sulla distribuzione dell'insediamento, anche se nel caso dell'Egeo vi sono indizi che inducono a ritenere che esso intervenne soltanto a rafforzare processi già in atto: per esempio, in Grecia la rapidità dell'adozione del ferro varia notevolmente da zona a zona, indicando che l'isolamento regionale precedette – e non ne fu invece l'effetto – l'introduzione della lavorazione di questo metallo.

Analogamente alla lavorazione del ferro, ma in modo meno omogeneo, nel corso dell'XI secolo a. C. emerse un'altra innovazione: il riconoscimento della cremazione come un modo appropriato per disporre i defunti[9]. Si trattò di un fenomeno di massa, nel senso che alcune comunità la adottarono nella loro totalità, mentre altre la respinsero con pari unanimità. Non era una pratica sconosciuta nella piú antica preistoria egea, ma ora la sua incidenza cresce di parecchi ordini di grandezza. In questo caso, la fonte piú probabile della nuova idea è da ricercare nelle zone occidentali dell'Asia Minore, dove popolazioni non greche la praticavano da alcuni secoli e dove, come abbiamo visto, cominciavano ad arrivare coloni greci. Sembra che dall'Asia Minore la pratica dell'incinerazione si sia estesa rapidamente ad alcune isole dell'Egeo, soprattutto a Creta, e nelle aree orientali della Grecia centrale, compresa l'Attica e la prospiciente isola dell'Eubea. Eppure, non solo permangono a nord e a sud vaste zone in cui la cremazione trovò un'accoglienza scarsa o nulla (per esempio, la Tessaglia per ora, e l'intero Peloponneso molto piú a lungo), ma si riscontrano anche differenziazioni regionali delle modalità dell'incinerazione e della sistemazione delle ceneri. Dunque,

[9] SNODGRASS, *The Dark Age* cit., pp. 187-90.

ancora una volta emerge il fattore del regionalismo. C'è però un aspetto della cremazione che la distingue chiaramente dalla lavorazione del ferro: nella quasi totalità dei casi la sua adozione si rivelò temporanea, quasi si trattasse di nulla piú di una moda. Nel quadro delle pratiche funerarie, ciò la rende meno significativa del precedente e piú permanente passaggio alla sepoltura individuale.

Un terzo cambiamento – la comparsa piuttosto repentina di un sistema di decorazione ceramica basato su motivi geometrici e accompagnato dall'impiego di alcuni semplici strumenti meccanici – è stato sottolineato dagli studi archeologici con maggior enfasi dei due che abbiamo or ora citato, poiché rende possibile tracciare una cronologia piú precisa della cultura materiale del periodo. La fase piú antica di questo processo è probabilmente collocabile prima del 1100 a. C., con la comparsa dello stile ceramico detto «submiceneo»[10]: non si fa ancora uso di utensili meccanici, ma compare una scelta di alcuni motivi decorativi micenei, sui quali si baserà la decorazione caratteristica della fase successiva. Benché oggi sappiamo che, laddove fa la sua comparsa, lo stile submiceneo rappresenta una vera fase della sequenza ceramica, esso costituisce di per sé un'ulteriore chiara attestazione del regionalismo, perché è indubbio che in numerose zone non ve n'è traccia alcuna. Al contrario, non esiste soluzione di continuità fra lo stile tardomiceneo, che permane in uso, e la successiva fase, altamente innovativa, il protogeometrico[11].

Il protogeometrico si caratterizza per una nuova, vivace linea delle sue forme ceramiche, per la miglior qualità della cottura e, soprattutto, per l'uso del compasso nei motivi decorativi del semicerchio e del cerchio; in molti casi, a quanto pare, si ha un uso combinato di compasso e pennello multiplo, che consente di tracciare con un unico movimento un'intera serie di cerchi o semicerchi. Queste nuove caratteristiche fanno la loro comparsa grosso modo in contemporanea con l'affermarsi dell'incinerazione e della lavorazione del ferro, cioè intorno alla metà dell'XI secolo a. C. Ciò nondimeno risulta difficile considerarle segni di un cambiamento organizzato e consapevole, dal momento che in molte località si individuano soltanto uno o due dei tre elementi; e in nessun luogo è possibile collegarli con la presenza di qualche nuova componente etnica. Riteniamo piuttosto che ciascuno di questi elementi debba es-

[10] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 29-63; P. A. MOUNTJOY, *LH IIIC Late versus Submycenaean*, in «Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts», CIII (1988), pp. 1-33.

[11] V. R. DESBOROUGH, *Protogeometric Pottery*, Oxford 1952; ID., *The Greek Dark Ages* cit., pp. 145-58.

sere considerato come parte del riallineamento piú generale della cultura materiale del mondo greco, in sintonia con una nuova struttura della società. I cambiamenti nelle forme di decorazione ceramica non possono aver avuto, in quanto tali, alcun significato storico, ma, come abbiamo già osservato, si sono rivelati provvidenziali per l'archeologia.

Parallelamente all'affermarsi della ceramica modellata al tornio dello stile submiceneo e di quelli che lo seguono, lungo un arco di tempo di quattro secoli o piú fiorisce un'intera gamma di vasellame fatto a mano[12]. Fino a tempi recenti vi è stata la tendenza a trascurare questi reperti a causa della difficoltà di individuarne lo sviluppo nel tempo e per la problematicità della loro classificazione; oggi, invece, vi si riconosce un'importante caratteristica della tecnologia dell'età oscura e un ulteriore elemento di differenziazione tra questo periodo e quello immediatamente precedente, la tarda età del Bronzo. Questi manufatti, come tanti altri del periodo, rivelano chiare differenze regionali, ma il tratto piú importante è la loro relativa frequenza anche nel contesto di corredi tombali, laddove ci si attenderebbe una certa selezione a favore dei prodotti di maggior pregio. Benché essi presentino differenze nei materiali e nella realizzazione, la gamma delle forme ne suggerisce una connessione con la molto piú rara – ma anch'essa modellata a mano – «Barbarian Ware» dei secoli XIII e XII cui abbiamo già accennato. Se questa ipotesi è corretta, quel fenomeno piú antico acquisisce nuova importanza, avendo inaugurato in Grecia la moda piuttosto diffusa di produrre vasellame senza ricorrere al tornio. La successiva diversificazione, l'ampliarsi della produzione e forse una valorizzazione di questi manufatti li trasformarono in una caratteristica culturale distintiva dell'età oscura. Ancora una volta, come nel caso della sepoltura individuale e degli edifici a pianta absidale, è possibile spiegare l'intero fenomeno in termini di ripresa di antiche pratiche dei tempi premicenei. Noi optiamo per questa ipotesi, mentre altri preferiscono porre l'accento sull'aspetto estraneo della «Barbarian Ware» originale e di conseguenza considerare questa pratica interamente come un innesto dall'esterno.

La documentazione che abbiamo preso in considerazione fino a questo punto deriva in gran parte da contesti funerari. E non a caso, giacché molte nuove caratteristiche (l'introduzione della lavorazione del ferro, l'adozione di nuovi stili sia nella ceramica decorata prodotta al tornio sia in quella non decorata modellata a mano, e ovviamente l'accettazione della cremazione) sono state scoperte anzitutto grazie alla lo-

[12] K. REBER, *Untersuchungen zur handgemachten Keramik in der Submykenischen, Protogeometrischen und der Geometrischen Zeit*, Jonsered 1991.

ro presenza nelle tombe. Per comprendere in profondità la natura della società greca durante l'età oscura, tuttavia, non possiamo basarci esclusivamente su questo tipo di documentazione: occorrerebbe una conoscenza piú ampia di quella oggi disponibile delle circostanze materiali della vita, e non solo della morte. Invece, al presente non possiamo delineare nulla piú di un quadro grossolano delle dimensioni, della distribuzione e della natura degli insediamenti per i secoli XI, X e inizio IX a. C.

In sintesi, si può dire che i siti di insediamento noti ricadono sotto due distinte categorie. Primo: ci furono luoghi destinati a trasformarsi in città in tempi storici, nei quali sono però individuabili, sotto le strutture piú ampie e durature edificate nei secoli successivi, tracce di insediamenti dell'età oscura. Questi siti formano a dire il vero un piccolo gruppo: Atene, Corinto, Argo, Iolco in Tessaglia e Smirne nella Ionia sono le piú importanti. La seconda tipologia comprende siti la cui storia successiva fu oscura o inesistente, il che rende assai piú accessibile agli scavi l'insediamento avvenuto nell'età oscura. Molte località di questo secondo gruppo si trovano in zone remote e talora proibitive all'insediamento: Karphi, Kavousi e Vrokastro a Creta, Nichoria in Messenia, Lefkandi nell'Eubea, Zagora sull'isola di Andro e Koukounaries su quella di Paro sono i nomi piú rilevanti, cui possono aggiungersi alcune località nel tardo IX secolo e nell'VIII. Si tratta in genere di insediamenti di dimensioni oltremodo modeste, ma ciò è piú che compensato dal fatto che alcuni di essi sono stati estensivamente scavati. Al contrario, l'accesso agli strati attribuibili all'età oscura nei siti che abbiamo annoverato nella prima categoria è stato invariabilmente sporadico e frammentario, a causa del loro sviluppo successivo. In una posizione intermedia fra queste due categorie possiamo collocare alcuni siti come Asine in Argolide, che ricorda quelli della prima tipologia in quanto l'insediamento si reiterò in periodi successivi (sicché, per esempio, ci è noto l'antico toponimo), ma che fu oggetto di abbandono temporaneo proprio contemporaneamente a molte località del secondo gruppo.

Le due categorie di siti differiscono profondamente non solo per la rispettiva storia successiva, ma soprattutto per il quadro dell'insediamento che ne emerge. È vero che delle località del primo gruppo non possiamo farci che un'immagine molto frammentaria, ma essa è comunque sufficiente a mostrare come durante il periodo in esame molte di esse fossero insediamenti estesi, con popolazione distribuita poco densamente su un territorio aperto e pianeggiante: non c'è nessun elemento per poterli definire insediamenti «urbani». In numerosi altri centri importanti, la cui vicenda relativamente a questo periodo ci è nota quasi interamente attraverso i reperti cimiteriali, la dislocazione delle tom-

be rivela una quasi certa uniformazione a questo modello: ne sono esempi Cnosso a Creta e Tebe in Beozia. La seconda tipologia di siti presenta caratteri nettamente contrastanti: l'insediamento è spesso strettamente raggruppato attorno a un nucleo e, benché siano assenti opere di fortificazione, di solito il luogo è dotato di difese naturali.

Che genere di comunità viveva in questi insediamenti? Una volta ancora sembra possibile fornire risposte diverse per le due categorie. A nessuno dei siti piú piccoli e remoti è ragionevole attribuire, per il periodo in esame, una popolazione superiore a qualche centinaio di persone; inoltre, salvo rare eccezioni, in questa fase è difficile individuare segni di stratificazione sociale. Le case sono modeste tanto nelle dimensioni quanto nei materiali e nelle tecniche costruttive[13]: la pianta absidale, prevalente sulla terraferma, è sostituita a Creta e nelle Cicladi da un modello di abitazione formata da una o due stanze quadrate o rettangolari. I materiali costruttivi rivelano un'analoga differenziazione, con prevalenza del mattone di fango (spesso integrato con sostegni lignei) sul continente e nella Ionia, e di pietre di piccole dimensioni nelle isole. Erano questi i materiali appropriati alle rispettive forme delle dimore nelle due aree. Negli insediamenti piú grandi e di pianura si riscontrano le stesse differenze regionali nelle consuetudini costruttive, ma è probabile che le dimensioni delle comunità fossero decisamente superiori. I tentativi di calcolare le dimensioni numeriche della popolazione a partire dalla quantità di tombe sono stati invalidati, o quanto meno assai indeboliti, dalla tesi secondo la quale in alcuni periodi la sepoltura formale costituiva un privilegio esclusivo negato ad alcuni membri della comunità[14]. Questa affermazione implica già l'esistenza di un alto grado di differenziazione sociale, che è un fenomeno tipico di società piú ampie; può darsi che questi centri maggiori costituissero l'avanguardia del processo di formazione di quelle pronunciate differenziazioni di status che possiamo individuare nella società greca del periodo seguente.

Su questo sfondo nebuloso spicca un edificio eccezionale: l'enorme sala absidale di Lefkandi, databile probabilmente alla fine del x secolo, sovrastante una coppia di ricche sepolture (una maschile e una femminile) e che i suoi scopritori hanno identificato come un *heroon* eretto per il culto della coppia defunta[15]. Qualunque fosse la sua destinazione, l'e-

[13] K. FAGERSTRÖM, *Greek Iron Age Architecture: Developments through Changing Times*, Goteborg 1988.

[14] I. M. MORRIS, *Burial and Ancient Society*, Cambridge 1987, in particolare pp. 75-109.

[15] M. R. POPHAM, L. H. SACKETT e E. TOULOUPA, *The hero of Lefkandi*, in «Antiquity», LVI (1982), pp. 169-74; M. R. POPHAM, P. G. CALLIGAS e L. H. SACKETT, *Lefkandi II: The Protogeometric Building at Toumba*, I, Oxford 1990; II, Oxford 1993.

dificio, con i suoi 45 metri di lunghezza, supera ampiamente nelle dimensioni ogni altra costruzione nota nell'area egea sia di alcuni secoli seguenti sia di quelli precedenti. L'interpretazione si scontra con piú di un problema a causa delle circostanze del ritrovamento: una serie di scavi illegali ha distrutto ampie porzioni della parte centrale dell'edificio, oltre alle prove cruciali della relazione cronologica fra l'edificio stesso e le sepolture. Gli scopritori propongono per la costruzione una datazione posteriore alle sepolture, basandosi su un'ulteriore caratteristica dell'edificio, e cioè che esso fu occupato solo per un breve periodo e poi demolito o lasciato andare in rovina: un cumulo di terra e di mattoni di fango addossato ai muri esterni sarebbe un tumulo eretto su quello che era divenuto un luogo consacrato. Altri[16] hanno adottato la prospettiva che assumiamo in questo saggio, invertendo la sequenza: l'edificio avrebbe preceduto le sepolture e sarebbe stato abitato solo per un breve periodo a causa della morte dei suoi presunti occupanti. Se accettiamo questa spiegazione, si tratterebbe di una casa di abitazione, ancorché su grande scala. Del resto, non ci è nota l'esistenza di edifici di culto indipendenti nell'area egea in periodo tanto antico; la pianta absidale non è tuttavia un elemento decisivo al riguardo, poiché è adottata anche nei templi piú antichi, non appena compaiono.

È un vero peccato che questo limitatissimo squarcio sulla vita dell'élite di una comunità sia turbato da interpretazioni controverse. Le altre prove dell'esistenza di uno strato sociale superiore ed esclusivo sono molto meno dirette, basandosi sulle marcate differenze di ricchezza degli oggetti tombali presenti in una stessa necropoli: è il caso soprattutto dei siti piú popolosi, come per esempio Atene e Cnosso, dove il fenomeno raggiunge il suo culmine nel IX secolo[17]. Applicare i dati derivabili dall'epica omerica a questo periodo antico non è un'operazione facilmente giustificabile: numerose caratteristiche materiali e numerosi oggetti cui si allude nei poemi possono essere attribuiti alla fine dell'età oscura e alcuni alla precedente tarda età del Bronzo, ma vi sono ben poche prove indipendenti che il contributo dei secoli compresi fra questi due estremi sia stato cosí importante e pervasivo come sembrerebbe apparire dal quadro sociale che emerge dai poemi.

Altri interrogativi, poi, sorgono a proposito dell'organizzazione della società in questo periodo. Se consideriamo lo scarsissimo numero d'in-

[16] Per esempio A. J. MAZARAKIS-AINIAN, *Early Greek temples: their origin and function*, in R. HÄGG, N. MARINATOS e G. NORDQUIST (a cura di), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm 1988, pp. 105-19; e P. G. CALLIGAS, *Hero cult in Early Iron Age Greece*, *ibid.*, pp. 229-34.

[17] MORRIS, *Burial and Ancient Society* cit.; J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge 1991.

sediamenti noti, nonché, in molti casi, le loro dimensioni assai modeste, unitamente alle prove del verificarsi, all'inizio di questo periodo, di un considerevole esodo dalla Grecia continentale e dalle isole egee (ne abbiamo accennato sopra), non possiamo non giungere alla conclusione che nell'arco temporale esaminato la popolazione della Grecia fosse quantitativamente inferiore rispetto ai periodi precedenti, mentre è certo che lo era di molto rispetto a quelli successivi. Qualsiasi valutazione in termini assoluti è, allo stato attuale delle nostre conoscenze, fuori discussione, ma può bastare questo grado di relativo spopolamento, unitamente a quei segnali di frammentazione regionale che abbiamo già rilevato, per suggerire che questo periodo presenta problemi specifici di organizzazione della società. Le comunità che popolavano alcuni di questi siti godevano sicuramente di autonomia: è il caso, per esempio, degli insediamenti sulle montagne di Creta o delle popolazioni che erano andate a rioccupare isole minori – altrimenti spopolate o a scarsissima densità – o si erano trasferite a impiantare insediamenti greci sulle coste, a loro del tutto estranee, dell'Egeo orientale o settentrionale. È invece abbastanza probabile che nella Grecia continentale, dove gli insediamenti erano separati da ostacoli naturali meno insormontabili, le comunità che vivevano nella stessa regione o su isole vicine fossero unite da una qualche forma di associazione, per quanto debole. Il modello di differenziazione regionale che si è andato delineando, benché attesti l'isolamento su una scala piú ampia, suggerisce l'esistenza di comunicazioni frequenti *all'interno* di una stessa regione. Dobbiamo pertanto postulare la presenza di una qualche forma di coesione sociale a un livello superiore al singolo insediamento.

Il primo modello delineato dagli studiosi dell'età oscura fu quello di una società a base tribale o etnica, che essi fondarono in parte sulla supposta sopravvivenza di istituzioni tribali nelle successive città-stato della Grecia. Ricerche recenti hanno suggerito che queste «sopravvivenze» non erano quel che le apparenze indicavano: si trattava in realtà di istituzioni create artificialmente dalle città come modo per organizzare la propria popolazione a fini politici o religiosi[18]. I sistemi piú antichi erano senza dubbio meno elaborati e formali di quanto i modelli successivi abbiano suggerito, ma in qualche forma dovettero comunque esistere. Come potremmo spiegare altrimenti le analogie nelle pratiche funerarie e nei motivi della decorazione ceramica che riscontriamo in aree di molte centinaia di chilometri quadrati o attraverso gli arcipelaghi meno estesi? Il riferimento alle cosiddette tribú delle successive città-sta-

[18] Si veda D. ROUSSEL, *Tribu et Cité*, Paris 1976.

to, che dividevano la società «verticalmente» in una serie di gruppi simili, non aiuta a chiarire questo modello: dobbiamo invece ipotizzare l'esistenza di una qualche forma di legame «orizzontale» capace di generare in ciascuna comunità nella sua interezza un sentimento di comunanza con qualcuno dei suoi vicini piú prossimi, unitamente al senso di differenza rispetto alle comunità piú distanti. In altre parole, una nozione dei confini regionali.

Esisteva un qualche singolo signore designato a sovrintendere su questi raggruppamenti piú ampi?[19]. Il notabile sepolto a Lefkandi, per esempio, aveva giurisdizione su una comunità piú ampia di un singolo insediamento? Durante la tarda età del Bronzo le cose stavano certamente cosí, e nel complesso è piú verosimile ipotizzare che, a un livello piú modesto, perdurasse per qualche tempo un sistema del genere, invece di sostenere che la ben piú frammentata mappa politica del mondo delle città-stato sostituisse d'un tratto i regni dell'età del Bronzo. Ciò non significa tuttavia escludere la possibilità che questo controllo fosse esercitato da un *gruppo* ristretto e potente piuttosto che da un singolo individuo. Il termine βασιλεύς, che nel greco successivo sta regolarmente a indicare un monarca di qualche tipo, ricorre al plurale sia nell'*Odissea*, sia nell'esiodeo *Le opere e i giorni* per indicare un certo numero di «signori» in seno alla medesima comunità, peraltro di dimensioni piuttosto modeste. Si può interpretare nel modo migliore questo uso lessicale in termini di persistenza di un modello piú antico. È persino possibile individuare qualche prova archeologica di questo quadro: esiste a Nasso, secondo l'interpretazione datane dagli scopritori, un parallelo grosso modo contemporaneo al caso di Lefkandi. Anche qui, nel x secolo a. C., fu istituito un culto per onorare persone appena defunte, ma in questo caso le onoranze paiono essere state dirette a un gruppo di sepolture.

Questo, dunque, fu il «nuovo ordine» che si andò affermando con l'ingresso della Grecia nell'età del Ferro. Una popolazione ridotta e dispersa sul territorio, sufficientemente cosciente della propria eredità culturale dell'età del Bronzo da mantenere viva la tradizione leggendaria e da trasmetterla ai posteri, si era nondimeno scostata dalle pratiche ancestrali in quasi tutti i modi possibili: nella scelta delle località d'insediamento, nelle tecniche costruttive, nelle pratiche funerarie, nell'arte decorativa e, non ultimo, nella metallurgia.

[19] Per una discussione sulla monarchia nell'età oscura si vedano: R. DREWS, *Basileus: The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven 1983; P. CARLIER, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

3. *Il modello regionale.*

In questo paragrafo proseguiremo nella sequenza cronologica, estendendo il nostro esame ai secoli IX e VIII, questa volta però indirizzando l'indagine a ciascuna singola regione del mondo greco: mano a mano che la documentazione si fa piú ricca e diversificata, infatti, diviene sempre meno possibile generalizzare. L'evidente corollario di questa affermazione è che la «Grecia dell'alto arcaismo» non costituisce un'unità.

Invece di procedere nell'analisi secondo l'usuale sequenza «centrifuga» – da Atene e dall'Attica alle regioni piú periferiche –, cominceremo il nostro esame dalle propaggini occidentali del mondo greco, per muovere progressivamente verso est. In questo periodo, il mare Adriatico costituisce un netto confine occidentale, alle cui estremità si situano gli insediamenti delle Isole Ionie. Tali isole, unitamente alla parte occidentale della Grecia centrale e a una buona metà del Peloponneso, formano il raggruppamento territoriale piú vasto, nonché uno dei piú distinti a livello culturale, della Grecia dell'età oscura[20]. I dialetti predominanti in tutta questa ampia area sono il dorico e il suo parente stretto, il greco nord-occidentale.

Un segnale immediato dell'indipendenza di questa regione ci proviene dalla sua ceramica, decisamente poco conforme alla sequenza «classica» che vede uno stile protogeometrico seguito da uno geometrico: tanto che per i prodotti di tale area ha cominciato ad affermarsi una terminologia totalmente diversa[21]. Questa denominazione alternativa fu proposta per la prima volta a proposito dell'importante insediamento di Nichoria in Messenia, ma se ne è riscontrata l'applicabilità anche ad altre ampie zone, come la Laconia, l'Elide e Itaca. Anche la Focide e l'Acaia, che si fronteggiano alle due estremità del Golfo di Corinto, rivelano caratteristiche comuni. Relativamente a questo periodo, l'area per la quale disponiamo di minori conoscenze è l'Arcadia.

L'intera regione è spesso descritta in termini di relativa arretratezza, e non c'è dubbio che la sopravvivenza di una versione piú piccola della tomba a *tholos* dell'età del Bronzo nonché la rarità dei primi manufatti in ferro sono elementi congruenti con tale immagine. Grandi insediamenti sono in genere assenti e non esiste continuità con i siti già

[20] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 83-98, 240-57; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 20, 156-64, 177-86.

[21] W. A. MCDONALD, W. D. E. COULSON e J. ROSSER (a cura di), *Excavations at Nichoria in Messenia III: Dark Age and Byzantine Occupation*, Minneapolis 1983, pp. 61-259; W. D. E. COULSON, *The dark age pottery of Sparta*, in «Annual of the British School at Athens», LXXX (1985), pp. 29-84.

predominanti durante l'età del Bronzo: Sparta, che finora ci è nota solo per il suo santuario di Artemide Ortia, esemplifica entrambi questi tratti negativi. Eppure la regione diede origine a un fenomeno della massima importanza nell'arco di tempo considerato: l'affermarsi del santuario panellenico a Olimpia in Elide (seguito, qualche tempo dopo, da quello di Delfi nella Focide)[22]. Lontana da futuri centri del potere politico greco e priva di particolare importanza nell'immediato passato della tarda età del Bronzo, Olimpia realizzò pienamente le proprie potenzialità soltanto in seguito. Ma già nel x secolo a. C. cominciò ad attrarre offerte adeguate alla divinità che in quel periodo vi primeggiava, Zeus, e con il IX secolo esse provengono già da aree piú distanti, tra le quali figura in primo piano il Peloponneso nord-orientale. Questo ci dice con quale rapidità il santuario dell'Elide, un tempo oscuro, seppe proiettare la propria fama al di là dei suoi confini regionali. Vi sono anche segni di come, nello stesso periodo, la caratteristica piú distintiva di Olimpia come santuario, i giochi atletici, cominciasse a emergere in qualche forma.

L'affermarsi di Olimpia rappresenta sotto molti aspetti un segno premonitore del futuro del mondo greco, ma soprattutto costituisce un presagio dell'importanza del santuario in generale. Già nella Grecia dell'età del Bronzo era familiare l'idea di un «luogo sacro» distinto e separato dai centri urbani, ma in questo caso c'era qualcosa di piú: un luogo di culto a sé stante la cui influenza, la cui solennità cerimoniale e la cui ricchezza proveniente da offerte e tributi erano in grado di porlo a un livello superiore a quasi ogni altra città greca. Quel che Olimpia era per l'Elide (e in seguito per buona parte del mondo greco), per ogni città era destinato a diventare il santuario dedicato alla divinità locale: un luogo da onorare, arricchire e abbellire piú di ogni altro. Fu cosí che cominciò a emergere una delle caratteristiche distintive della civiltà greca, ovunque essa si manifestasse.

Per certi versi l'affermarsi di Delfi segue modalità parallele. Come Olimpia, trasse vantaggi decisivi dalla propria posizione in questa regione periferica della Grecia; ebbe il suo contraltare ai giochi atletici di Olimpia nell'ugualmente prestigioso oracolo di Apollo, la cui attività e influenza risale già all'VIII secolo. A causa tuttavia della sua posizione meno defilata rispetto ai futuri centri del potere, Delfi dovette far fronte a problemi politici da cui invece Olimpia non fu toccata: una gestione strettamente locale delle sue funzioni fu giudicata inaccettabile, sic-

[22] Si veda C. A. MORGAN, *Athletes and Oracles: the Transformation of Olympia and Delphi in the 8th Century BC*, Cambridge 1990.

ché il controllo del santuario passò a un particolare tipo di confederazione regionale, l'anfizionia, anche se vi furono periodi in cui l'influenza politica su Delfi fu esercitata da forze molto lontane da quest'area. Anche i modelli di dedica nelle due località differiscono. I dedicanti di Olimpia erano nella quasi totalità Greci – tanto che le offerte provenienti dall'estero erano inferiori a quelle di molti santuari minori[23] –, con una chiara predominanza dei parlanti il dialetto dorico (compresi, piú tardi, i coloni dorici della Sicilia e dell'Occidente). Delfi, al contrario, sembra aver offerto un accesso piú aperto a oriente e a sud, sia per i Greci sia per gli stranieri. È cosí Olimpia a rappresentare con maggior chiarezza non solo l'ampiezza della nozione di panellenismo, ma anche la sua esclusività. Sotto questo aspetto essa è probabilmente uno specchio fedele del suo tempo: una chiara linea di demarcazione fra Greci e barbari non è un elemento facilmente individuabile né nel momento di massimo splendore delle civiltà minoica e micenea, né nella diaspora che ne contrassegnò il declino; ma diventerà uno degli assunti di base della vita della Grecia classica.

Nella regione occidentale nel suo complesso è, per una volta, piú semplice indicare i principali santuari che non i grandi insediamenti: Amicle in Laconia, Tegea e Lusi in Arcadia, Termo in Etolia. Sono i siti che ci forniscono le piú antiche prove concrete di una ripresa demografica nelle rispettive regioni. Una questione particolare è posta dall'importante sede oracolare di Dodona in Epiro, una località piuttosto a nord, sita in una regione che era rimasta ai margini delle civiltà egee dell'età del Bronzo e che procedette con lentezza sulla via dell'ellenizzazione. La datazione molto alta dei primi resti relativi a questi santuari è difficilmente dovuta al caso, ma riveste piuttosto un duplice significato: da un lato adombra una volta di piú la rilevanza del tempio locale, dall'altro sottolinea la transitorietà dell'architettura domestica di quell'epoca. Un'ultima caratteristica della Grecia occidentale è inoltre individuabile nel predominio di statuette di buoi nelle dediche piú antiche a Olimpia, e di ossa bovine nei resti dell'insediamento di Nichoria: una spiegazione plausibile dell'evidente dispersione sul territorio che caratterizza il modello di insediamento consisterebbe cosí nella dipendenza, almeno parziale, dell'economia di queste aree dall'allevamento del bestiame (come in tempi posteriori quella dell'Arcadia si fondava sulla pastorizia). Può darsi che, in questo periodo, anche altre regioni della Gre-

[23] Si veda I. KILIAN-DIRLMEIER, *Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v.Chr.*, in «Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz», XXXII (1985), pp. 215-54 e fig. 13.

cia dipendessero in qualche misura da un'economia pastorale[24], ma ormai sappiamo che non è buona norma assumere l'esistenza di modelli generalizzabili.

Muovendo verso la costa egea della Grecia, possiamo ora considerare la Tessaglia e le regioni a sud di essa, vale a dire la Malide, la Locride e la Beozia[25]. Qui l'indipendenza pare meno marcata: tutte queste regioni mostrano segni di contatti reciproci, con i centri ora egemonici situati piú a sud e, nel caso della Tessaglia, con un piú vasto mondo a settentrione, comprendente la Macedonia e l'Epiro, la cui cultura materiale è totalmente distinguibile da quella della Grecia centrale e meridionale. Ma la Tessaglia stessa non rientra in questa categoria, giacché fu tra le prime aree ad adottare le principali innovazioni dell'epoca abbinandole a evidenti sopravvivenze della civiltà micenea, compresa – ancora una volta – una forma ridotta della tomba a *tholos*; ma vi compare anche, già in fasi antiche, la sepoltura individuale in ciste. Quanto alla ceramica, il protogeometrico tessalo è immediatamente riconoscibile per l'antichità del suo affermarsi (secondo alcuni è il piú antico di tutti), cosí come si diffonde rapidamente nella regione la lavorazione del ferro. L'incinerazione dei cadaveri è piú lenta ad affermarsi, e quando ciò avviene assume l'inedita forma delle pire individuali sormontate da cumuli di pietre rinvenute a Halos. Questo quadro variegato suggerisce la presenza di una popolazione mista, ma non è stato possibile individuare nei reperti archeologici quell'elemento servile che è noto per i tempi storici. Un'altra caratteristica nota della Tessaglia per i tempi successivi è l'assenza in tutto il suo vasto territorio del sistema delle città-stato, il che potrebbe dar ragione del diffondersi relativamente tardo e della natura modesta dei santuari tessali. Questi ultimi sono notevoli soprattutto per il volume delle offerte provenienti da settentrione, cioè dalla Macedonia o da zone balcaniche ancora piú a nord; la forma di cremazione attestata a Halos può forse avere quelle origini. La Tessaglia, in breve, funge da cerniera fra il cuore della Grecia e i suoi vicini settentrionali, proprio come durante l'epoca micenea, ma per il momento senza eccessive tracce di quell'arretratezza e di quella marginalità che in seguito le vennero attribuite.

La Malide, la Locride e la Beozia ci hanno lasciato notevoli reperti funerari, che rappresentano l'anello di congiunzione fra il modello tessalo e quello meridionale dell'Attica. Una ventina d'anni fa, tuttavia, è

[24] Si veda A. M. SNODGRASS, *An Archaeology of Greece*, Berkeley 1987, pp. 193-208.

[25] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 98-105, 202-16; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 38-45, 86-88, 201-9.

stato portato alla luce un importante santuario a Kalapodi, nei pressi di Hyampolis, nella Locride orientale[26]: si tratta di una notevole dimostrazione di continuità d'uso dai tempi micenei al periodo classico – quando il sito, sul quale venne eretto un grande tempio, divenne un santuario di Artemide e Apollo –, giacché il primo edificio di culto vi fu edificato fin dal IX secolo. Abbiamo qui un esempio classico di come alcune sopravvivenze dall'età del Bronzo siano state possibili soltanto in località situate a una certa distanza dai centri del potere palaziale di quel periodo.

Proprio di fronte alle regioni che abbiamo menzionato, a breve distanza dalle loro coste orientali, vi è la lunga isola dell'Eubea, che forma una sorta di ponte naturale fra l'Attica e la Tessaglia. Le sue città piú importanti sorgono nella parte centrale, lungo la costa interna che, al di qua di un breve stretto, guarda la Beozia. Qui, trent'anni fa, si cominciò a scavare nel sito di Lefkandi, le cui necropoli si sono rivelate le piú ricche di tutta la Grecia, relativamente al periodo in esame[27]. Il loro momento di massima fioritura, sia quantitativamente sia qualitativamente, riguarda il IX secolo a. C., qualche tempo dopo la costruzione del grande edificio di cui abbiamo già detto. La caratteristica piú sorprendente dei corredi funerari è la frequenza di oggetti, alcuni dei quali di consistente valore intrinseco, la cui origine si situa nell'area del Mediterraneo orientale. Essi provengono da molti centri di produzione, compreso l'Egitto. Non esiste altro sito greco, neppure Atene, che abbia prodotto una tale documentazione dell'interscambio commerciale con regioni dell'altra sponda del Mediterraneo. L'aspetto piú importante di questi contatti è la presenza di tracce da entrambe le parti: quasi tutto il vasellame greco piú antico rinvenuto in siti orientali è di produzione dell'Eubea. Un pezzo portato alla luce nei pressi del lago di Tiberiade può forse essere fatto risalire al 1000 a. C.[28], ed esiste un'ampia varietà di ritrovamenti databili al IX secolo a Cipro, sulla costa orientale del Mediterraneo e in alcuni siti dell'entroterra. Ancor piú antico di questi il vasellame proveniente dagli insediamenti greci sulla Penisola Calcidica, in Macedonia, è di tipo euboico[29]. Sembra dunque probabile che, in quel-

[26] R. C. S. FELSCH, *Apollon und Artemis oder Artemis und Apollon? Kalapodi Bericht 1973-1977*, in «Archäologischer Anzeiger», 1980, pp. 38-123; R. C. S. FELSCH e altri, *Kalapodi Bericht 1978-1982*, in «Archäologischer Anzeiger», 1987, pp. 1-99.

[27] M. R. POPHAM, L. H. SACKETT e P. G. THEMELIS, *Lefkandi I: the Iron Age*, London 1979-80.

[28] Da Tell Hadar. Comunicazione personale del professor Amihai Mazar della Hebrew University di Gerusalemme.

[29] Si veda una panoramica preliminare dei risultati degli scavi a Torone in H. W. CATLING, *Archaeology in Greece*, in «Archaeological Reports», XXIX (1982-83), pp. 42-44; XXXII (1985-86), pp. 59-61; XXXVII (1990-1991), pp. 50-51 (E. B. French); e in particolare a Mende, ivi, XXXV (1988-89), p. 72.

l'epoca, gli Euboici fossero i primi ad avventurarsi sul mare e che proprio gli abitanti di Lefkandi fossero tra i protagonisti delle prime fasi di quest'impresa. Il sito si colloca grosso modo a metà strada fra i due centri che in seguito assurgeranno a una posizione di preminenza nell'Eubea, vale a dire Calcide (le cui necropoli ci dicono che in questi tempi era già fiorente) ed Eretria (a quanto pare invece fondata in questo periodo). I ritrovamenti archeologici suggeriscono dunque che nei secoli X e IX Lefkandi era molto importante, ma anche che successivamente la città declinò parallelamente all'affermarsi delle sue due città vicine.

Il pieno riconoscimento della rilevanza dell'Eubea durante l'età oscura è una conquista dell'ultima generazione di studiosi. A causa dell'evoluzione piuttosto lenta della sua ceramica, contrassegnata da una lunga sopravvivenza del protogeometrico locale, fino a non molti anni or sono non si era riusciti a individuare pienamente l'importanza dell'isola. Essa, invece, era ricca di minerale di ferro e i ritrovamenti mostrano che fu rapida ad acquisirne l'uso; e al tempo cui si fanno risalire le necropoli di Lefkandi si era già affermata anche l'incinerazione dei defunti. L'Eubea, infine, godeva di una posizione geografica particolarmente favorevole al contatto con l'Attica, la fonte di molte delle innovazioni del periodo; non c'è dubbio che la rapida trasmissione verso nord, alla Tessaglia, di alcune di queste idee ebbe luogo attraverso quest'isola.

La città di Atene è il classico esempio di insediamento appartenente a quella che abbiamo definito sopra come la prima tipologia. Le prove della sua estensione sono per il periodo in esame quasi del tutto indirette, e si basano sulla distribuzione sul territorio delle necropoli e sulla relativa ampiezza delle loro dimensioni. Ma per un lungo periodo non c'è praticamente nessun campo in cui Atene e l'Attica non giochino un ruolo di avanguardia innovativa[30]. Lo stile protogeometrico attico è il metro con il quale valutiamo tutti gli altri stili regionali, in forza della sua eccezionale varietà e complessità. Esso si sviluppò con tutta probabilità nella città di Atene stessa, giacché per nessun'altra località dell'Attica ne sono documentate né la fase iniziale né le caratteristiche che lo precedono o lo accompagnano: l'adozione generalizzata della sepoltura individuale, il precoce passaggio all'incinerazione e forse i primi oggetti di ferro di grandi dimensioni prodotti in Grecia. Nell'arco di tempo dominato dal protogeometrico, tuttavia, l'Attica vide sorgere sul pro-

[30] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 64-68, 133-58; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 26-35, 55-63, 73-81, 109-37.

prio territorio numerosi insediamenti, ma fu ancora Atene che avviò la fase successiva della produzione ceramica, intorno al 900 a. C., con lo stile geometrico vero e proprio. Ancora una volta, nel territorio ateniese esso segue un cammino evolutivo particolarmente ricco ed elaborato: per gran parte dei due secoli seguenti le altre regioni della Grecia si accodano con maggiore o minore solerzia alle innovazioni di volta in volta proposte dall'Attica, o persistono nel mantenere modelli decorativi piú vecchi. L'Attica aveva affermato la propria ampia rete di influenza fin dall'XI secolo, quando era stata attiva nelle prime fasi della migrazione ionica; vasi di inequivocabile produzione attica, inoltre, circolano ampiamente nelle altre regioni, anche in quelle (come l'Eubea o Creta) dove ancora per molto tempo la loro presenza non ne provoca l'imitazione. L'Attica, infine, è l'unica regione della quale talora si ritrovano manufatti, accanto a quelli provenienti dall'Eubea, in località orientali.

A questa precocità nella cultura materiale corrisposero altrettanto precoci sviluppi a livello sociale e politico? Un fenomeno che ha sempre attratto l'attenzione è l'unione politica dell'Attica. La tradizione la ascrive all'opera di Teseo durante l'età eroica, ma i ritrovamenti archeologici risalenti all'età del Bronzo (con tombe a *tholos* in tre diversi siti a una certa distanza da Atene) non suffragano per quel periodo l'ipotesi di un territorio unificato; né, come abbiamo visto, esistono prove che si verificassero reinsediamenti nella campagna fino a periodo protogeometrico inoltrato. Nel IX secolo Atene è superata solo da Lefkandi quanto alla ricchezza di alcune delle sue sepolture, mentre ormai anche altre località dell'Attica, in particolare Eleusi, cominciano a competere a pieno diritto: fenomeno che potrebbe indicare la presenza di élite locali ancora indipendenti. Ma con l'VIII secolo il processo dev'essere giunto a compimento, portando sotto il controllo di un'unica città un territorio eccezionalmente ampio (circa 2500 chilometri quadrati). Ma per qualche tempo, a quanto pare, furono proprio le dimensioni di questo territorio ad assorbire tutte le energie degli Ateniesi: mentre nei tre secoli precedenti sono molte le premesse in grado di giustificare le attese dei moderni, fondate sugli accadimenti di questi ultimi 2500 anni, circa la *leadership* di Atene sulla Grecia, il periodo immediatamente seguente l'unificazione vide l'interruzione di questa egemonia. Ben prima del 700 Atene perse il proprio ruolo di motore dell'innovazione o di modello da imitare e assistette da dietro le quinte alla successiva fase dell'attività di espansione oltremare, il movimento di colonizzazione. Una recente teoria ne attribuisce la responsabilità a una classe dirigente miope e conservatrice, che lasciò ad altri il compito di guidare il processo di svilup-

po che pose definitivamente fine all'età oscura: la formazione della città arcaica.

Nel Peloponneso nord-orientale e nelle aree circostanti[31] esisteva la massima concentrazione di importanti centri di potere e influenza; e in tutti si parlava il dialetto dorico: Corinto, Argo, Megara, Sicione, Egina, Epidauro e numerosi centri di minor rilevanza. Si tratta della regione che piú di ogni altra aveva seguito a ruota l'Attica nell'adozione dei cambiamenti che caratterizzarono le prime fasi dell'età oscura, e che in seguito riuscí a sottrarle per qualche tempo l'egemonia. Un primo segno di questo progresso indipendente si può cogliere nell'ascesa di alcuni santuari a un ruolo di preminenza praticamente incontrastata in Attica: il santuario di Posidone sull'istmo di Corinto, in tempi successivi destinato a ospitare una delle quattro celebrazioni atletiche greche, era attivo già da lungo tempo; il santuario di Apollo Maleate nei dintorni di Epidauro, quello di Era, situato proprio di fronte ad Argo all'altra estremità della sua piana, un santuario piú piccolo dedicato alla medesima dea sulla punta del promontorio di Perachora, proprio di fronte a Corinto, e un antico tempio absidale a Micene sono tutti segnali di una crescente attività religiosa.

Quanto agli insediamenti, sia Corinto che Argo rivelano quell'ampia pianta che costituisce di solito un segno premonitore di importante status urbano[32]; entrambe le città, inoltre, offrono una grande quantità di materiale funerario proveniente da siti sparsi su un'area ancora piú vasta. Nel caso di Corinto è anche documentata la sistemazione del territorio benché non a partire da una data cosí antica come Atene; le fonti letterarie giungono a collegare la crescita della popolazione rurale con il ruolo guida di Corinto nel movimento di colonizzazione. Il primo segno del futuro predominio della ceramica corinzia si ha quando i manufatti della città cominciano ad apparire in località d'oltremare, soprattutto lungo le rotte occidentali che dal Golfo di Corinto raggiungono Delfi, Itaca e l'Epiro, ma anche nella Ionia e a Creta.

L'espansione di Argo seguí direttrici terrestri piuttosto che marittime, e si compí a spese dei suoi vicini piú piccoli: Micene, Tirinto, Nauplia e Asine; quest'ultima dovette subire nell'arco di pochi anni la distruzione totale a opera degli Argivi, perché, secondo la tradizione, si

[31] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 69-74, 161-71; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 35-38, 81-86, 140-56, 167-77.

[32] Su Corinto: C. A. ROEBUCK, *Some aspects of urbanization in Corinth*, in «Hesperia», XLI (1974), pp. 96-127. Su Argo: R. HÄGG, *Zur Stadtwerdung des Dorischen Argos*, in V. M. STROCKA e D. PAPENFUSS (a cura di), *Palast und Hütte: Beiträge zum Bauen und Wohnen im Altertum*, Mainz 1982, pp. 297-307.

sarebbe alleata con una potenza esterna, Sparta, destinata comunque a prevalere anche su Argo. A un ulteriore segnale della crescente potenza di Argo e Corinto abbiamo già accennato: la comparsa delle loro caratteristiche offerte, prevalentemente in bronzo, a Olimpia. L'affermazione di Megara, Epidauro ed Egina, anch'esse destinate a un ruolo importante in quell'area, sembra avvenire in tempi leggermente successivi. Ma ciò che si avverte in tutta questa regione è un succedersi accelerato di cambiamenti che affrettano la fine dell'età oscura, a un ritmo non riscontrabile altrove.

Spostiamo ora la nostra attenzione sulle Cicladi[33], la prima regione interamente marittima che consideriamo: sotto molti aspetti – eredità dell'età del Bronzo, storia dell'insediamento, pratiche di edificazione – quest'area differisce profondamente dalle regioni continentali. Eppure, all'inizio dell'età oscura, quando innovazioni come l'incinerazione e la lavorazione del ferro presero a diffondersi dal Mediterraneo orientale verso la Grecia, le Cicladi avevano giocato un ruolo positivo nella loro trasmissione: ne sono prova una serie di antiche necropoli venute alla luce a Nasso. Quando i dati documentari si fanno piú largamente rappresentativi, cominciamo a discernere differenziazioni interne all'arcipelago: Andro e Tino nelle Cicladi settentrionali, unitamente a Sciro nelle Sporadi settentrionali, erano sufficientemente vicine all'Eubea da cadere nella sfera d'influenza di questa grande isola. O, almeno, questo è quanto suggeriscono la loro ceramica e gli oggetti in ferro; ma le differenze ambientali, dal canto loro, dovevano essere tali da prevalere su quell'influenza, a giudicare dal contrasto strutturale degli insediamenti di Lefkandi e di Zagora sull'isola di Andro. Quello di Zagora è uno dei piú completamente esplorati di tutta una serie di insediamenti delle Cicladi[34] situati in luoghi di scarsa accessibilità e munite di alcune delle piú antiche fortificazioni note della Grecia alto-arcaica: Xobourgo a Tino e, nelle Cicladi centrali, Koukounaries a Paro, Hagios Andreas a Sifno e Vathy Limenari a Denusa sono tutti esempi contemporanei o leggermente successivi. In uno o due casi le fortificazioni non sono costruite *ex novo*, ma costituiscono un rifacimento di strutture originarie della tarda età del Bronzo. L'aspetto piú notevole di Zagora, tuttavia, è l'evidente cura nella pianificazione dell'area centrale dell'insediamento. Edifici quadrati o rettangolari, costruiti con muri a secco di lastre di scisto, sono la regola sull'isola e a Zagora sono raggruppati con le pareti a con-

[33] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 185-86, 221-24; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 45, 90-92, 209-18.

[34] A. CAMBITOGLOU e altri, *Zagora I*, Sydney 1971; ID., *Zagora II*, Athinai 1988.

tatto secondo lotti regolari. Le scogliere a picco su tutti i lati dell'insediamento, eccetto laddove le mura fortificate tagliano una sottile lingua di terra, rendono il sito praticamente inaccessibile. Un occasionale accenno di Tucidide alla «pirateria ai danni delle isole» ha indotto gli studiosi moderni a vedere nell'ubicazione e nella protezione di queste località delle Cicladi una risposta a quella minaccia; il che comunque non esclude la possibilità che i loro stessi abitanti fossero anche pirati.

Se le cose stanno cosí, l'impresa di organizzare ed educare alla convivenza civile una popolazione con tali inclinazioni non poté non presentare particolari problemi, che ad ogni buon conto furono superati, come dimostra il proliferare di numerosi santuari in località costiere di facile accesso. Di questi, Delo, l'isola consacrata ad Apollo e Artemide, è di gran lunga il piú famoso e forse anche il piú antico. Come filiazione di quest'ultimo, sorsero santuari a Nasso e a Paro, mentre nel sito dell'età del Bronzo (poi abbandonato) di Hagia Irini a Keos si mantenne il culto in uno degli edifici che molti secoli prima erano stati consacrati a una divinità femminile preistorica. Questo processo comportò alla fine un impatto chiaramente negativo sulla distribuzione degli insediamenti, giacché quasi tutti i siti ricordati sopra furono in seguito abbandonati: nel caso poi di santuari situati su isole molto piccole, come per esempio Denusa, sembra che l'abbandono coinvolgesse l'intera isola. Ma praticamente tutte le isole piú grandi delle Cicladi costituivano una sorta di nicchia naturale per lo sviluppo di entità politiche indipendenti del tipo di quelle che poi effettivamente vi sorsero, con una città edificata *ex novo* in una località piú accessibile: Grotta a Nasso è l'esempio piú antico attestato.

Dopo il declino della cultura minoica l'isola di Creta, che un tempo aveva ospitato la piú antica civiltà d'Europa, non avrebbe mai piú riconquistato la sua preminenza. Durante gli ultimi secoli della tarda età del Bronzo il processo di assimilazione dell'isola nel resto del mondo egeo si era ormai spinto troppo avanti perché essa potesse mantenere una posizione di isolamento analoga a quella, per esempio, della Macedonia o dell'Epiro; e il suo inglobamento nella comunità del dialetto dorico non fece che accelerare questo processo. Ciò nondimeno Creta resta, per tutto l'arco dell'età oscura, la regione piú «straniera» nella cerchia delle isole egee[35], una regione nella quale le nuove idee sono adottate sempre in modo eclettico e talora vi si resiste. È soltanto qui, dunque, che riscontriamo la pratica simultanea della cremazione (adottata in tem-

[35] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 112-29, 225-39; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 48-50, 99-102, 271-90.

pi abbastanza antichi) e delle tombe multiple a *tholos* e a camera, di una tipologia talmente simile a quelle precedenti che spesso è difficile dire se non si tratti di tombe dell'età del Bronzo riattate e riutilizzate. L'immensa Necropoli Nord di Cnosso, riportata alla luce nel 1978 in condizioni d'emergenza[36], è assurta a paradigma di luoghi di sepoltura cretesi dell'età oscura: la caratterizzano la molteplicità delle incinerazioni, che coprono un arco di tempo superiore ai quattro secoli, la presenza di armi ed equipaggiamento in ferro, insieme a caratteristici oggetti di ceramica cretese. La serie ceramica cretese è tipicamente indipendente, i cambiamenti intervengono con lentezza sotto certi rispetti (come attesta la presenza in una stessa sepoltura di pezzi di produzione locale e di pezzi importati, con i primi appartenenti a una o due fasi precedenti rispetto ai secondi), ma sotto altri mostrano un'originale precocità, come per esempio nella sperimentazione di scene figurative.

Una caratteristica dell'insediamento cretese durante l'età oscura che abbiamo già ricordato è piuttosto la scelta di località di montagna remote, che però non si configurò mai come modello generalizzato a tutta l'isola. Nelle zone pianeggianti, i due principali centri minoici – Cnosso e Festo – sopravvissero entrambi nell'età del Ferro, durante la quale cominciò a emergere una terza località importante, Gortina, mentre nell'VIII secolo si registra la presenza di centri minori come Eleuterna, Drero e altri. La continuità è anche attestata dal proseguimento della pratica della consacrazione di santuari decentrati, come per esempio la grotta di Zeus Ditteo e il tempio di Kato Symi, in zona montana, di recente riportato alla luce[37]. Sarebbe però un errore vedere in Creta una cultura prevalentemente ancorata al passato, non foss'altro perché la sua collocazione geografica ne fece un crocevia (in misura assai superiore all'Eubea, per esempio) sulle rotte marittime del Mediterraneo orientale, generando contatti destinati a produrre alcuni frutti originali. Sulla costa meridionale, a Kommos, è notevole il ritrovamento di un tempio sorprendentemente antico risalente al IX secolo che riproduce una planimetria fenicia; e numerosi reperti tendono ad avvalorare la tesi che fossero proprio dei Fenici a edificarlo[38]. In tempi ancora piú antichi, in una tomba di Cnosso fu depositato un cratere di bronzo con un'iscrizione fenicia e non mancano indizi che successivamente, intorno all'800 a. C., una famiglia o un gruppo di artigiani provenienti dal Mediterra-

[36] H. W. CATLING, *Knossos 1978*, in «Archaeological Reports», XXV (1978-79), pp. 43-58.

[37] A. LEBESI, *To iero tou Erme kai tis Afroditis sti Symi Viannou*, I.1, Athinai 1985.

[38] J. W. SHAW, *Phoenicians in Southern Crete*, in «American Journal of Archaeology», XCIII (1989), pp. 165-83.

neo orientale avesse stabilito la propria residenza nella città. Queste caratteristiche «cosmopolite» riguardano esclusivamente la parte centrale dell'isola, mentre le zone orientali paiono costruire a pieno titolo una regione distinta: è qui che si può individuare una rara sopravvivenza di una lingua pre-greca, l'eteocretese.

Fra Creta e l'Asia Minore si situa l'arcipelago del Dodecaneso; ma quando consideriamo quest'area – e le grandi isole di Samo, Chio e Lesbo – facciamo decisamente ingresso nella regione della Ionia nella sua accezione piú ampia[19], quella che include tutti i territori colonizzati da Greci durante la prima fase dell'età oscura (e talvolta addirittura prima, come nel caso di Mileto, dove esisteva un insediamento greco già nella tarda età del Bronzo). In genere, tuttavia, fino a quel momento la cultura materiale non solo della costa del continente, ma anche di alcune delle isole, era derivata essenzialmente da quella dell'Asia Minore continentale: l'assimilazione di questa intera regione al mondo greco configurò per numerosi secoli il superamento piú significativo dei vecchi confini delle culture egee dell'età del Bronzo. Ne fu motore, probabilmente lungo un ampio arco di tempo, una migrazione su vasta scala che attraversò l'Egeo verso oriente, andando a integrare e rafforzare la popolazione di lingua greca già insediata in alcune aree (Rodi e Mileto, per esempio). Secondo la tradizione, il piú nutrito contingente di coloni giunse dalla Grecia continentale, attraverso l'Attica, per insediarsi nella regione centrale della costa dell'Asia Minore e nelle isole di Chio e Samo; questa versione trova una certa conferma archeologica nelle affinità con i modelli attici del vasellame dei primi coloni. Qui la lingua fu il dialetto ionico, ma aree piú a sud, soprattutto le isole del Dodecaneso, furono invece occupate da coloni di dialetto dorico provenienti, secondo la tradizione, dal Peloponneso. A nord, invece, a Lesbo e sulla terraferma prospiciente l'isola, predominò il dialetto eolico presente in Tessaglia e in alcune zone della Grecia centrale. È possibile individuare alcune differenziazioni nella cultura materiale corrispondenti a queste variazioni linguistiche, come per esempio la predilezione per il vasellame di bucchero non decorato nell'area eolica: ma in tutto questo mondo greco orientale è nondimeno riconoscibile una omogeneità di fondo.

La regione godette di vantaggi unici, che le derivavano dalla posizione geografica: poté adottare rapidamente le innovazioni provenienti dall'Oriente (in particolare la lavorazione del ferro e, piú selettivamente, l'incinerazione dei defunti), ma i primi insediamenti, che pro-

[19] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 83, 179-84 e, per la migrazione ionia, pp. 323, 341, 353-54; COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 45-47, 95-99, 246-48.

venivano dalle aree piú progredite della Grecia propriamente detta, si fecero anche portatori nella direzione opposta delle idee piú nuove. Vi furono periodi in cui questa regione parve destinata all'egemonia sul mondo greco, ma uno svantaggio connesso alla posizione geografica – la prossimità a forti potenze continentali potenzialmente o effettivamente ostili – finí per impedire il compimento permanente di quel destino: di tutti questi fenomeni l'archeologia della regione reca le tracce. Vi è qualche indizio che suggerisce una commistione di elementi greci e non greci tra le popolazioni dell'area, soprattutto nelle zone meridionali, dove la principale popolazione indigena era quella dei Cari. Piú consistente fu l'effetto sulla distribuzione degli insediamenti principali, che tesero ad essere molto piú compatti rispetto alle aree di pianura della Grecia continentale o di Creta: l'ipotesi che la sicurezza degli insediamenti costituisse una preoccupazione è suffragata dalla precoce comparsa delle fortificazioni, a Smirne intorno all'850 a. C. e a Iaso qualche tempo dopo. Ma gli edifici, con la loro pianta absidale, e la serie fittile, con la sua inusuale completa aderenza agli sviluppi dell'Attica e dell'Argolide, ci dicono che i canali della comunicazione con la patria greca restarono relativamente aperti.

La Grecia orientale era famosa per i suoi santuari. Durante l'età oscura pochi mostrano le premesse di un futuro splendore, ma vi sono parziali eccezioni. Tra queste ricordiamo il primo altare presso il santuario di Era a Samo, le prime strutture sottostanti il grande tempio di Artemide a Efeso, recentemente riportate alla luce, e un tempio cittadino dedicato ad Atena a Smirne; anche a Lindo, nell'isola di Rodi, vi sono numerose attestazioni di una consacrazione ad Atena fin dai tempi antichi. Il tempio che fu in seguito edificato nel luogo consacrato a Era nell'isola di Samo, forse nella seconda metà dell'VIII secolo, nel mondo greco del tempo ebbe probabilmente un'importanza pari a quella del suo successore indiretto di due secoli dopo, quello che doveva essere il piú grande tempio di tutta la Grecia.

L'Heraion di Samo è notevole anche per l'ampio raggio geografico che coprivano le dediche provenienti da oriente e per la loro preponderanza numerica tanto su quelle provenienti dalla Grecia quanto su quelle di altre aree straniere[40]: da questo punto di vista, non esiste altro santuario greco in grado di competere, benché anche Lindo a Rodi manifesti una tendenza analoga. L'isola di Rodi ha anche prodotto una consistente quantità di vasetti per unguento di tipo fenicio (e imitazioni locali di questi ultimi) decorati in uno stile geometrico: questo fatto

[40] Si veda KILIAN-DIRLMEIER, *Fremde Weihungen* cit., fig. 18.

indica la possibilità di un insediamento sull'isola di una comunità di produttori di unguento fenici, analogamente a quanto segnalato per Cnosso a proposito degli artigiani che lavoravano il metallo e probabilmente all'incirca nello stesso periodo. Eppure, sembra che la Grecia d'Oriente nel suo complesso non abbia giocato un ruolo di rilievo in quel movimento di orientalizzazione che, nel campo dell'arte, segnò la prima svolta nuova e importante alla fine dell'età oscura: una conoscenza diretta e approfondita dei modelli artistici era una condizione necessaria ma non sufficiente per cambiamenti di stile di tale portata, proprio come abbiamo già osservato a proposito della comunicazione fra alcuni degli stili regionali greci. Il contributo distintivo dei Greci d'Oriente fu la loro interazione con le popolazioni non greche dell'Asia Minore: sembra che essi abbiano mutuato alcune idee dal popolo piú potente e progredito, i Frigi, influenzando poi a loro volta quelli meno avanzati, i Cari, i Lici e forse i Lidi. In questa fase, le relazioni con tutte queste popolazioni non erano ancora tali da costituire una seria minaccia alla sopravvivenza delle città greche orientali.

Ci resta da esaminare un altro avamposto del mondo di lingua greca, situato molto piú a est, nell'isola di Cipro. Sembra che a partire dall'XI secolo a. C. i Greci abbiano formato la componente dominante e forse piú numerosa della popolazione dell'isola, benché non sia possibile individuare alcun segno di ulteriori immigrazioni dalla Grecia dopo quel periodo. Un indizio di questa situazione è offerto dalla natura del dialetto greco parlato a Cipro, che rivela strette affinità con il dialetto arcadico parlato nell'omonima regione interna del Peloponneso. A sua volta, questo dialetto «arcadico-cipriota» pare assai affine al greco scritto rinvenuto sui reperti dell'età del Bronzo, il che suffraga l'ipotesi che la migrazione verso Cipro abbia avuto luogo durante le prime fasi di sviluppo dei dialetti greci e sia stata scarsamente influenzata da contaminazioni successive. In qualsiasi indagine sul mondo greco durante l'età oscura deve dunque comparire anche Cipro, che invece, a causa del carattere particolarmente distintivo della sua cultura materiale, viene per lo piú trascurata o considerata marginalmente. Ciò che rende quest'isola di eccezionale valore nell'analisi comparata è il suo contrasto di fondo con il mondo egeo nel suo complesso.

Cipro ci dimostra come uno stesso popolo, che ricevette grosso modo gli stessi nuovi impulsi nella cultura materiale all'inizio dell'età oscura, potesse poi percorrere cammini intellettuali e spirituali molto diversi nei secoli seguenti[41]. Questo fenomeno serve anche a rammentarci l'in-

[41] Si veda A. M. SNODGRASS, *Cyprus and Early Greek History*, Nicosia 1988.

fluenza che potevano esercitare le diverse condizioni ambientali e, fatto ancora piú importante, dimostra come la trasformazione che investí la società greca nell'Egeo fosse tutt'altro che inevitabile. Quando emerge dalla propria età oscura, Cipro rivela infatti un modello che conserva con piccole variazioni molte caratteristiche che risalgono alla fine dell'età del Bronzo. Il suo sistema politico si basava su città-regno dotate in media di territori sostanzialmente piú ampi delle contemporanee città-stato dell'Egeo; i suoi santuari erano ancora essenzialmente luoghi all'aperto per bruciare le offerte, in contrasto con la nozione egea di tempio come edificio, vera e propria casa della divinità; il suo sistema di scrittura restò per secoli basato su una scrittura sillabica, come quelli dei palazzi dell'età del Bronzo egea. A Cipro non si riscontrano molti segni di quella crescente e chiara dicotomia tra mondo greco e non greco che sembra essersi sviluppata nell'Egeo tra l'età del Bronzo e l'epoca classica: al contrario, sembra che la popolazione indigena di Cipro e i Fenici che nel IX secolo fondarono un proprio insediamento a Kition, nel sud-est dell'isola, fossero entrambi assimilati in questo modello di regni alla vecchia maniera, con scarse distinzioni visibili e probabilmente con un notevole grado di mescolanza tra le popolazioni. Una delle sopravvivenze piú singolari dall'età del Bronzo, rimasta in vigore fino al V secolo a. C., fu l'impiego del carro in battaglia.

Eppure, come abbiamo già osservato, Cipro aveva fatto ingresso nell'età oscura con alcune delle innovazioni materiali dell'Egeo[42]. Nella lavorazione del ferro Cipro era sufficientemente piú progredita del mondo egeo da far ritenere probabile un suo ruolo non secondario nell'introduzione di quest'arte in Grecia. Le serie fittili cipriote dell'età oscura sono facilmente distinguibili nei materiali e nella decorazione, ma vi sono momenti, particolarmente nelle fasi iniziali, in cui è evidente che esse seguono modelli simili. La cremazione, invece, benché nota a Cipro da tempi non diversi rispetto al mondo egeo, per molto tempo non vi incontra particolare favore. E col passare degli anni comincia a evidenziarsi nella cultura materiale in generale una sempre piú ampia divaricazione rispetto al resto del mondo egeo, solo temporaneamente e parzialmente attenuata al tempo della diffusione dell'epica omerica, il cui impatto a Cipro sembra concretizzarsi sia nell'emergere di figure di aedi, sia in una certa influenza sui rituali funebri.

[42] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 49-57; per la lavorazione del ferro, A. M. SNODGRASS, *Cyprus and the beginnings of iron technology in the Eastern Mediterranean*, in R. MADDIN, J. D. MUHLY e V. KARAGEORGHIS (a cura di), *Early Metallurgy in Cyprus*, Nicosia 1982, pp. 285-94.

4. *Conclusione: il volgere di un'era.*

Il «nuovo ordine» degli inizi dell'età oscura era servito adeguatamente allo scopo. Con una popolazione divenuta cosí scarsa come quella della Grecia dell'XI secolo a. C. le comunità non potevano porsi che obiettivi limitati: per instaurare rapporti con un gruppo di piú di qualche migliaio di persone sarebbe stato necessario, nella maggioranza dei casi, muoversi ben al di là dei confini della propria regione. Per le stesse ragioni, il ricorso a una tecnologia semplificata, in virtú della quale la comunità si avvicinava il piú possibile all'autosufficienza, offriva ovvi vantaggi: ne sono chiari esempi l'adozione della lavorazione del ferro o la selezione dei materiali e dei metodi di costruzione piú adatti alla regione di appartenenza. La terza caratteristica generalizzata di questo periodo che abbiamo individuato è la mobilità a lungo termine, vale a dire il riconoscimento che la comunità poteva giungere a considerare, per un futuro non troppo distante, la possibilità o addirittura la necessità di trasferirsi per il proprio bene. Il diffuso abbandono della pratica della sepoltura dei defunti in tombe di famiglia collettive è stato indicato come uno dei primi riflessi di questo nuovo atteggiamento. È possibile (benché assai piú incerto) che le società che optarono per la cremazione esprimessero un'analoga mancanza di fiducia nel futuro. Mentre l'adozione della sepoltura individuale indicava una riflessione sul futuro, giacché esprimeva il riconoscimento della possibilità che una comunità potesse non risiedere piú nello stesso luogo e quindi fosse impossibilitata a utilizzare le tombe di famiglia, per lo meno all'inizio l'introduzione della cremazione potrebbe invece segnalare una presa di coscienza della realtà in relazione al passato: perché, se una comunità era destinata a emigrare in blocco, avrebbe in ogni caso perso quel supporto materiale e spirituale che si pensava connesso ai resti mortali degli antenati defunti. Ma una simile razionalizzazione non può che far luce su una parte della verità, come dimostra proprio in questo caso la stupefacente alternanza, nei secoli seguenti, tra incinerazione e inumazione da parte della medesima società.

Esistono tuttavia alcune altre osservazioni di ordine generale, riguardo a tutte queste caratteristiche della società dell'età oscura, che non è stato possibile evincere dalla sequenza su base regionale della nostra indagine. La prima riguarda la complessità del modello regionale stesso. Se dovessimo tracciare la mappa dell'incidenza di ciascuna delle principali innovazioni della prima età oscura – l'adozione della sepoltura individuale, del ferro e della cremazione, la precoce conversione allo

stile protogeometrico nella decorazione ceramica, l'abbandono di importanti insediamenti dell'età del Bronzo, l'adozione *ex novo* o la ripresa della planimetria absidale per le costruzioni – scopriremmo che tutte le linee di distribuzione si intersecano. Insomma, guardando le cose dalla prospettiva opposta, non ci sono due sole regioni che rivelino esattamente lo stesso modello di accettazione e rifiuto (o totale ignoranza) dei cambiamenti. Questo dato sottolinea la forza dell'integrità regionale: le nuove idee viaggiavano ciascuna per proprio conto, non tutte assieme, e ciascuna regione selezionava e adottava quelle che giudicava adatte alle proprie condizioni e al proprio ambiente. Nella sua realtà, il quadro è ancora piú complesso di questa astrazione, in quanto una regione poteva adottare un'innovazione ma solo dopo avervi apportato varianti proprie, per esempio optando per la sepoltura individuale dei bambini ma non degli adulti, o per la cremazione in un'isola ma non in quella vicina, pur appartenendo entrambe alla medesima regione.

Un'altra osservazione riguarda la distinzione che abbiamo operato tra due tipologie principali di insediamenti durante l'età oscura. La prima tipologia, quella meno numerosa, comprendeva gli insediamenti duraturi, spesso con un passato preistorico e un futuro in tempi storici, nei quali gli abitanti coprivano un'area ampia e a scarsa densità. La seconda tipologia comprendeva siti piú compatti, in genere popolati soltanto durante l'età oscura, benché in alcuni casi con un preludio o una breve sopravvivenza: la loro sostanziale mancanza di «storia» è attestata dalla nostra ignoranza, in quasi tutti i casi, dell'antico toponimo. Ma a proposito di questa seconda tipologia di insediamenti occorre fare un'ulteriore precisazione: essi furono invariabilmente popolati per un periodo piú breve dei quattro secoli dell'età oscura. Questa generalizzazione va assunta con cautela in alcuni casi, laddove l'assenza di stratificazioni nei ritrovamenti di vasellame indica che la presenza potrebbe essersi prolungata al di là del periodo cui si riferiscono le strutture o le pavimentazioni riportate alla luce; ma anche fatte queste riserve, la vita media di questa tipologia di siti è calcolabile in duecento anni, o anche meno. Si tratta di un lungo periodo, se considerato dal punto di vista di una singola generazione, ma se lo si guarda nel contesto di lungo periodo della storia dell'insediamento in Grecia (e in molti altri territori), è sorprendentemente breve, tanto da suggerire una temporanea deviazione dalle regole dell'attività umana negli ultimi millenni.

Per questo modello è possibile avanzare piú di una spiegazione: una proposta recente[43] ipotizza l'instaurarsi di una qualche forma di insta-

[43] J. WHITLEY, *Social diversity in dark age Greece*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXVI (1991), pp. 341-65.

bilità nella *leadership* delle comunità, che fece sí che il potere e l'influenza non si fondassero tanto su una struttura ereditaria, quanto sulle qualità personali di un singolo individuo salito temporaneamente alla ribalta: quello che si definisce un sistema incentrato su un «big man». Recenti ricerche etnografiche hanno riscontrato come sistemi del genere tendano a rafforzarsi non con l'espansione territoriale, bensí attraverso il reclutamento di risorse umane: il coagularsi, cioè, intorno al «big man» di un gruppo di seguaci, che spesso giungono a trasferire la propria residenza in prossimità del loro referente e ne ottengono in cambio la sicurezza che questi è in grado di offrire garantendo la sussistenza in periodi di crisi, grazie soprattutto alla rete di alleanze che ha instaurato con altri «big men». Se tra i secoli XI e VIII a. C. in alcune zone delle Grecia si affermarono sistemi di questo genere, essi sono in netto contrasto non solo con i consolidati modelli ereditari e a base familiare della società greca alto-arcaica in generale, ma anche con la situazione che verosimilmente caratterizzò le altre tipologie di insediamento contemporanee, dove con tutta probabilità continuarono a dominare i consueti fattori di stabilità, territorialità ed ereditarietà e le radicate divisioni sociali. Meccanismi collaudati come questi potevano effettivamente garantire un futuro per il breve e medio termine. Ma il contrasto fra i due sistemi – e le due tipologie di insediamento che se ne fecero portatrici – aggiunge un'ulteriore dimensione alla disomogeneità del mondo greco durante l'età oscura.

Vi è ancora un interrogativo di ordine generale che riveste grande importanza storica alla luce dell'espansione oltremare che fece seguito alla fine del periodo: quali furono la natura e la rilevanza dei primi contatti che i Greci stabilirono con i loro vicini stranieri durante l'età oscura? Una prima risposta, che origina ancora una volta dal modello di differenziazione regionale, è che per gran parte del mondo greco la documentazione archeologica indica l'assenza totale di effetti risultanti da tali contatti. Solo per l'Eubea e l'Attica intorno alla metà dell'età oscura, per alcune zone di Creta e Rodi qualche tempo dopo e per Corinto e forse Samo verso la fine del periodo, la documentazione indica l'esistenza di rapporti di solida conoscenza, ma anche in queste regioni (eccetto l'Eubea) non vi sono segni di connessione con sviluppi storici successivi. Come per il resto della Grecia, fino al momento della diffusione del sistema di scrittura alfabetica in tutto l'Egeo, intorno al 700 a. C., non si può dire che tutta questa attività dei secoli precedenti abbia prodotto frutti.

Il caso dell'Eubea, invece, può essere valutato in maniera differente: i suoi abitanti, infatti, non solo ci forniscono la piú antica e fonda-

mentale eccezione all'isolamento della Grecia durante l'età oscura, ma già prima della metà dell'VIII secolo costituirono anche l'avanguardia del movimento di colonizzazione in Italia e nell'Occidente. Non si può trattare di una coincidenza: se non altro, le informazioni geografiche che essi avevano acquisito nel corso dei primi contatti commerciali oltremare dovettero renderli fiduciosi sulla possibilità di farsi pionieri di una nuova avventura, la colonizzazione permanente in terra straniera al di là dei confini dell'Egeo. E si trattava davvero di un'avventura inedita: nessuno dei precedenti ipotizzati durante l'età oscura può oggi reggere a un'analisi circostanziata, neppure quello su cui fino a qualche tempo fa tutti concordavano, vale a dire la comunità di coloni dell'Eubea presso la stazione commerciale di Al Mina in Siria[44].

Il vero precedente del movimento di colonizzazione si situa piú indietro nel tempo, ma molto piú vicino nello spazio: sono le antiche migrazioni verso le coste occidentali dell'Asia Minore e il parallelo popolamento di parti della Penisola Calcidica nell'Egeo settentrionale. Entrambi questi movimenti erano in corso nell'XI secolo a. C., e nel secondo caso vi sono prove che attestano il ruolo di protagonisti degli abitanti dell'Eubea. Qui vediamo all'opera un progetto deliberato e di lungo periodo per impiantare la civiltà greca laddove non era mai esistita prima, proprio come nel caso del movimento di colonizzazione e con risultati paragonabili. Nelle difficili condizioni di quel tempo, non è escluso che sia stata proprio questa la piú grande conquista dell'età oscura della Grecia.

[44] J. Y. PERREAULT, *Les emporia grecs du Levant: mythe ou realité?*, in A. BRESSON e P. ROUILLARD (a cura di), *L'Emporion*, Paris 1993, pp. 59-83.

RICCARDO DI DONATO

Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille

Il compimento della pubblicazione del commentario all'*Iliade*[1] costituisce un importante segnale del corso degli studi omeristici a noi contemporanei. Diversamente dal commento all'*Odissea*, apparso originariamente in lingua italiana[2] e caratterizzato dalla giustapposizione di orientamenti critici anche piuttosto lontani tra loro, il commentario cantabrigense riflette uno sforzo di integrazione e interazione tra i contributi dei vari autori che si riconoscono, con ovvie personali peculiarità, entro la generale visione critica di Geoffrey S. Kirk[3].

Gli ultimi trent'anni degli studi sono stati culturalmente dominati dalla discussione sulla oralità[4] che ha rianimato l'omeristica con esiti interessanti nelle due direzioni – ora, possiamo dire, sostanzialmente convergenti – neounitaria e neoanalitica. Al di là della impossibile considerazione del valore di ogni singolo contributo, è utile in premessa una riflessione generale su questa lunga stagione e sulle questioni culturali che ha sollevato. Il primo volume kirkiano seguiva di poco, nel 1962, la pubblicazione negli Stati Uniti di *The Singer of Tales*[5], la tesi di Albert

[1] G. S. KIRK (a cura di), *The Iliad: a Commentary*, I. *Books 1-4* (G. S. Kirk), Cambridge 1985; II. *Books 5-8* (G. S. Kirk), Cambridge 1990; III. *Books 9-12* (J. B. Hainsworth), Cambridge 1993; IV. *Books 13-16* (R. Janko), Cambridge 1992; V. *Books 17-20* (M. W. Edwards), Cambridge 1991; VI. *Books 21-24* (N. Richardson), Cambridge 1993 [d'ora in avanti *Commentary*].

[2] OMERO, *Odissea*, trad. di G. A. Privitera, I. *Libri I-IV* (A. Heubeck e S. West), Milano 1981; II. *Libri V-VIII* (J. B. Hainsworth), Milano 1982; III. *Libri IX-XII* (A. Heubeck), Milano 1983; IV. *Libri XIII-XVI* (A. Hoekstra), Milano 1984; V. *Libri XVII-XX* (J. Russo), Milano 1985; VI. *Libri XXI-XXIV* (M. Fernandez-Galiano e A. Heubeck), Milano 1986. L'edizione inglese, in tre tomi (Oxford 1988-92), è riveduta.

[3] Per il Regius Professor onorario cantabrigense quest'opera è l'esito coerente di una lunga stagione di studi aperta dal volume suo, forse piú famoso, *The Songs of Homer*, Cambridge 1962, e poi nutrita di contributi importanti, a partire dal *reading*, *Language and Background of Homer*, Cambridge 1964, fino alla raccolta *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge 1976, che conclude, per cosí dire, la fase preparatoria – pretestuale – degli studi dell'omerista britannico.

[4] Cfr. per gli studi recenti J. P. HOLOKA, *Homer, Oral Poetry Theory and Comparative Literature: Major Trends and Controversies in Twentieth-Century Criticism*, in J. LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart-Leipzig 1991, pp. 456 sgg.

[5] Cambridge Mass. - London 1960.

Bates Lord, continuatore del lavoro comparativo di Milman Parry e principale responsabile del sedimentare in moduli statici di una parte almeno del dibattito teorico[6]. Si deve ad Adam Parry, in particolare nel saggio introduttivo alla raccolta delle opere paterne in un unico volume oxoniense[7], d'aver ricondotto in una dimensione culturale adeguata il rapporto tra condizioni del testo e condizioni del contesto omerico. Dopo la scomparsa prematura di Adam Parry, il prevalere di specialismi, spesso non comunicanti tra loro, contribuiva tuttavia al mantenimento in settori separati degli studi di oralistica e degli studi sulla società (o sulle società) riflesse nei poemi[8].

L'esistenza dei due commentari all'epica maggiore restituisce ora ai testi, nella loro globalità, una posizione centrale e rende concretamente possibile una nuova stagione esegetica. In particolare, il significato del commentario iliadico, al di là dei limiti riscontrabili concretamente nei singoli volumi, risiede nella ricomposizione del problema omerico e nella riconduzione di questo al dato continuo della narrazione epica: la preminenza data alle questioni delle forme dell'espressione poetica dischiude, in modo teoricamente rinnovato, il campo dell'esegesi.

Corollario non secondario a questa affermazione e premessa al ragionamento qui proposto è ancora una considerazione di carattere epistemologico. In mancanza di un contesto storico univoco e predeterminabile, l'oralistica ha restituito al testo dei poemi epici un contesto antropologico assai bene integrato. Si può discutere su ogni definizione che si decida di utilizzare rispetto al referente letterario che è il piú delicato da maneggiare per una manifestazione, l'epica arcaica, che è incipitaria e insieme significativa della realizzazione di un genere tanto importante per le culture dell'Occidente europeo. Per certo, tuttavia, la connessione tra la ricostruzione teorica delle condizioni tecniche della *performance* aedica in rapporto con una forma di civiltà complessiva, da un lato, e le concrete indicazioni del testo epico, relative in particolare alla funzione aedica[9], dall'altro, consentono di praticare una forma di lettura degli elementi di realtà storica contenuti nel testo che traduca,

[6] Molto interessante, anche per parziali revisioni, è la finale raccolta: A. B. LORD, *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca-London 1991.

[7] A. PARRY (a cura di), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971, pp. IX-LXII.

[8] Particolarmente evidente, ad esempio, nel volume collettivo LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer Forschung* cit. Di Adam Parry sono sempre da leggere, come esempio del tentativo di applicare coerentemente gli esiti dell'oralistica all'esegesi microcontestuale, le sette pagine di *The Language of Achilles* (1956), ora raccolte in *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford 1989.

[9] Si veda ancora: A. PAGLIARO, *Aedi e rapsodi*, in *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1961², pp. 3-62.

su questo terreno specifico, le acquisizioni generali già raggiunte nella considerazione delle forme espressive dell'epica.

Non si tratterà piú, cosí, di cercare singoli elementi caratteristici, quasi fossili di epoche precedenti la costruzione - nel primo dei due casi - dell'*Iliade* monumentale[10]. Né, al contrario, bisognerà affermare una griglia omogenea da cui espungere ogni elemento non coerente con i caratteri generali - storicamente determinati - della stessa. Una lettura storico-antropologica può costituire, per saggi significativi, la soluzione del problema del rapporto tra i poemi epici e la diacronia di civiltà che questi hanno attraversato.

1. *Esperienza di Omero*.

Un'esperienza diretta dell'epica è possibile in ogni scala e secondo diverse modalità. Per lo studioso contemporaneo è ovviamente necessaria - in via preliminare - un'esperienza globale perché sia possibile maturare un giudizio critico, ma esperienze parziali possono non avere carattere meramente impressionistico. Nella cultura ellenica, almeno per un lungo tratto, l'ordinaria fruizione dell'epos era appunto parziale, consistendo nell'ascolto di una sequenza tra le molte che compongono le due narrazioni principali, quella della guerra e dell'ira e quella del lungo e difficile ritorno. Anche se ovvia precondizione era, da parte del pubblico, una generale conoscenza della sostanza almeno del racconto.

Una lettura della descrizione dello scudo fabbricato da Efesto per Achille in Σ (18.468-608) consente di affrontare un tema assolutamente generale: è possibile chiarire il carattere di repertorio della conoscenza e di referente ideologico delle società aristocratiche del periodo arcaico che costituisce una delle possibili letture del fenomeno globale dell'epica da un punto di vista storico-culturale. Le premesse necessarie sono numerose ma non tutte devono essere qui esplicitate.

Per farlo si può semplicemente partire da una prima constatazione principale e da una seconda, immediatamente accessoria.

L'*Iliade* ha una struttura interna, è cioè un poema costruito sulla base di un disegno narrativo che non consiste nella semplice esposizione di eventi in successione. Tale struttura è tuttavia del tutto particolare e, soprattutto, ha caratteristiche sostanzialmente omogenee a quelle identificate nel ragionamento relativo al carattere artificiale della lingua

[10] Per la nozione e le sue implicazioni cfr. la *Introduction* di G. S. Kirk al I vol. del suo *Commentary*, pp. 10-16.

epica e alla possibile spiegazione del suo processo formativo[11]. Se è vero che tutto il ragionamento sulla formazione della lingua precede ovviamente quello sulla formazione concreta del racconto, è anche vero che questo non può prescinderne. Anche il racconto ha cioè subito un processo di aggregazione tale da porre in contatto elementi non necessariamente concepiti in modo organico. Si può anzi arrivare a dire che è la narrazione continua, il racconto nel suo complesso, a determinare, quasi forzandole, integrazioni e connessioni. La tensione che, entro l'epos, si stabilisce tra la necessità del narrato principale (che è la vicenda di cui tutto l'uditorio conosce lo svolgimento e attende la conclusione) e lo sviluppo anche autonomo di singoli temi con effetto di ritardo[12] o di temporanea contraddizione nello svolgimento dell'azione[13], è un elemento essenziale all'epica come fenomeno letterario e artistico. Anche questo consente una analisi di singoli elementi di contesto senza esplicitare necessariamente il riferimento al macrocontesto letterario, la totalità dell'epica, cosí come conosciuto dai cantori e dal loro pubblico. È evidente che alcune sequenze rappresentino meglio la tensione cui ho appena accennato per la funzione di svolta nel percorso narrativo che assumono, cosí è appunto per la ὁπλοποιΐα, la fabbricazione da parte di Efesto, di ciò richiesto da parte di Teti, delle nuove armi di Achille.

Nel lavoro interpretativo la determinazione delle sequenze narrative, e in esse dei segmenti che le compongono, è non soltanto la prima ma la decisiva operazione affidata alla soggettività del critico. Questa scelta determina infatti i microcontesti entro i quali è possibile cercare coerenze. Da qui dipende la possibilità d'interpretare.

2. *Sequenze narrative*.

Il piú recente interprete di Σ, nel quadro del ricordato commentario cantabrigense, Mark W. Edwards, distingue un numero ampio di se-

[11] In questo senso è possibile recuperare alcuni risultati della critica analitica entro una considerazione non microfilologica dell'epos. Unità minori, anche in dimensione microscopica, entrano organicamente a far parte del grande racconto (narrato principale), ciascuna assumendo un doppio ruolo: il primo funzionale alla modalità di composizione, il secondo al ruolo svolto entro il narrato principale.

[12] Il piú immediato richiamo è all'episodio odissiaco della cicatrice di Odisseo che muove il ricordo di Euriclea (19.386-502), su cui le pagine famose di Erich Auerbach (che riprende i contenuti di uno scambio epistolare tra Goethe e Schiller) in *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1949 [trad. it. Torino 1956, I, pp. 3 sgg.].

[13] Cosí, nello svolgimento del racconto dell'ira, giocano funzionalmente i successi dei Troiani, dopo l'allontanamento di Achille dal campo di battaglia.

quenze prima di arrivare alla ὁπλοποιΐα vera e propria[14]. Come è subito evidente, una tale partizione non fa coincidere ogni sequenza con un singolo tema narrativo[15] e neanche con una microcomposizione per la quale si possa pensare a un'origine autonoma[16]. Si tratta di meri momenti narrativi con interna articolazione, scanditi da qualcosa di simile a un cambio di scena[17].

Per la comprensione del meccanismo narrativo pochi esempi sono efficaci come l'esame di una *scena tipica*[18], la sequenza della visita di Teti alla casa di Efesto (18.369-467). La rapida successione di discorsi in cui si alternano tre divinità – Charis, Efesto e Teti – è evidentemente funzionale all'importanza dell'oggetto che sarà costruito. Il messaggio della struttura narrativa ha un referente oggettivo. Lo scudo e le armi sono essenziali perché Achille possa riprendere il suo status di eroe: essi sono uno degli aspetti materiali indispensabili all'identità che consente di agire[19].

I singoli elementi della scena tipica hanno lunghezza e funzione diversa ma tutti concorrono a svolgere un'azione plausibile (anche perché sempre formalmente eguale a se stessa) mentre richiamano il continuum narrativo. C'è come un effetto di stratificazione determinato dall'impossibilità del mezzo narrativo di rappresentare, se non per successione, anche quello che è assolutamente concomitante. Nella sequenza si vede bene il meccanismo cumulativo che sorregge l'epica e, concretamente, si vede la possibilità di inserire narrazioni minori piú o meno sviluppate e di riassumere il già esposto nel narrato principale. In particolare, il breve discorso di Teti (429-61) annunciato da un verso formulare, secondo lo schema della risposta, nella variante della replica dolorosa

[14] La partizione di Edwards è la seguente: I: 1-147; II: 148-242; III: 243-314; IV: 314-355; V: 369-467. Sui criteri di divisione del testo in sequenze si veda M. W. EDWARDS, *Convention and individuality in Iliad I*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXIV (1984), pp. 1-29.

[15] Interessanti le distinte opinioni di G. S. Kirk e M. W. Edwards, rispettivamente in *Commentary*, II, pp. 15-27, e V, pp. 11-23.

[16] Come, ad esempio, il piccolo catalogo delle Nereidi – vero gioiello di forma e di suoni – in 18.39-49, significativamente atetizzato da Zenodoto e Aristarco e, quindi, considerato interpolato da un critico analitico come W. Leaf in *The Iliad*, edited with apparatus criticus, prolegomena, notes and appendices, 2 voll., London 1900-902, p. 273. Ma cfr. *Commentary*, V, pp. 147 sg.

[17] L'espressione, ancorché usuale, è poco rigorosa e si riferisce a un livello già secondario. Sul piano temporale, prima e seconda sequenza sono tra loro corrispondenti (cambia il luogo) e cosí terza, quarta e quinta (campo troiano, campo greco, sede della divinità).

[18] La nozione parte, come è noto, da W. AREND, *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933, di cui M. Parry intese subito (1936) l'importanza (*The Making of Homeric Verse* cit., pp. 404 sgg.).

[19] Il riferimento essenziale è all'episodio iniziale del poema cosí come narrato – rispetto alla soggettività di Achille – nel I libro dell'*Iliade*.

accompagnata da lacrime[20], aperto da un esametro stilisticamente significativo[21], inanella tre storie distinte: la storia di Teti (un tema mitologico assai ricco)[22], la storia di Achille (l'elemento principale del racconto) e infine la microstoria di Patroclo che è elemento motore, dolorosamente involontario, dell'evento atteso[23]. Giova osservare come i discorsi arrivino a imitare, in buona misura, la condizione della narrazione principale nella concatenazione di temi e di motivi. Essi introducono in modo naturale una soggettività che si sostituisce a quella del poeta narratore. Questa nuova soggettività è meno problematica e permette di stabilire coerenze e connessioni che al narratore richiederebbero lunghi e difficili sforzi espressivi. Cosí, Teti che racconta le sue tre storie svolge, rispetto alla struttura narrativa, la doppia funzione di riepilogo del già narrato (una precondizione essenziale alla *performance*) e di passaggio alla nuova sequenza che è preparata e attesa.

La situazione rappresentata da Teti ha fornito una certezza negativa che è interpretabile su di un unico piano. Achille ha perso il γέρας, la parte della preda che gli dava certezza d'appartenenza alla collettività, ha perso l'ἑταῖρος, il compagno che lo legava alla comunità guerriera originaria, e con questo ha perso le armi, senza le quali la sua condizione di eroe non può realizzarsi[24]. È nudo, in uno stato di deprivazione totale che non gli permette altro che il grido di dolore e l'invocazione dell'aiuto materno. Alla madre spetta di avviare il processo di ricomposizione ai livelli possibili. Per il compagno morto ci sarà il lutto, il cordoglio rituale che riconcilia la collettività con la vita favorendo l'elaborazione del sentimento di dolore, il superamento della perdita irreparabile[25]. Per il γέρας non potrà esserci che la riparazione reale. In quanto tale, il γέρας è insostituibile[26]. Le armi possono essere so-

[20] 18.428b = 3.142b.

[21] Si tratta, secondo la definizione kirkiana, di un «tripartito in crescendo»: cfr. *Commentary*, I, pp. 17 sgg.

[22] Cfr. L. M. SLATKIN, *The Wrath of Thetis*, in «Transactions of the American Philological Association», CXVI (1986), pp. 1-24. L'esempio delle vicende di Teti è uno dei tanti che consentono di vedere il mito come una sorta di materia plastica che si adatta al racconto sulla base di esigenze di compatibilità piuttosto larghe e non di una rigida coerenza.

[23] 18.451-56, che riassumono 16.124-867.

[24] 18.128-37; 19.8-23. Tutto il racconto dell'ira poggia sulla nozione di γέρας inteso come elemento materiale che determina la condizione psicologica (individuale) e sociale (collettiva) dell'eroe. Non si tratta di uno *status symbol* ma di un bene reale il cui possesso garantisce la condizione di eguaglianza e quindi l'esistenza stessa dell'ἀριστεύς.

[25] 23.4-257, cui fanno seguito i giochi funebri. Sulle manifestazioni del lutto si veda M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974, senza dimenticare E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Torino 1958.

[26] Lo ha paradossalmente dimostrato Agamennone in 1.131-39.

stituite; naturalmente meglio se questo comporta un salto di qualità, un nuovo attingimento del livello piú elevato, del divino, nel suo specifico: Efesto, il dio fabbro[27].

Sulle armi si concentra cosí un'attesa che carica gli oggetti di valori ideologici. Teti conclude evocando nel dettaglio la panoplia (458-60): in questa avrà rilievo – specchio di una intera civiltà, cosí come raffigurabile e quindi narrabile – lo scudo.

Dal nostro punto di vista, la comprensione del testo non può che congiungere – senza contaminarle – due modalità distinte di approccio: quella narrativa, della struttura del racconto e quella antropologica, delle forme di pensiero e delle forme di società dei personaggi intesi come esseri umani, come uomini veri entro la storia.

3. *Lo scudo come uno specchio?*

La risposta fattuale di Efesto alla richiesta di Teti è una lunga azione. Si tratta in realtà di una serie di atti propri di una funzione tecnica, alcuni particolari della quale sono presentati in forma fantastica[28]. L'oggetto – secondo una caratteristica dello stile tradizionale – non è descritto nel suo essere ma nel suo farsi.

Lo scudo, in quanto oggetto costruito da Efesto e rappresentato nel poema, è stato molto e variamente studiato[29]. Non si vuole qui negare né l'utilità di una ricerca di referenti reali, archeologici, per un oggetto descritto né disprezzare i tentativi messi in opera per arrivare a una ricostruzione materiale che comprenda, coerentemente, tutti gli elementi descritti[30]. Si vuole però confermare, ancora una volta, una sorta di precondizione interpretativa. La descrizione epica ha un destinatario diretto, l'uditorio delle *performances*, che è in grado di ricondurre – per il tramite dell'azione fantastica, dell'immaginazione – tutto quanto viene narrato entro termini piuttosto realistici che non necessariamente reali. Da questo punto di vista, il permanere di elementi di incertezza, di

[27] È pur vero che dell'artefice non è solo richiamata la capacità ma che questa è ricondotta a una sapienza pratica acquisita secondo facoltà umane di esperienza (482).

[28] Questo è già valso per i prodotti dell'attività di Efesto, i tripodi con ruote che si muovono da soli (18.373-77) e vale qui per i mantici che lavorano da soli al suo comando (470-73).

[29] La letteratura critica fondamentale è indicata e discussa da Edwards (*Commentary*, V, pp. 200 sgg.). Di grande finezza lo scolio bT a 476-77, che è buon esempio di una critica che, conoscendo già la pratica teatrale, contamina verbalmente specificità di generi diversi.

[30] Notevole è il tentativo in direzione realistica, compiuto già dal Leaf nella *Appendix I* al II vol. del suo commento iliadico (pp. 602-14).

dubbio o di ambiguità non disturba affatto ma è proprio funzionale allo svolgimento dell'azione fantastica. In questa è sempre presente una tendenza che si può dire arcaizzante, o meglio, tesa a mescolare, non sempre in modo appropriato, elementi reali del presente con elementi immaginati o immaginari che vengono, per la convenzione del genere epico, collocati nel passato. Nella concreta descrizione è ovviamente superfluo concludere sull'inutilità di ogni esigenza realistica relativa al rapporto, ad esempio, tra contenitore e contenuto, tra la superficie dello scudo e tutte le scene (narrate) che dovrebbe contenere. È evidente come nella descrizione si giustappongano e in parte sovrappongano due distinte esigenze, entrambe interne alla sollecitazione dell'azione fantastica dell'uditorio. La prima esigenza va nella direzione realistica della descrizione di un oggetto immaginato secondo tipologie reali o comunque verisimili. La seconda è tutta presa dalla preoccupazione che abbiamo, per ora, detto ideologica. Nell'equilibrio dell'interpretazione, il rapporto tra le due esigenze indica il prevalere di un riferimento generale oppure particolare. La scelta tra le due possibilità ha importanti conseguenze. Nel primo caso, il termine di riferimento della descrizione dello scudo diviene l'intera epica, nel secondo caso ci si accontenta di una spiegazione sincronica, strettamente legata al momento della narrazione[31]. Per quel che attiene alla costruzione formale del narrato, si può discutere infine se la descrizione delle azioni costruttive di Efesto interrompa realmente il flusso narrativo[32]. Sembra piuttosto vero il contrario: in questo modo infatti il testo esprime una maggiore capacità di integrazione dell'elemento descrittivo entro il racconto, proprio grazie all'artificio della rappresentazione delle azioni del dio artefice. Questa forma narrativa ha come effetto volontario la visualizzazione delle immagini ad opera dell'uditorio, il quale è consapevole del rapporto che deve stabilire tra narrato e immagini stesse[33].

Tutto questo indica con sufficiente chiarezza un punto almeno di cui si deve tener conto: tutte le immagini che lo scudo contiene sono rivolte al destinatario, l'uditorio che le visualizza mentre ascolta, perché questi possa rispecchiarsi in un quadro d'insieme. Quel che viene proposto, in rapida, animata successione, è l'intero quadro di una civiltà, come ri-

[31] Questo induce all'esegesi microcontestuale: alla soluzione dei problemi in un'unica dimensione che comprende narrazione e realtà.

[32] Da questa posizione critica derivavano naturalmente le proposte di espunzione dell'intera sequenza.

[33] Interessante è, senza dubbio, l'assimilazione proposta dallo Edwards (p. 200) della descrizione alla forma catalogica: in entrambi i casi, diremmo, la narrazione non può che procedere «in sequenza», o, con termine anacronistico, per «fotogrammi».

flessa in uno specchio. Come vedremo subito, non tutti gli elementi di questa civiltà sono coerenti con tratti salienti del vivere degli eroi cosí come rappresentato, almeno nel corpo dell'*Iliade* monumentale. È una questione da affrontare in conclusione.

4. *Immagini per una civiltà*.

La sequenza dello scudo è ben definita secondo una meccanica di *Ringkomposition* epica con l'iterazione dell'intero emistichio tra i vv. 478b e 608b. Il verso dell'avvio dell'azione e quello della conclusione in forma di riepilogo mandano l'identico messaggio tematico relativo allo scudo e alle sue qualità fisiche.

Il primo segmento (478-82) è una sorta di prologo di suoni e luci, premesso alla sequenza vera e propria e tale da giustificarne la nervatura connettiva rappresentata, nella narrazione, dalla ripetizione delle azioni di Efesto. Questo prologo è ricco di elementi ripetitivi che tendono quasi a dare la dimensione sonora del ritmo narrativo come fosse scandita dai colpi del maglio che forgia lo scudo.

La notizia di Aristonico, secondo cui Zenodoto avrebbe atetizzato l'intera descrizione dello scudo, a partire dal v. 483, riconduce a una valutazione estetica lontana da una reale comprensione delle caratteristiche dello stile epico[34]. In ogni caso essa non costituisce ostacolo al nostro ragionamento, il cui oggetto è il testo dell'*Iliade* monumentale cosí come costituita, almeno, al momento della redazione pisistratea.

Il primo segmento descrittivo (483-89) costituisce quella che in prima approssimazione diremo una «piccola enciclopedia astronomica»[35]. L'indicazione in successione di terra, cielo, mare, sole e luna e poi delle stelle o costellazioni tutte è infatti seguita (486-89) da specificazione relativa a Pleiadi, Iadi, Orione e Orsa (che è indicata anche con la denominazione alternativa di Carro)[36]. Queste sono poi ancora seguite da elementari indicazioni sul loro moto apparente. Gli interpreti moderni sottolineano come si tratti di *tutto* quel che l'epica mostra di sapere

[34] Schol. A483a (H. ERBSE (a cura di), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, IV, Berolini 1975, p. 527).

[35] Molta inutile confusione si è determinata nella critica omeristica per l'estensione dell'espressione di Eric Havelock (*Preface to Plato*, Cambridge Mass. 1963 [trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Roma-Bari 1973]) di «enciclopedia tribale» come riassuntiva del contenuto dei poemi.

[36] Per i due distinti contesti antropologici (culto animale o nomadismo) cfr. ancora Leaf a v. 487.

sull'argomento. È forte la tentazione di considerare il segmento come una sorta di riepilogo di istruzioni astronomiche utili – oltre che alla conoscenza dei ritmi stagionali dell'agricoltura – anche all'orientamento della navigazione. L'ultima parte del segmento (486-89) compare infatti quasi identica nell'*Odissea* (5.272-75) in un contesto marittimo[37]. Il v. 486 compare invece identico negli *Erga* esiodei (615). Le tre distinte occorrenze non dipendono necessariamente l'una dall'altra ma possono essere testimonianza di un'unica tradizione che si esprime adattando in contesti diversi l'insieme della conoscenza. In particolare è certo il valore almeno bifunzionale del segmento, che può servire per informare sui tempi stagionali dell'agricoltura e sulle direzioni della navigazione: due ambiti essenziali alla globale cultura dell'epica.

Già in antico, alcuni aspetti delle immagini rappresentate nello scudo venivano ricondotti a una interpretazione che noi possiamo dire storica. Uno scolio particolarmente ricco di indicazioni riferisce di una interpretazione di Agallide di Corcira[38] secondo cui la descrizione dello scudo rappresenterebbe la prima storia dell'Attica. Cosí il secondo segmento descrittivo che il verso incipitario (490) intitola alla descrizione delle *due città* si riferirebbe a Eleusi e Attica. Un'altra interpretazione, di Massimo di Tiro, riconduceva l'esegesi entro il macrocontesto epico e parlava della Feacia e di Itaca come esempi, rispettivamente, di buongoverno e anarchia[39]. Le due interpretazioni riflettono ovviamente la cultura entro cui sono rispettivamente formulate ma riflettono soprattutto una sostanziale convinzione sull'esistenza di un significato legato a una fase della piú antica storia dei Greci di cui l'epica reca testimonianza.

Una interpretazione adeguata alla generale comprensione del livello culturale del messaggio epico non può che seguire – in prima approssimazione – una via analitica e problematica.

La prima questione è naturalmente rappresentata dalla dualità raffigurata. Si tratta di due diverse realtà, come gli antichi che seguono il testo sembrano credere? O si tratta di due momenti di un'unica realtà: la città, come vista in due diverse condizioni: in assenza di guerra (il testo non consente di evocare la nozione di pace) e in presenza di una

[37] L'ampio commento di J. B. Hainsworth a *Od.* 5.272-77, oltre al riferimento a D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London 1970, contiene una piena considerazione dei risultati della critica antica. Vedi anche HESIOD, *Works and Days*, edited with prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford 1978, pp. 254-55.

[38] Schol. T483-606 (ERBSE (a cura di), *Scholia* cit., p. 528, 82-85).

[39] MASSIMO DI TIRO, 2.32.135.

condizione di guerra?[40]. E certamente, prima ancora del problema della dualità reale o presunta, c'è da considerare il problema della città in quanto tale. Di quale tipologia si tratta in questo testo? C'è un rapporto reale tra le δύω πόλεις evocate e la *polis* i cui caratteri si manifestano progressivamente in età storica? L'analisi formale fornisce qualche primo elemento di risposta. I moduli espressivi che scandiscono il racconto - costantemente richiamando la finzione narrativa dell'azione di Efesto artefice - richiedono con lieve variazione[41] un ulteriore sforzo immaginativo che prescinde da qualsiasi situazione realmente descrivibile non soltanto *dentro* lo scudo, ma *dentro* la descrizione della prima città che è *dentro* lo scudo. Il segmento descrive infatti un quadro di vita sociale che presenta aspetti distinti in successione. Nella prima parte (491-96) abbiamo nozze, banchetti, spose in corteo sotto la luce di fiaccole lampeggianti che *salgono* verso la città (ἄστυ luogo fisico)[42] mentre si leva frequente il canto di nozze, giovani danzatori girano e c'è suono di flauti e di lira[43]. Passive, spettatrici, donne che immaginiamo già adulte assistono sulla soglia delle case. I plurali di questa descrizione non possono essere intesi come meri iterativi delle azioni descritte ma sono veri collettivi che evocano riti stagionali di nozze che uniscono giovani e ragazze quando il tempo dell'anno pare secondare questa naturale tendenza. Manca qualunque richiamo alla famiglia come entità sociale, affettiva ed economica. L'intero quadro descritto è come oscillante e indeterminato. È evidente la ritualità di comportamenti mentre manca ogni elemento di culto: non ci sono divinità o templi. Si tratta di una società gioiosa composta esclusivamente di giovani e di donne.

Il passaggio alla seconda parte (497) avviene con l'iniziale conferma del dato collettivo ma riferito al termine che indica nell'epica gli uomini in armi (λαοί) che si affollano nell'ἀγορή, altro termine di cui è qui evidente ancora il senso di semplice riferimento fisico pur entro una polisemia (tutta in ambito civile) che l'uditorio non può non avvertire.

L'ἀγορή ospita un evento narrato ormai come tale, con oblio dell'ar-

[40] Questa seconda ipotesi dipende dall'esperienza delle città d'epoca storica, per la quali vale una antinomia guerra / non guerra come mera variazione stagionale del proprio status.

[41] Il modulo espressivo ἐν piú particella, che ha finora scandito il racconto ribadendo «e dentro», «e dentro» con richiamo alla fisicità dello scudo, è qui (v. 491) variato in modo lieve ma decisivo per aiutare chi ascolta.

[42] È tipico termine contrastivo in due sensi distinti: rispetto ad ἀγρός, la campagna, e rispetto a πόλις, la città come agglomerato umano.

[43] È questa una delle due menzioni dell'αὐλός attestate nell'*Iliade*. L'altra, in associazione non con la lira ma con la zampogna, è nella Dolonia (10.13).

tificio descrittivo ma con una ostentata ricerca di effetti sonori[44] a introdurre il tema del νεῖκος, della lite. Si tratta di una delle descrizioni piú commentate dai moderni sotto diversi angoli di visuale. In particolare, gli studiosi del diritto greco ne hanno fatto l'oggetto privilegiato di una analisi della formalizzazione delle contese, con esiti tra loro molto diversi[45]. Unico dato sicuro è quello di partenza: esiste una contesa tra due uomini, determinata da una uccisione di cui deve, in qualche modo, essere soddisfatta la ποινή. Tutto il resto è in discussione secondo modalità che immediatamente vedremo. Già questo primo dato rappresenta tuttavia un fatto di rottura eccezionale rispetto alla realtà globale del mondo eroico cosí come raffigurato nell'epica. Lo scudo proietta un'immagine che – se non manifestamente *fuori* – è sulla soglia di uscita dal sistema dei valori eroici nel momento in cui trova la soluzione di un contrasto in una procedura con intervento di diversi agenti, individuali e collettivi.

La descrizione mette infatti in azione entità umane distinte, anche se non precisamente caratterizzate nelle reciproche funzioni. I maschi cittadini sono indicati con due termini: un plurale inadeguato di cui abbiamo detto (λαοί)[46] e un collettivo che collega la pluralità al territorio (δῆμος). La funzione di questa entità collettiva, al di là della efficace descrizione di una partecipazione sonora alla contesa, non viene chiarita fino in fondo. Compaiono singoli (ἵστωρ) e gruppi (κήρυκες e γέροντες)[47] investiti di funzioni che sembrano regolatrici. Del luogo fisico si sottolinea, già rispetto alla funzione espressiva, la circolarità[48]. Il premio materiale, aureo (δύω τάλαντα) sarà attribuito non al contendente che prevarrà ma a quello tra i γέροντες che esprimerà la sentenza piú retta[49].

Un solo tratto di questa descrizione può essere affermato senza contrasto. Chi ha composto questi versi ha voluto rappresentare un insie-

[44] Contro Edwards (*Commentary*, IV, *ad loc.*) è necessario affermare il valore significativo delle evidenti allitterazioni nei vv. 497-98: come se il tema del νεῖκος venisse ripetuto nei suoi elementi sillabici.

[45] Per l'esame della questione da un punto di vista giuridico resta fondamentale H. J. WOLFF, *The Origin of Judicial Litigation among the Greeks*, in «Traditio», IV (1946), pp. 31-87. L'interpretazione antropologica in L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne* (1951), ora in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968 [trad. it. Milano 1983, pp. 179-83]. Utili osservazioni in E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero*, Milano 1979. Si veda ora R. WESTBROOK, *The Trial Scene in the Iliad*, in «Harvard Studies in Classical Philology», XCIV (1992), pp. 53-76.

[46] Che è il termine distintivo della collettività maschile rispetto alla funzione bellica.

[47] Per le varie interpretazioni dei termini (non tutte consapevoli del problema della polisemia) vedi ancora CANTARELLA, *Norma* cit., *passim*.

[48] ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ (504), dove l'epiteto, a meno di anacronismi, pone problema. Interessante ancora che Agallide (Schol. T483-606 cit.) pensasse qui a una raffigurazione dell'Areopago.

[49] δίκην ἰθύντατα (508); cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 36: ἰθείῃσι δίκῃς.

me di azioni umane complesso perché prodotto di interazione di piani diversi. Per questo c'è contrasto tra singoli (funzioni individuali) e gruppi (funzioni collettive). Ogni elemento dell'azione può essere interpretato per sé con relativa soddisfazione: impossibile è, senza forzature, una interpretazione che colleghi ciascun elemento con gli altri.

Anche in questo caso il nostro tentativo d'interpretazione è reso possibile da un richiamo alla tecnica compositiva. Questa ha proceduto, come sempre, per accumulazione e ha messo insieme – senza eccessiva preoccupazione di coerenza – elementi che appaiono almeno sovrabbondanti se non proprio contraddittori. Chi ascolti, riterrà all'inizio di essere in presenza di un arbitrato affidato a un singolo che deve decidere tra le ragioni di due contendenti. Questi non si rivolgono tuttavia all'apparente arbitro (ἵστωρ) ma alla collettività, presente come un pubblico di auditori, e priva all'apparenza di ogni potere decisionale. La funzione giudiziaria vera e propria (se questo è già il senso del δικάζειν) è affidata (non collegialmente ma in successione, ἀμοιβηδίς) ai γέροντες che emettono la propria sentenza come se partecipassero a un agone per cui è previsto un premio che è posto ἐν μέσσοισι a sottolinearne la provenienza (o la sanzione) dalla collettività[50]. Non va quindi cercata la definizione di un preciso stadio del pensiero cui riferire le azioni rappresentate ma bisogna cercare di cogliere un significato globale. La città non in guerra è presentata come capace di ricomporre le sue interne contraddizioni (compresa la piú drammatica, rappresentata dall'omicidio) senza ricorso alla vendetta di sangue. Si afferma l'esistenza di una modalità di composizione che è caratterizzata da un irrealistico interagire di tutte le articolazioni sociali. Ne deriva una diacronia indistinta rispetto al mondo degli eroi iliadici. Sono fotogrammi di futuro, non proposti in successione né indicati come realmente tra loro compresenti ma semplicemente affermati per contrasto con l'etica guerriera.

Se questo è vero, c'è la conferma, per converso, del carattere globalmente prepolitico dell'epica tutta.

5. *La guerra, funzione degli uomini.*

Il passaggio alla descrizione della città in guerra avviene in modo estremamente brusco. Il v. 509 si correla tuttavia con quello (491) che ha aperto la descrizione della città senza guerra. Anche in questo caso ci sono incongruenze per le quali è necessario cercare una spiegazione.

[50] GERNET, *Anthropologie* cit., insiste sul carattere «pubblico» dell'intera scena del giudizio.

Intorno alla città (seconda nella descrizione, che può indicare mera variazione temporale e non locale) ci sono due eserciti di uomini con armi lucenti: i due eserciti (entrambi assedianti?) presentano un differente orientamento, una sorta di alternativa tra soluzione militare e soluzione negoziata del conflitto. Si tratta di distruggere tutto o di dividere in due quel che la città contiene. Un riferimento dello scoliasta al passo iliadico in cui Ettore fa una simile proposta deve naturalmente essere preso in attenta considerazione[51]. C'è ancora un passaggio forzato al v. 513 dove compare un nuovo soggetto non denominato, οἱ δέ, quelli, gli altri, gli assediati che non accettano (la proposta non formulata?) e si armano in segreto. Sopra le mura (che sono importante elemento costitutivo e quindi indicativo della *polis*) stanno le spose dei difensori, i figli piccoli e i vecchi: c'è come una redistribuzione del corpo sociale in modo antinomico a quello del quadro della città in pace. I guerrieri vanno in battaglia, guidati da un Ares e una Atena tutti d'oro: la descrizione prevale sulla narrazione, i simulacri sulle divinità. In questo quadro i movimenti sono come irrigiditi e appena accennati: è solo possibile immaginare una rappresentazione plastica che coglie il momento incipitario dei movimenti stessi. Si torna subito a una modalità narrativa e quindi dinamica e irreale rispetto alla superficie dello scudo. I guerrieri arrivano nel luogo conveniente al λόχος, l'agguato – il termine è evocativo di un tema epico frequentemente attestato e ancor piú immaginabile[52]. Presso il fiume, in un luogo in cui tutte le bestie possono bere, si accovacciano nel bronzo splendente. Anche il passo successivo mantiene intatta l'ambiguità sull'appartenenza dei guerrieri all'uno o all'altro esercito. Gli esploratori (σκοποί) devono guardare se vedono (524), appunto, greggi e buoi. Questi (ancora, il confuso distintivo οἱ δέ) arrivano seguiti da due pastori che suonano la σῦριγξ divertendosi, ignari dell'agguato che da λόχος si è fatto δόλος. Segue la razzia e l'uccisione dei custodi di greggi e mandrie. Al rumore si allertano gli altri: balzano sui cavalli per inseguire i nemici e l'agguato si trasforma in battaglia (μάχη), presso la riva del fiume. L'incisione (o la sutura) del tessuto narrativo è segnata, come già altre quattro volte (513, 520, 525, 527), dall'indicazione del soggetto dell'azione in forma pronominale plurale. Stavolta l'οἱ δέ di v. 530 è immediatamente diversificativo rispetto all'οἱ μέν precedente di v. 527, a indicare lo sviluppo e, insieme, la trasformazione dell'azione in senso decisamente bellico. Questo avvie-

[51] Schol. A511b (ERBSE (a cura di), *Scholia* cit., p. 542, 30-32), che cita *Iliade* 22.117-20, naturalmente non nel senso letterale dell'esistenza di un ἀρχαῖον ἔθος.

[52] Basti pensare allo sviluppo che assume nella Dolonia.

ne tuttavia dopo una immagine – vera istantanea – che richiama una ancora diversa condizione degli armati che siedono a discutere (531)[53], a ricordare una sorta di assemblea guerriera prima dell'assalto[54]. La battaglia si accende dopo che gli assedianti hanno fatto ricorso ai cavalli[55] come mezzo di locomozione rapida, funzionale all'inseguimento.

Con lievi adattamenti, interni alla normale flessibilità[56], la battaglia è avviata con un distico formulare 533-34 = *Od.* 9.54-55[57]. Ma dopo l'umano, e normalmente eroico, scambio di colpi d'asta, compaiono – enfaticamente indicate – tre figure terribili che conducono a morte: Ἔρις, Κυδοιμός e Κήρ distruttrice. Quest'ultima è *ampliata* narrativamente con tre versi (536-38) che con il precedente compaiono nell'*Aspis* pseudoesiodeo (156-59), con lieve modificazione di un verbo a confermare una visione particolarmente feroce e realistica dell'effetto dello scontro guerriero, dove la Chera fa quel che gli uomini realmente fanno nel trascinare feriti, uomini illesi o morti nella mischia. Curiosa e interessante è la similitudine inversa, che rovescia cioè il rapporto tra narrato e realtà nel rapporto tra descritto e narrabile.

Di questa narrazione colpisce innanzitutto quel che non c'è. Non c'è qui né ἀριστεία né ἀριστεύειν. La dimensione bellica è come deprivata delle forme e dei contenuti che sono propriamente epici. C'è una forte riduzione al fatto, una sorta di descrizione tipologica che ha (forse *pour cause*) al primo posto l'assedio con i suoi possibili esiti (tutti riassunti bipolarmente), poi c'è la descrizione della condizione degli assediati con la possibilità bellica della sortita. C'è poi l'agguato e, dopo l'immagine dell'assemblea guerriera, la battaglia descritta crudamente nel suo esito di tumulto di morte.

Se, per la città senza guerra, si può parlare di una società di uomini vivi, non necessariamente gioiosi, questo secondo quadro, pur tanto ricco di movimento, è dominato dalla morte. Si tratta di una morte cruda e apparentemente senza dolore: una morte non eroica, non iliadica ma sanguinosa e selvaggia.

[53] εἰράων è termine problematico, ma probabilmente connesso con la radice di εἴρω, parlo.

[54] Per questa non è illegittimo il richiamo microcontestuale alla discussione tra i due στρατοί (v. 509).

[55] È problematico se con o senza carri. Cfr. Edwards (*Commentary*, IV) ai vv. 530-32.

[56] Per la nozione cfr. ancora J. B. HAINSWORTH, *The Flexibility of the Homeric Formula*, Oxford 1968. Per gli sviluppi piú recenti del pensiero dello stesso autore cfr. *Commentary*, III, pp. 1-28.

[57] Cfr. Edwards (*Commentary*, IV, *ad loc.*).

6. *Uomini e natura*.

Il verbo che ripropone l'attività di Efesto, che aggiunge immagini allo scudo, ci distacca dallo scenario di sangue e di morte che resta importante per l'interpretazione conclusiva.

Il quadro cambia in modo drastico: dalla rappresentazione della seconda città che ha dato occasione alla raffigurazione dell'intera tipologia bellica si passa alla rappresentazione della campagna. È una campagna piena di uomini, è natura totalmente antropizzata, ad affermare la condizione protagonistica degli umani rispetto al ciclo naturale. I due principali commentatori moderni, separati da novant'anni di lavoro critico, divergono solo lievemente nell'interpretazione. Il Leaf, nella specifica appendice al suo commentario[58], parla di cinque scene di vita rurale: aratura (541-49), mietitura (550-60), vendemmia (561-72), leoni che attaccano la mandria (573-86), infine l'ovile delle pecore (587-89). Egli aggiunge subito che le tre prime scene suggeriscono anche le stagioni corrispondenti (primavera, estate e autunno) mentre la quarta, pur adattabile ad ogni momento dell'anno, potrebbe essere intesa riferirsi all'inverno. Come il critico sottolinea, tuttavia, l'anno non è, nell'epica arcaica, diviso in quattro stagioni eguali. Su di un piano formale: la piccola sezione di due versi relativa alle pecore nell'ovile sembra essere posta sullo stesso piano delle precedenti quattro. La conclusione del Leaf è nell'ammissione della difficoltà di una classificazione sotto un qualunque principio di simmetria ma rende possibile pensare a due linee di immagini (una di tre e l'altra di due scene) in un unico settore dello scudo che riguarda tutto l'anno.

Diversamente, lo Edwards parla di una terza banda di decorazione, che include scene che raffigurano il lavoro stagionale dell'anno agricolo. Per questo, sulla traccia del predecessore, sottolinea l'importanza dell'elemento formale introduttivo e anche l'elemento di piacevolezza che è enfatizzato per ogni fase del lavoro. Maggiori dubbi lo Edwards esprime sulla possibilità di assemblare alle prime la quarta scena.

È bene dir subito che in entrambe le interpretazioni prevale la preoccupazione realistica, di stabilire cioè coerenza tra le immagini di cui viene descritta la fabbricazione da parte di Efesto e la loro collocazione nelle parti dello scudo[59].

[58] *The Iliad* cit., II, p. 609.

[59] È, ad esempio, interessante notare come lo Edwards si contraddica nel commento puntuale alla prima scena (541-49), ove si appoggia su di uno studio recente (A. S. Becker in «American

Se lasciamo da parte gli interpreti e torniamo al testo, da analizzare segmento per segmento[60], troveremo certamente il nostro punto d'arrivo. Rispetto al narrato, il passaggio dalla rappresentazione delle forme della guerra ai quadri di vita nei campi comporta una svolta di maggior momento. Dovremo anzi verificare se si può affermare che questa comporti una fuoriuscita dalla specie eroica del genere epico per entrare direttamente nella specie didascalica dello stesso.

La struttura narrativa ripete tre volte un modulo molto raffinato. Efesto *pone* nello scudo un elemento naturale indicato come titolo del singolo segmento (νειὸν μαλακήν, 541; τέμενος βασιλήϊον, 550; μέγα βρίθουσαν ἀλωήν, 561) sul quale o in ragione del quale si sviluppa il segmento narrativo che rappresenta le azioni umane che si compiono in relazione al luogo fisico indicato. Sono azioni numerose e concatenate, compiute ordinatamente da molti uomini. È la stessa società ordinata e gioiosa della città senza guerra, ora volta alle produzioni necessarie alla sussistenza. Quando il narrato, con le azioni, ci ha completamente allontanato dalla immagine dello scudo, un richiamo al metallo forgiato introduce una sorta di autocommento del narratore (τὸ δὴ περὶ θαῦμα τέτυκτο, 549b) tradizionale ma come fuori dal tessuto narrativo.

Possiamo di nuovo interrogarci sul reale contenuto informativo del segmento che abbiamo cominciato a esaminare. Questa espressione di registro medio-basso (contenuto informativo) è volontariamente antitetica all'enfatico e paradossale richiamo alla «enciclopedia tribale» ove entrambi i termini appaiono fuori luogo. Solo dopo che si è esaurita la raccolta dei dati che costituiscono il contenuto informativo è possibile operare nello specifico critico-letterario. La poesia didascalica consiste in informazione in forma poetica (piú o meno) narrativa e quindi con alternanza/equilibrio tra descrizione e narrazione, tra elemento statico ed elemento dinamico. Una volta raccolti i dati è necessario verificare il loro rapporto con l'insieme ricavabile da tutti i luoghi simili, presenti in *Iliade*, *Odissea*, *Teogonia*, *Erga*, *Aspis*, *Prooimia*. La corrispondenza con un genere non è mera operazione culturale *a posteriori*, tale cioè da dare per scontata l'esistenza stessa del genere. Al contrario, questo deve

Journal of Philology», III (1990), p. 143) che dice: «i versi 541-47 non descrivono la rappresentazione di un campo, ma l'aratura di un campo, che include movimento e desideri delle figure rappresentate; l'uditorio è perciò incoraggiato non tanto a immaginare l'aspetto di superficie di un'immagine (il mezzo visivo) quanto a immaginare il mondo che vi è rappresentato dentro ... I versi 548-49 ci richiamano quindi al contesto (visivo e verbale) della scena». Che è, appunto, giusto ma contraddittorio rispetto al criterio interpretativo su base esclusivamente visuale della scena.

[60] Nel riferire opinioni altrui ho usato la terminologia interpretativa (scena, quadro) rispetto a quella piú conforme alla realtà narrativa: sequenza (unità tematica) ripartita in segmenti (giustificati da incisioni-suture narrative).

ogni volta essere dimostrato esistere in quanto corrispondente al carattere tradizionale dei contenuti dell'epica.

La prima questione si trova ai versi 541-42a: che cosa è realmente indicato? I critici si divaricano[61] ma i risultati sono deludenti. Leaf (che spiega 541-49 pensando già alla differenza rispetto a 550-60) parla di un «common field» introducendo cosí una denominazione che indica una determinata realtà economico-sociale con forti implicazioni ideologiche, almeno per noi moderni[62].

Il testo autorizza una traduzione piana: un «morbido novale, campo grasso, largo, arato tre volte», ove νειός, il primo sostantivo, definisce il campo che è utilizzato secondo la tecnica del maggese che permetteva alla terra di riposare e di arricchirsi di nutrimento naturale per un periodo determinato prima di essere nuovamente lavorata per produrre frutto[63]. Degli epiteti[64] che caratterizzano il campo, uno in particolare consente di riflettere a una forma particolare di polisemia. Che τρίπολον significhi «arato tre volte» sembra non costituire problema. Ma perché proprio tre volte? Il tentativo di spiegazione meramente realistica dà frutti scarsi, a qualunque livello venga portato[65]. Per una spiegazione completa bisogna avere coraggio. Una prima indicazione in direzione cultuale è fornita dalla correlazione con il nome dell'eroe culturale Trittolemo[66]. Piú deciso tra gli interpreti di Omero, lo Hainsworth, nel suo commentario odissiaco a proposito di νειῷ ἔνι τριπόλῳ (*Od*. 5.127) scrive: «si tratta di un'allusione a qualche rito di magia simpatica per incrementare la fertilità naturale del suolo» e (dopo un rinvio a J. G.

[61] Vediamo come Leaf si affanna a interpretare ed Edwards procede invece analiticamente collocando questi versi entro un insieme costituito con essi da *Iliade*, 13.703-7; *Odissea*, 5.127, 13.354; ESIODO, *Teogonia*, 971; ID., *Le opere e i giorni*, 462.

[62] Si tratta della questione della proprietà comune della terra come precedente quella privata. Per la ricostruzione del dibattito cfr. P. GROSSI, *Un altro modo di possedere*, Milano 1977, pp. 43 sgg.

[63] Secondo la tecnica primitiva dei due campi, uno attivo e uno a riposo per un anno intero. Su tutta la materia è fondamentale W. RICHTER, *Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter*, Göttingen 1968.

[64] Cosí, ἄρουρα, il campo da arare già in miceneo (PY Eq 213 = M. VENTRIS e J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973², n. 154), diviene πίειρα, grasso, ricco, secondo un'espressione formulare (1×*Il*.; 2×*Od*.). Cfr. Edwards (*Commentary*, IV, *ad loc*.).

[65] Leaf *ad loc*. scriveva: «probabilmente significa che era arato tre volte prima di essere seminato, la maggior parte dell'aratura aveva luogo probabilmente all'inizio della primavera. Ma la nostra informazione è molto scarsa. I versi di Esiodo *Opp*. 462-64 sono molto oscuri e fuori posto, ma parlano chiaramente di aratura primaverile, *eari polein*. Non dicono nulla di piú che una aratura». Edwards (*Commentary*, IV, *ad loc*.) aggiunge qualcosa in termini di conoscenza scientifica: «Le arature ripetute non soltanto eliminano le erbacce, ma, smuovendo la terra superficiale, riducono la perdita dell'umidità residua dopo le piogge invernali».

[66] *Inno a Demetra*, 153 e 474. Cfr. N. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, pp. 194-96.

Frazer[67]) aggiunge in modo non immediatamente perspicuo: «Il maggese veniva arato diverse volte, ma l'idea che fosse arato proprio tre volte nasce da un'erronea interpretazione di Hes., *Op*. 461-64: τϱίπολος allude piuttosto all'aratura di tre solchi come parte del rituale»[68]. Questa posizione, in buona sostanza, riprende e abbrevia quel che West aveva già scritto ad Hes., *Th*. 971. Nell'abbreviazione si perde un punto essenziale. West infatti nel suo commento non dimenticava di collocare entro la proiezione mitica di un rituale di fertilità primitiva la congiunzione di magia simpatica con misure agricole pratiche. L'insieme delle azioni, lavorazione del campo per pulirlo, aratura, semina, preghiera a Demetra e Zeus Ctonio va inteso come tale: le differenze non sono tali per gli antichi. In particolare la connessione tra aratura-semina e attività sessuali è ben testimoniata e confermata a vari livelli[69].

Torniamo ora alle azioni compiute dagli aratori (nel segmento della sequenza dello scudo: 542b-44) «che, numerosi, muovono i buoi aggiogati e li spingono da una parte all'altra del campo», per ricevere – irrealisticamente – il ristoro di una coppa di vino dolce da un uomo che s'avvicina, una volta in cima al solco. «E quelli seguono i solchi, desiderosi d'arrivare in fondo al campo profondo». L'apparenza narrativa è quella di una totale laicizzazione dell'attività degli agricoltori, senza piú alcuna enfasi rituale ma con accentuazione finalistica (la sussistenza) e irrealistica (agio, vino, desiderio di compiere l'opera). La differenza rispetto al microcontesto esiodeo è notevole: il valore magico-religioso di τϱίπολον sembra molto lontano.

La domanda che a questo punto è legittimo porsi non è tanto relativa all'impossibile determinazione del significato che il quadro descritto può aver avuto per chi l'ha composto ma piuttosto al probabile significato che acquistava per l'uditorio – inteso qui come il referente umano della tradizione epica. Se anche ipotizziamo una originaria volontà espressiva individuale, non tanto dell'indicazione precisa quanto dell'indicazione univoca, la ricezione non poteva che cogliere tutti i vari elementi che siamo andati vedendo. Doveva trattarsi di un insieme entro cui le varie indicazioni (per noi: realistiche o magico-religiose o rituali) erano saldamente correlate e coese. Non c'è alcuna ragione per immaginare una esigenza di precisazione o di indicazione univoca. Al con-

[67] J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, I/2, London 1913, pp. 97-104 [trad. it. Torino 1950].

[68] OMERO, *Odissea* cit., II, p. 160.

[69] HESIOD, *Theogony*, edited with prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford 1967, p. 423.

trario, la capacità evocativa multidirezionale, polisemica, del messaggio ne consentiva – entro la tradizione – l'adattamento a vari contesti.

Questa affermazione vale soprattutto per i rapporti entro l'epica aedica, quella eroica e quella didascalica, e ha riflessi anche sulla fase meramente ripetitiva o rapsodica. Le forme antiche sono, proprio per questo, capaci di veicolare contenuti anche recenti. Il meccanismo d'uso dell'espressione – indicato nel rapporto tra composizione aedica e dizione epica – mantiene a lungo questo carattere che è fondamentalmente legato alla originaria esclusiva dimensione orale della cultura di cui l'epica reca finale testimonianza[70].

7. *La terra divisa: economia, istituzioni e cultura.*

Nei due versi 548-49, come abbiamo visto, torna a emergere il carattere visuale descrittivo (riferito alla decorazione dello scudo) che il narrato epico tende, con la sua dinamicità, a far dimenticare.

Efesto pone (550) nel riquadro un τέμενος βασιλήϊον, un terreno regale, e nel τέμενος il narrato mostra le azioni della mietitura. Anche qui molti uomini per un lavoro, quello conclusivo del ciclo agricolo fondamentale, che è svolto in modo coordinato e organizzato: falciatori, legatori e spigolatori lavorano in stretto contatto. Solo a non lavorare, il βασιλεύς sta nel campo che è suo, in silenzio, con lo scettro che è segno della sua condizione e «gode nel cuore». Mentre alcuni, denominati ἔριθοι[71], lavorano nei campi, i κήρυκες (normalmente araldi) preparano a parte un banchetto, uccidono un bue grande (è un sacrificio?)[72] e lo imbandiscono. Le donne versano, come cibo per i lavoratori (ἔριθοι), molta bianca farina.

Le questioni che qui si pongono sono di semplice enunciazione, una almeno tra tutte: come definire il quadro sociale che ci è presentato? Se operiamo su base esclusivamente microcontestuale siamo portati a pensare a un proprietario terriero, appartenente a uno status privilegiato

[70] È bello un pensiero di Ferdinand de Saussure, restituitoci di recente (*Manoscritti di Harvard*, a cura di H. Parret, Roma-Bari 1994, p. 116): «in Grecia le scuole di rapsodi conservarono il testo omerico senza l'aiuto della scrittura al massimo per 4 o 5 secoli, e lo fecero senza preoccuparsi della assoluta fedeltà, anzi ricamando esse stesse sul testo, e traendo da esso ispirazione piú che credersi obbligate a una riproduzione canonica letterale».

[71] Il confronto con ESIODO, *Le opere e i giorni*, 602-3 (dove pure si tratta di una donna), obbliga a pensare a lavoratori salariati: lo scudo non conosce la schiavitú (Leaf, *ad loc.*).

[72] Il verbo (a v. 559) sembrerebbe non lasciare dubbi, ma manca la parte degli dèi. Sul tema cfr. la felice raccolta *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli e N. F. Parise, Roma-Bari 1988.

(connesso alla proprietà della terra) che gode dei prodotti del lavoro di altri (sudditi? dipendenti? schiavi?). Ma contro questo tipo di semplificazione stanno alcune denominazioni (βασιλεύς, σκῆπτρον, ἔριθοι, κήρυκες) che, almeno nel macrocontesto epico, implicano una dimensione non tanto «privata» quanto «pubblica»[73].

Dobbiamo riconsiderare il primo elemento denominativo, quel τέμενος βασιλήϊον che appare tanto preciso da avere un effetto disorientante, come dimostra l'esistenza della *varia lectio* βαθυλήιον attestata da parte della tradizione[74]. Di una sorta di «pressione interpretativa» su questa porzione del testo è testimonianza anche il verso aggiuntivo che lo scolio Townleianus (a 483) attesta in corrispondenza di 551[75]. Come è ovvio, la nostra sensibilità attuale parte dalla ricezione del dato miceneo: seguirla comporta un sostanziale anacronismo[76]. Bisogna tener conto solo dell'evidenza dell'epica, del confronto quindi con i τεμένη iliadici[77]. Qui in Σ è descritta una situazione diversa dalle altre. Si rappresenta una condizione signorile, quella di un'aristocrazia terriera che vive del lavoro altrui effettuato su terreno di sua proprietà e che ha, per questo, una condizione sociale di privilegio (segnalata dallo σκῆπτρον) che si estende al di fuori del mero ambito del lavoro per la sussistenza. Sembra l'altra faccia (prosaica e quotidiana) del mondo degli eroi, un quadro di vita reale senza aristie e senza guerra. Cosí, anche figure secondarie ma essenziali nel contesto epico, come i κήρυκες, sono ricondotte a una piú semplice dimensione di servizio, per dir cosí, domestico.

Il quadro successivo (561-72) accentua la distinzione tra indicazione denominativa e azione descritta in forma narrata. La prima è denotata nei termini esclusivi del prodotto dell'arte di Efesto; la vigna è d'oro (562a) con forte inarcamento rispetto all'iniziale 561; i pali che sorreggono le viti sono d'argento (563b), di smalto è la fossa (564a) e di stagno la siepe (565a), ancora una volta sottolineata dall'inarcamento del qualificativo metallico. Da questo elenco di elementi, accumulati con sapienza per creare un effetto tutto visivo, ci si distacca solo dopo la forte incisione che è dopo il primo colon di 565[78].

[73] I termini, del tutto anacronistici, evocano categorie improprie rispetto alle società riflesse nell'epica.

[74] Cosí la vulgata, forse influenzata da ESIODO, *Scudo di Eracle*, 288.

[75] Nel verso è la menzione di Demetra eleusinia che aiutava Agallide nella sua interpretazione delle δύω πόλεις (cfr. nota 38).

[76] Per i Greci di età storica il termine aveva una valenza sacrale ineliminabile. Una buona trattazione del problema in Hainsworth a *Od.* 6.293.

[77] 6.194; 9.578; 12.313; 20.184. Cfr. W. DONLAN, *Homeric Temenos and the Land Economy of the Dark Age*, in «Museum Helveticum», XLVI (1989), pp. 129-45.

[78] Sottolineata dall'*enjambement* della parola iniziale.

L'azione descritta rispetto alla vigna è la sola vendemmia – atto conclusivo e gioioso di una fatica che i contadini conoscono come dura e annuale. Il passaggio all'azione, all'intervento degli uomini sulla natura, è introdotto con molta abilità formale. Nella descrizione si apre un sentiero da cui passano i coglitori (φορῆες). Il termine, indicativo di una funzione di lavoro, si espande in un quadro di gioventú e di gioia. Fanciulle e ragazzi, ἀταλὰ φρονέοντες, con i pensieri non gravi che sono adatti alla loro età, portano il dolce frutto della vigna nei canestri intrecciati. Uno dei ragazzi suona con la cetra sonora in modo gradevole e canta il canto di Lino, mentre gli altri seguono – saltellando, danzando ed emettendo grida – il ritmo del canto.

Come spesso nei punti importanti, il testo è assai controverso. Aristarco e la vulgata leggevano λίνον come oggetto, denominazione del canto eseguito dal ragazzo. Zenodoto, invece, leggeva λίνος, la corda della cetra come soggetto del verbo del cantare (ἄειδε). Certo si deve preferire la scelta di Aristarco. Siamo alla seconda menzione, entro la sequenza, del canto. Dopo l'imeneo di v. 493, accompagnato da danze e suono di flauti e della lira, c'è qui – in un contesto di festa dell'uva – un canto dal nome oscuro ma certo non epico. Il canto è affidato a un singolo giovane, senza alcuna connessione con il divino che caratterizza la funzione aedica, ancora nell'*Odissea*. È un'illuminazione, ancora istantanea, della compresenza di generi poetici che caratterizza l'età arcaica dei Greci? Oppure è un tentativo di segnalare un'origine antica per forme di canto diverse dall'epos narrativo?

L'azione ritorna a Efesto. Questi, ricordiamo, ha posto (τίθει, 561) la vigna e poi ha condotto (ἔλασσε, 564) il recinto, la siepe. Ora fa (ποίησε, 573) la mandria di vacche che segna il passaggio dal quadro georgico a quello bucolico. Prevale anche qui inizialmente il particolare visivo. Vacche e pastori sono connotati dai metalli della loro raffigurazione. Quattro pastori e nove cani non bastano a impedire che l'azione si svolga in una direzione non ordinaria e serena. Due leoni uccidono un toro e lo sbranano, invano inseguiti dai pastori e dai cani. È un quadro di grande ferocia e di grande effetto in cui pare prevalere, su qualunque senso riposto nel testo, il riferimento a reali modelli figurativi[79].

L'intero segmento 573-86 pone problemi a chi voglia integrare analisi formale con interpretazione globale. Primo punto è la continuità tra questi versi e quelli immediatamente precedenti, rispetto al tema della

[79] Per un confronto orientale: W. HERTNET, *The Earliest History of Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat*, in «Journal of Near Eastern Studies», XXIV (1965), pp. 1-16.

proprietà regale o aristocratica. Terre e mandrie sono costitutivi di un'unica proprietà? La critica formalistica, appoggiandosi sul mutamento del verbo e sull'iterazione del nesso indicativo della figurazione entro lo scudo (ἐν δέ), tende a escluderlo[80]: ma non pare prudente connettere troppo rigidamente la questione formale e visiva con quella di contenuto, di realtà sociale rappresentata. Sempre difficile appare accettare le opinioni relative alla caratterizzazione stagionale del quadro che sono troppo condizionate da un'esigenza di corrispondenza tematica (il tema delle quattro stagioni) in questo modo estranea alla cultura epica. Il segmento ha una reale autonomia. I suoi versi sono prodotto di una elevata abilità poetica: uno, il 576, è stato addirittura definito il piú bel verso di Omero[81]. Ma al di là dell'inutile e soggettivo primato le qualità formali vanno esaminate entro il microcontesto[82]: naturalmente, è impossibile stabilire quanto ci sia di costruito e quasi di finale in questa perfezione formale.

Una piena comprensione degli aspetti formali di questa poesia è certamente questione non oziosa né inutile al nostro scopo di valutare il rapporto tra testo poetico e contesto storico-sociale. È un tratto del processo di comprensione globale in cui l'indagine fa emergere l'analisi antropologica. È utile soprattutto quando l'analisi formale fornisce un contrappunto negativo mentre dimostra il prevalere di elementi descrittivi (e quindi relativi all'immaginario visivo sorretto da elementi reali). Questo permette ovviamente di riflettere sul rapporto tra oggetti reali e tempo (tempi) in cui sono stati pensati e proposti. Nel concreto, è possibile pensare al ricorso a dati evocativi e, in qualche misura, arcaizzanti artificiosamente rispetto a una realtà figurativa geometrica compresente alla fase di sedimentazione dei poemi. È bene aggiungere che tutte le osservazioni relative agli effetti sonori, pure incerte nei singoli elementi per il fatto che le notizie sul gusto degli antichi sono tarde, e pure autonome nella formulazione, hanno tuttavia una ricaduta nell'interpretazione oltre che nell'esperienza dell'epica, peculiare a ciascuno.

La successione dei due ultimi segmenti è, per noi, piuttosto curiosa. Già lo Heyne, maestro del Wolf, aveva notato nei tre versi 587-89 una differenza di stile: «sunt nimis nudi et ieiuni post superiores tantopere ornatos»[83]. Nella cultura del tempo il giudizio conduceva diritto al so-

[80] Cfr. Edwards (*Commentary*, IV, p. 226).

[81] Cfr. S. E. BASSET, *The Poetry of Homer*, Berkeley 1938, pp. 156-57.

[82] Cosí Edwards (*Commentary*, IV, pp. 226-27), il quale, oltre che dai dattili ondulanti, è colpito da numerose particolarità, soprattutto fonetiche.

[83] Seguito da Leaf (*The Iliad* cit., II, p. 313).

spetto di trasposizione o di interpolazione. Tra i critici moderni, con opposta soggettività, c'è chi ha apprezzato la pausa di tranquillità che la descrizione delle pecore nell'ovile offre nel passaggio dall'eccitazione dell'attacco dei leoni alla rapida azione della danza[84]. L'incisione narrativa è assai forte ed evidentemente prodotta volontariamente con la ripresa della denominazione dell'artefice, Efesto, con i suoi due epiteti, il secondo dei quali fortemente evocativo rispetto all'immagine del dio. Questo elemento, che sarà iterato – pur con variazione di verbo: ποίκιλλε per il comune ποίησε – al 590, incipitario del segmento successivo, determina una complessa concatenazione formale fra i tre ultimi segmenti (e quadri) che precedono il cerchio d'Oceano finale. Quadro della mandria e quadro del pascolo sono congiunti da identità del verbo che denota l'azione. Pascolo e danza sono congiunti dall'iterazione (*verbatim* a tre versi di distanza) del soggetto dell'azione. Si è giustamente sottolineata l'assenza di ogni elemento umano nel quadro del pascolo[85]: è un caso unico nello scudo e pone il piú serio problema a un'interpretazione unificante che non può che avere gli uomini, l'umanità come protagonista.

Il verso incipitario del segmento della danza indica, come i precedenti, un luogo χορός che è il luogo della danza. Già il Leaf notava, come prima differenza tra questo e gli altri quadri, la connotazione epicorica. La danza è detta enfaticamente cretese mentre tutte le precedenti descrizioni sono affatto prive di coloritura locale e perfino di specifica caratterizzazione ellenica. Quel che Leaf scriveva nel 1902, avendo appena notizia di primi risultati di Evans a Cnosso, resterà per sempre nei campi elisi dell'omeristica per la finezza con cui è affrontato il problema delle origini della civiltà greca, riflesso nello specchio dell'epica[86]. Quel che Leaf scrive dimostra, in modo straordinario, il conflitto permanente tra vecchio e nuovo entro l'omeristica come scienza: l'evidenza archeologica illumina quadri di civiltà e mette in crisi l'ipercriticismo analitico.

Il quadro della danza vede protagonisti ragazze «del valore di molti buoi» e ragazzi che danzano acrobaticamente prendendo in mano coltelli d'oro dai baltei d'argento. La folla assiste con piacere: due acrobati, al centro del cerchio, avviano la festa. Ateneo aggiungeva al segmento un verso per restituire al quadro l'elemento sonoro e ricondurlo alla nor-

[84] W. MARG, *Homer über die Dichtung*, Münster 1957, p. 27.
[85] Edwards (*Commentary*, IV, p. 228).
[86] *The Iliad* cit., II, p. 313 al v. 590.

malità epica[87]. Ma non è questo il solo punto problematico. Tormentati dalla critica degli antichi questi versi non ricevono intera luce da quella dei moderni. L'intero quadro – i movimenti muti e senza suoni della danza, compiuti da giovani equipaggiati in modo strano (perché le spade d'oro?) – nasconde la descrizione di qualcosa di complesso. Pare azzardato ogni riferimento alle immagini geometriche proprio perché queste dovevano essere facilmente comprensibili al momento della composizione. La presenza degli acrobati, oltre che alla ovvia Feacia odissiaca[88], fa pensare alla contaminazione di due realtà, non compresenti né omogenee: c'è una danza «corale» e una acrobatica. La seconda può essere indotta (o dedotta) dall'evocazione dell'esempio cretese – come si è osservato giustamente[89] – in modo contrario alle similitudini che spiegano il mondo eroico con riferimenti alla vita comune. Qui il passato, piú raffigurato che reale, spiega un presente fantastico. C'è una Grecia remota, la Creta dedalea lontana e misteriosa, compatibile addirittura con il matrimonio per acquisto[90], che si unisce, anzi si mescola, alla Grecia geometrica e rapsodica che conosce l'epica ma anche la lirica corale[91].

8. *Un limite per la conoscenza.*

Ultima immagine dello scudo, ellenica piú di ogni altra, la grande forza del fiume Oceano recinge tutti i quadri, come – nella concezione greca – Oceano recinge l'οἰκουμένη, la terra abitata dagli uomini.

È una conclusione non solo formale, che congiunge bene tutti i livelli del discorso poetico, quello descrittivo, quello narrativo e quello del significato complessivo che questi versi avevano per chi li ascoltava e assumono ora per noi.

Il narrato iliadico torna a se stesso con la rassicurante modularità iterativa e formulare del v. 608: Efesto porta a compimento lo scudo grande e pesante (σάκος μέγα τε στιβαρόν τε), poi compie (sempre con τεῦξε a indicare identità e rapidità d'azione) la panoplia e la pone dinanzi a

[87] La presenza del cantore e della lira appare essenziale alla danza. La corrispondenza tra particolarità della struttura narrativa e movimento ritmicamente equilibrato della danza è stata sottolineata da V. DI BENEDETTO, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994, p. 87.

[88] *Odissea*, 8.370-80.

[89] Edwards (*Commentary*, IV, p. 229).

[90] In questa direzione può intendersi l'epiteto delle fanciulle ἀλφεσίβοιαι a v. 593. Cfr. E. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy 1994, pp. 50-54.

[91] Sulla danza cfr. ora S. H. LONSDALE, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore-London 1993.

Teti che, rapida come uno sparviero, la porta giú dall'Olimpo per restituire al figlio questo indispensabile elemento della identità eroica. Nel narrato, lo scudo non avrà altro rilievo se non meramente connesso alla sua funzione bellica, e anche questo non eccessivo.

Una interpretazione complessiva, sintetica, parte da una constatazione che non va piú dimostrata analiticamente. Il prodotto della narrazione è perfettamente coerente con la tecnica compositiva propria dell'epica. L'effetto cumulativo, l'alternanza costante di descrizione (statica) e narrazione (dinamica) comportano una sostanziale dualità di referenti reali apparenti. C'è una realtà oggettuale di immagini cosí come raffigurate e una realtà naturale e umana cosí come narrata. Ma per l'una e per l'altra c'è un problema di coerenza con il cosiddetto mondo degli eroi, con la realtà fantastica che è ricavabile dal macrocontesto dell'epica maggiore.

Se, rispetto ai primi due referenti, la ricerca di elementi di corrispondenza (per analogia o per identità), pur difficile, è possibile, la coerenza dei contenuti dei quadri rispetto al mondo degli eroi è quasi impossibile. Manca nello scudo l'ideologia che sostiene per intero il vivere e l'operare di coloro che assediano Troia e ne tornano vittoriosi. Manca la convivenza, la compresenza mitologica di dèi ed eroi che pure è sostanza dell'epica. Gli dèi dello scudo sono di metallo prezioso e di formato maggiore degli uomini: sono piú vicini alle presenze divine, eccezionali e perciò significative che leggeremo nella prosa ionica di Erodoto che non agli Olimpî che intervengono con naturalezza nelle vicende dell'assedio, da entrambe le parti. Rispetto al narrato iliadico, alla sua sostanza, alla sua ideologia, lo scudo è specchio d'avvenire, è immagine di una realtà refrattaria al tentativo d'idealizzazione. Una realtà che alterna pace e guerra, contrappone uomo e natura, propone forme diverse di lavoro finalizzato alla sussistenza, diverse forme di convivenza sociale. È una realtà umana che ha orrore della morte, anche se congiunta alla guerra di cui non apprezza (piú?) il significato glorioso. Tutto questo fa naturalmente pensare a una paradossale intromissione nel modo eroico dell'epica: il quotidiano, il reale compresente alla fase aedica, che le similitudini mostrano o fanno solo intravvedere, qui fa irruzione se pur solo raffigurato nello scudo.

Abbiamo forse cosí risposto alla domanda sul *come*, ma dobbiamo domandarci anche *perché* questo avviene. Perché proprio lo scudo di Achille ha questo contenuto?

Credo si debba pensare a un effetto paradossale del processo di formazione, tradizione, selezione dell'epica. Piuttosto che immaginare un singolo tanto grande da concepire il contrasto grandioso tra il mondo

eroico e quello laico e operoso dei quadri dello scudo, si può pensare a una tradizione che affida a questo luogo, entro la lunga trama narrativa, il suo messaggio solo apparentemente contraddittorio. Nell'epica c'è fusione linguistica di elementi diversi, mescolanza di popoli senza pregiudizio di distinzione etnica: tutto questo è prodotto dalla diacronia che regge il narrato. È cosí anche per lo scudo e per i suoi contenuti. Forse l'elemento spia d'uno sforzo supremo di straniare rispetto alla realtà risiede nell'assenza finale di una delle peculiarità maggiori dell'umanità ionica del tardo arcaismo cui lo scudo si rivolge. C'è il mare, c'è Oceano, ma non c'è navigazione, non ci sono uomini sul mare. Il popolo dei marinai non ha ancora piena coscienza di sé e dell'espandersi della propria civiltà nel Mediterraneo.

Il quadro della conoscenza si conclude con la manifestazione di un limite.

Ringrazio gli amici che hanno letto e discusso con me questo testo: C. Ampolo, G. Arrighetti, G. B. Conte, V. Di Benedetto, G. Mazzini, L. E. Rossi, J.-P. Vernant.

PIERRE CARLIER

La regalità: beni d'uso e beni di prestigio

Lo storico che voglia studiare le società greche del periodo intermedio tra epoca micenea e VII secolo a. C. non può non porsi, da un'angolazione specifica, la domanda di fondo oggetto del contributo precedente: quale valore storico hanno le indicazioni omeriche relative all'organizzazione sociale e alla vita politica?[1]

Alcuni storici hanno postulato che Omero descrivesse il mondo miceneo, la Grecia arcaica o l'epoca intermedia, per cui, dopo aver mondato i poemi omerici dal meraviglioso, ne hanno ricavato a colpo sicuro un quadro particolareggiato della «regalità omerico-micenea» o della «città omerica», combinando i «dati» omerici con le altre «fonti» relative al modello ipotizzato. A piú riprese e a giusto titolo è stata sottolineata la debolezza metodologica di tale atteggiamento acritico, assai simile a un atto di fede, e oggi si ritiene universalmente che, almeno in linea di principio, *Iliade* e *Odissea* non sono libri di storia[2]. Conviene tuttavia ribadire che il vizio di fondo da cui traggono origine queste chimere pseudostoriche consiste nell'identificazione aprioristica della società descritta nei poemi omerici con una società storicamente datata. Non si ottengono risultati migliori, dal punto di vista della fondatezza,

[1] L'analisi piú importante della società omerica resta M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, New York 1954 [trad. it. Roma-Bari 1978]. Il presente saggio, pur discostandosi spesso dalle conclusioni di Finley, si ispira in larga misura al suo tipo d'approccio. Tra le sintesi piú recenti ricordiamo i contributi di A. MELE e L. E. ROSSI in *Storia e civiltà dei Greci*, I, Milano 1979, pp. 25-147; C. ULF, *Die homerische Gesellschaft: Materialen zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*, München 1990; H. VAN WEES, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992, oltre alle raccolte di J. LATACZ, *Zweihundert Jahre Homer - Forschung*, Basel 1991 e J. P. CRIELAARD, *Homeric questions*, Amsterdam 1995. Per quanto riguarda la regalità, mi sono perlopiú rifatto alle analisi che ho condotto in forma piú articolata in *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, pp. 136-230. Per un approccio diverso cfr. S. DEGER, *Die Herrschaftsformen bei Homer*, Wien 1970. Si troverà una bibliografia analitica soddisfacente degli studi recenti in B. EDER, *Staat, Herrschaft, Gesellschaft in frühgriechischer Zeit: eine Bibliographie 1978-1991/92*, Wien 1994.

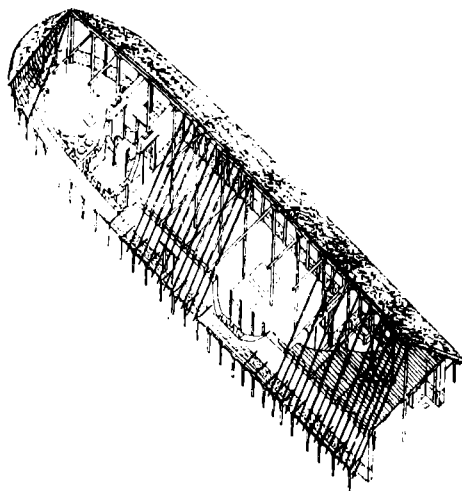
[2] Per riprendere la formula che da il titolo al noto pamphlet di F. HAMPL, *Die Ilias ist kein Geschichtesbuch*, Innsbruck 1960.

sovrapponendo a tutti i costi un modello etnologico al testo omerico, come avviene per esempio con l'identificazione arbitraria tra βασιλεῖς omerici e *big men* melanesiani: la chimera omerico-melanesiana oggi di moda, resta chimerica tanto quanto la regalità omerico-micenea[3]. Limitandosi invece a postulare che Omero descriva *una* società reale, si può pervenire, sulla scorta di un'analisi approfondita dei testi, alla formulazione di ipotesi assai feconde.

Con un approccio diametralmente opposto, alcuni storici e archeologi negano qualsiasi valore di testimonianza ai poemi omerici, postulando che l'universo descritto da Omero è pura finzione poetica che ha in spregio realtà e verosimiglianza; tanto che qualcuno ha potuto affermare che i re omerici avevano con la regalità storica un rapporto simile a quello del re e del principe della favola di Cenerentola[4]. Ancora mezzo secolo fa, coloro che si attenevano a un tale estremo scetticismo erano costretti al silenzio sul periodo intermedio compreso tra la caduta dei

[3] Illustrerò in un articolo di prossima pubblicazione perché il modello dei *big men* non si applichi convenientemente, a mio avviso, alle regalità omeriche. Il primo studio, e anche il piú argomentato, ad aver proposto questo confronto è l'articolo di B. QUILLER, *The Dynamics of the Homeric Society*, in «Symbolae Osloenses», LVI (1981), pp. 109-55.

[4] L'espressione è di C. J. GEDDES, *Who is who in Homeric's Society?*, in «Classical Quarterly», XXXIV (1984), p. 36.

Figura 1.
Ricostruzione del grande edificio di Lefkandi.

palazzi micenei e l'epoca arcaica. Da allora, l'arricchimento della documentazione archeologica (grazie agli scavi e piú ancora alle prospezioni), l'interesse crescente degli archeologi per le strutture sociali, la maggior precisione dei metodi interpretativi hanno consentito un'analisi sempre piú particolareggiata dell'«età oscura» sulla base dei dati archeologici[5]. Tuttavia, sebbene i progressi di questa «storia archeologica» siano affascinanti, occorre ricordare che le pubblicazioni complete di siti restano rare[6] e che, anche nei casi in cui una documentazione relativamente abbondante consente di individuare con certezza fenomeni importanti, la loro interpretazione non è altrettanto ovvia. Ad esempio l'aumento del numero delle tombe in Attica nel corso dell'VIII secolo è netto ma mentre Anthony Snodgrass lo ha interpretato come l'indizio di una rapida crescita demografica[7], Ian Morris ritiene che la moltiplicazione del numero delle tombe sia da ascrivere all'allargamento, in seno alla società attica, del «diritto a una sepoltura formale»[8]. Trascurare la testimonianza omerica per affidarsi esclusivamente all'archeologia non significa lasciare la strada incerta per quella certa, bensí rinunciare a una qualche ipotesi per accontentarsi di un'altra ipotesi[9].

[5] Si veda in proposito il contributo di Anthony Snodgrass in questo stesso volume.

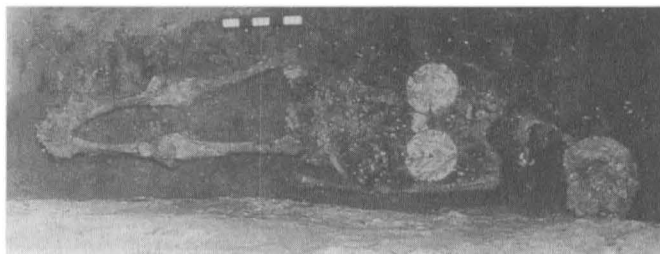
[6] W. D. E. COULSON, *The Greek Dark Ages*, Athinai 1990, p. 20, fa osservare che solo il tre per cento degli edifici studiati in K. FAGERSTRÖM, *Greek Iron Age Architecture*, Göteborg 1988, è stato pubblicato in forma completa.

[7] Cfr. A. SNODGRASS, *Archaic Greece*, Berkeley 1980. In seguito Snodgrass sembra aver attenuato questa interpretazione.

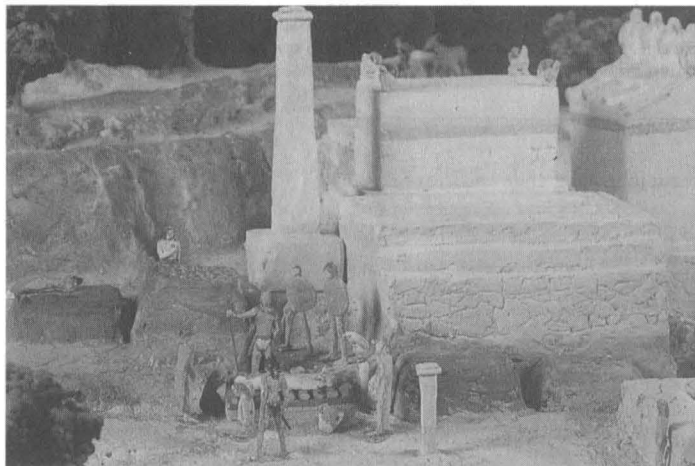
[8] I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: the Rise of Greek City-state*, Cambridge 1987.

[9] Allo scopo di evitare fraintendimenti, preciso che: 1) lo studio dei dati archeologici mi sembra altrettanto indispensabile di quello dei dati omerici; 2) ritengo preferibile condurre questo duplice studio dapprima separatamente, per confrontare solo in un secondo momento interpretazioni ed eventuali ipotesi da essi suggerite; 3) mi limito qui allo studio del testo omerico in quanto quello dei dati archeologici è già stato condotto da Snodgrass nel suo contributo.

Figura 2.

Tomba femminile del grande edificio di Lefkandi.

S'aggiunga che l'archeologia non ci informa per nulla sugli usi matrimoniali, sui privilegi regali, sul funzionamento delle assemblee; elementi che i testi omerici trattano invece in maniera piuttosto particolareggiata.

In sostanza, non è affatto necessario assumere a priori una posizione definitiva in merito al valore storico dei poemi omerici: è un campo nel quale il movimento si sperimenta camminando. Conviene esaminare caso per caso le pratiche sociali e politiche evocate nei poemi, quindi il quadro d'insieme. Se le indicazioni relative a un'istituzione o a un uso si ripetono e si completano nei due poemi, si ha la prova della coerenza della descrizione omerica di questa istituzione. Se poi questo genere di constatazione vale per la maggior parte delle istituzioni e delle consuetudini, allora vuol dire che è il mondo omerico a essere coerente. Se, inoltre, questo insieme coerente risulta sociologicamente e politicamente verosimile, in particolare perché molti suoi elementi sono riscontrabili in altre società, l'idea che la società omerica corrisponda almeno o in parte a una società reale s'impone di per se stessa. Un confronto con le città greche arcaiche, attento alle differenze quanto alle rassomiglianze, consentirà allora di «situare» approssimativamente la società omerica nella storia greca.

Figura 3.
Ricostruzione della tomba geometrica di Eleuterna a Creta.

1. *L'οἶκος.*

La grande dimora aristocratica, l'οἶκος, è al centro dell'*Odissea*, la cui vicenda si svolge principalmente nelle dimore di Odisseo, Nestore, Menelao e Alcinoo. Anche nell'*Iliade* il poeta evoca sovente l'οἶκος che un guerriero ucciso deve abbandonare in maniera definitiva – in particolare la sposa e i suoi beni.

Il termine οἶκος designa nello stesso tempo la famiglia e il suo patrimonio. Una grande dimora comprende:

- il padrone;
- la sua sposa;
- i figli legittimi (talvolta anche nuore e generi);
- in alcuni casi quelli illegittimi (νόϑοι), nati dall'unione del padrone con una concubina schiava;
- le serve occupate a tessere o a macinare le granaglie;
- i servitori impegnati nel lavoro dei campi;
- la dimora vera e propria col tesoro (il ϑάλαμος che racchiude vini pregiati e gli oggetti di prestigio, i κειμήλια);
- le greggi;
- i campi, le vigne, i frutteti.

Sotto tutti questi aspetti l'οἶκος omerico presenta una notevole rassomiglianza con la grande proprietà dell'epoca classica quale è descritta da Senofonte nell'*Economico* e da Aristotele nel libro I della *Politica*. Si è tuttavia soliti attribuire all'οἶκος omerico un'importanza assai maggiore che a quello classico.

Si insiste spesso sull'autarchia dell'οἶκος omerico, non senza qualche esagerazione. L'οἶκος produce il cibo e i vestiti che consuma, ma non può sopperire a tutte le proprie esigenze. Quando Achille pone come premio della gara di lancio un blocco di ferro massiccio, precisa:

> Fertili campi a gran distesa abbia pure
> il vincitore, per cinque anni ne avrà
> da adoprare; né in cerca di ferro pastore
> o aratore gli andranno in città, ma ne avranno[10].

Risulta pertanto chiaro che, in linea generale, l'οἶκος doveva procurarsi all'esterno i metalli indispensabili.

All'οἶκος omerico si attribuisce soprattutto una composizione piú ampia di quella dell'οἶκος classico, in quanto avrebbe compreso anche

[10] *Iliade*, 23.832-35 (trad. it. di R. Calzecchi Onesti).

un certo numero di compagni nobili (ἑταῖροι) che vivevano presso il padrone di casa, sia un certo numero di clienti che ne coltivavano le terre. Gli uni e gli altri richiedono un attento esame.

Ἑταῖρος, «compagno», viene impiegato sia in senso lato per designare tutti quelli che combattono insieme, sia in senso piú ristretto per designare chi combatte a fianco di un eroe o vive presso di lui. In questa seconda accezione il termine ἑταῖρος si alterna con θεράπων, «servitore», «scudiero». La maggior parte dei re e degli eroi di spicco dell'*Iliade* hanno uno o piú compagni-scudieri. Il compito di questi ἑταῖροι sul campo di battaglia è fondamentale: conducono il carro dell'eroe, rimangono nei pressi quando combatte appiedato, provvedono al rapido trasporto di armi, cavalli e dell'intero bottino conquistato; se l'eroe resta ferito o viene ucciso, è loro dovere sottrarlo al nemico e portarlo lontano dal campo di battaglia. Alcuni di questi compagni condividono la tenda dell'eroe, ne preparano i pasti e dispongono che si appronti il letto per eventuali ospiti di passaggio[11]. Non tutti gli scudieri espletano tali servizi domestici: Merione, per esempio, θεράπων di Idomeneo, abita in una tenda diversa da quella del re[12].

Varia è la provenienza dei compagni-scudieri. Alcuni, come Patroclo, sono esuli di nobile famiglia[13]; vivono nella dimora dell'eroe e ne condividono la vita, sia in tempo di pace che in tempo di guerra. Altri θεράποντες, assai piú numerosi, sono figli di personaggi importanti del regno: Stenelo, scudiero di Diomede, è figlio dell'eroe argivo Capaneo.

Nell'*Odissea* non compare in maniera certa alcun compagno-scudiero[14]. I θεράποντες risultano essere semplici «servitori» che assolvono a incombenze quali servire a tavola, portare doni, tirare in secco le navi. Un gruppo ristretto di ἑταῖροι è menzionato a Itaca: si tratta di Mentore, Aliterse e Antifo, amici d'infanzia di Odisseo. Questi compagni dispongono ciascuno d'un proprio maniero, e ammesso che siano, com'è probabile, commensali abituali del re, non vivono però nella sua dimora. Le differenze in proposito tra *Iliade* e *Odissea* si spie-

[11] A queste incombenze assolvono Patroclo e gli altri θεράποντες di Achille nella scena dell'ambasceria (*Iliade*, 9.182-221, 9.656-68).

[12] Cfr. *ibid.*, 13.266-68.

[13] Patroclo ha dovuto abbandonare la patria per aver commesso un omicidio (*ibid.*, 23.86) cosí come Licofrone, lo scudiero di Aiace, ha dovuto lasciare Citera dopo aver ucciso un uomo (cfr. *Iliade*, 15, 428-34).

[14] Lo status di Eteoneo a Sparta non è chiaramente determinato. Da una parte, infatti, ha un patronimico (*Odissea*, 15.95), è qualificato κρείων (nobile, signore: *ibid.*, 4.22) e ha seguito Menelao a Troia (*ibid.*, 4.31-36). Dall'altra parte, è collocato in una posizione inferiore rispetto a Menelao e ai suoi ospiti, è associato ad altri servitori incontestabilmente subalterni (*ibid.*, 4.38) e non viene mai definito ἑταῖρος.

gano con ogni probabilità in base alla diversa tematica delle due epopee: in tempo di guerra alcuni amici del re ne diventano provvisoriamente scudieri.

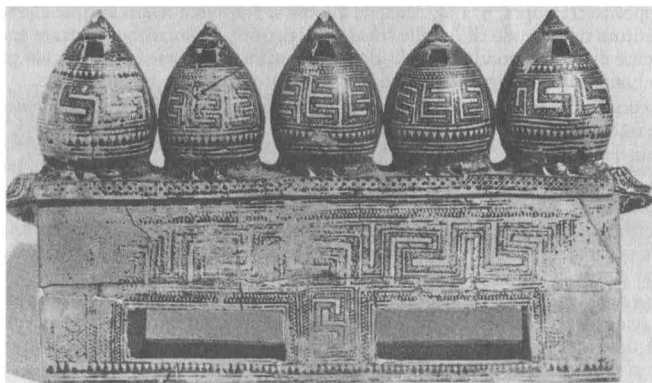
I poemi omerici, e l'*Odissea* in particolare, menzionano un certo numero di spedizioni di carattere privato. Nel secondo racconto cretese, a Eumeo, Odisseo si dipinge come un condottiero che recluta numerosi compagni, li ospita in casa a banchettare e li ricompensa con abbondante bottino[15]. Queste bande di guerrieri hanno tuttavia carattere effimero o perlomeno discontinuo; il legame che unisce il capo e i suoi uomini non deriva da alcun obbligo e dura soltanto per il tempo delle operazioni, anche se, ovviamente, il successo spinge a rinnovare l'associazione.

Il caso di Patroclo, che vive costantemente accanto ad Achille, in tempo di pace come in tempo di guerra, appare eccezionale nel mondo omerico. Sarebbe eccessivo istituire un parallelo tra il sodalizio omerico e la *Hausgefolgschaft* dei re germanici anteriori alle migrazioni[16]. Il sodalizio omerico non ha carattere di feudalità embrionale.

I poemi omerici sono piuttosto avari di dettagli sulle modalità di coltivazione delle grandi proprietà. Non è escluso che gli aratori (ἀροτῆρες) cui accenna Achille nel XXIII canto dell'*Iliade* siano fittavoli o mezza-

[15] *Ibid.*, 14.199-320.

[16] Per un diverso punto di vista cfr. S. DEGER-JALKOTZY, *E-qe-ta. Zur Rolle des Gefolgschaftswesens in der Sozialstruktur mykenischer Reiche*, Wien 1978, pp. 147-53.

Figura 4.
Modello di granaio da una tomba protogeometrica di Atene.

dri[17]; va tuttavia ricordato che la proprietà di Odisseo viene coltivata direttamente da servitori schiavi (δμῶες)[18] e da braccianti a giornata (θῆτες): sono i δμῶες di Odisseo che vengono a raccogliere, davanti alla porta della sua dimora, il letame necessario alla coltivazione dei campi[19]. Quando Antinoo viene a sapere che Telemaco è riuscito a reclutare un equipaggio per far vela verso Pilo, chiede se questo sia composto di giovani (κοῦροι) volontari di Itaca, oppure di «teti e servitori» appartenenti allo stesso Telemaco[20]. Questa assimilazione dei teti ai servitori è degna di nota. In linea generale, infatti, i teti sono lavoratori liberi, anche se in situazione di estrema precarietà, in quanto campano col magro salario che percepiscono quando riescono a trovare lavoro[21]; alcuni teti sembrerebbero però trovarsi in una condizione di permanente subordinazione, abbastanza simile a quella dei δμῶες[22]. Almeno per quanto riguarda Itaca, non c'è traccia, nell'ambito dei «dipendenti» delle grandi proprietà terriere, di gruppi di contadini legati alla terra in maniera analoga agli ἑκτήμοροι ateniesi o ai *clientes* romani.

Nell'ambito dei non aristocratici, gli uomini liberi piú spesso citati nei poemi omerici sono da una parte i teti, dall'altra i δημιουργοί: professionisti che svolgono compiti di pubblica utilità, e possono essere artigiani, come Laerche, il doratore che riveste con una foglia aurea le corna della giovenca che Nestore si appresta a sacrificare ad Atena[23], ma anche araldi, indovini e aedi. La categoria di appartenenza della maggior parte del popolo dell'assemblea, che tra l'altro fornisce anche la maggioranza dei guerrieri che combattono sotto le mura di Troia, è ricordata in maniera tanto fugace quanto allusiva. Appare tuttavia probabile che il δῆμος omerico si componesse principalmente di quei pic-

[17] In proposito cfr. sopra, p. 259. Analogo dubbio si può avere relativamente alle scene di aratura e di mietitura dello scudo di Achille (*Iliade*, 18.541-60). Si potrebbe avanzare anche un'ipotesi leggermente diversa, secondo la quale alcuni contadini, pur possedendo a titolo privato alcune terre, sarebbero stati obbligati a corvé nelle grandi proprietà o in talune di esse.

[18] Sulla condizione servile dei δμῶες cfr. A. MELE, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968, pp. 141-48.

[19] *Odissea*, 17.299.

[20] «ἦ ἑοί αὐτοῦ | θῆτές τε δμῶές τε» (*ibid.*, 4.643-44).

[21] La condizione dei teti è la peggiore che si possa immaginare. Volendo esprimere quanto la vita sia preferibile alla morte, Achille, che si trova agl'Inferi, dice a Odisseo: «Vorrei esser bifolco, servire un padrone (θητευέμεν), | un diseredato, che non avesse ricchezza, | piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte» (*ibid.*, 11.489-91).

[22] Questo cambiamento di condizione protrebbe corrispondere all'interesse del padrone in momenti di maggior bisogno di manodopera dell'οἶκος, per esempio in concomitanza con nuovi dissodamenti. I teti ridotti di fatto in condizione servile costituivano braccia supplementari che, a differenza degli schiavi, non era stato necessario acquistare.

[23] *Ibid.*, 3.425-27.

coli contadini liberi la cui vita è descritta da Esiodo nelle *Opere e i giorni*. Nulla fa pensare che questi contadini fossero legati agli aristocratici da qualche forma di servitú; la loro sottomissione ai re era di ordine politico.

2. *Importanza della vita politica.*

Nell'*Odissea* c'è una società che è una pura e semplice giustapposizione di οἶκοι: quella dei Ciclopi, «bruti senza fede né legge», che il poeta descrive nei termini seguenti:

> Non hanno assemblee che deliberano, né norme comuni[24],
> ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime
> in grotte profonde; fa legge ciascuno
> ai figli e alle donne, e l'uno dell'altro non cura[25].

L'assenza di assemblea e di θέμιστες, in una parola la mancanza di vita politica, è per Omero indice di estrema selvatichezza.

La cartina politica del mondo acheo configurata dal *Catalogo delle navi* dell'*Iliade* comporta tre livelli[26]:

- i borghi (talvolta qualificati πόλεις) e i piccoli ἔθνη elencati nell'ambito di ciascun contingente per un totale di circa trecento;
- le ventinove entità politiche corrispondenti ai contingenti, in genere regni sottoposti a un unico re[27], designate abbastanza spesso con termine etnico globale, quale per esempio «Focesi», «Arcadi», ecc.;
- la comunità di tutti gli Achei.

È l'esercito di tutti gli Achei a occupare la posizione preminente nel racconto principale dell'*Iliade*, e le scene di carattere politico descritte con maggior dovizia di particolari nell'*Odissea* hanno luogo in *poleis* che

[24] «οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες».

[25] *Ibid.*, 9.112-15.

[26] *Iliade*, 2.484-759. Sul catalogo delle navi cfr., da ultimo, D. MARCOZZI e M. SINATRA, *Alcuni aspetti del «Catalogo delle Navi» del II libro dell'«Iliade» come riflesso di una situazione di transizione*, in D. MUSTI e altri (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 14-19 marzo 1988), Roma 1991, pp. 145-54. Gran parte della ricca bibliografia dedicata al *Catalogo* concerne la ricerca del suo «modello» storico: il *Catalogo* fornisce il quadro del mondo miceneo o della Grecia in epoca piú recente? Per quanto ci interessa qui, non è necessario approfondire la questione. Basti pertanto ricordare che il poeta intende ricostruire la cartina politica del mondo acheo servendosi di idee e realtà familiari ai suoi lettori.

[27] L'eccezione piú notevole è costituita dal contingente dei Beoti, comandato da cinque capi (*Iliade*, 2.494-510). Per il resto, nella maggior parte dei casi in cui un contingente sia comandato da piú capi, si tratta di fratelli.

sono anche capitali (Itaca e Scheria, in particolare). Alle altre *poleis* si accenna in maniera assai meno precisa, sebbene vada osservato che alcune possiedono una dinastia propria[28]. Inoltre, e soprattutto, le scene descritte nello scudo di Achille – inclusa quella del giudizio – sono presentate come tipiche di qualsiasi *polis*.

La Grecia descritta da Omero si caratterizzerebbe pertanto in base alla sovrapposizione di tre tipi di comunità politica[29]. Tale sovrapposizione non si accompagna a un'organizzazione federale. Il consiglio panacheo non comprende tutti i capi dei contingenti militari (e meno ancora i rappresentanti dei vari contingenti), ma solo i re riconosciuti come piú potenti, coraggiosi o saggi da parte dell'assemblea dell'esercito panacheo[30].

Si è spesso osservato, a ragione, che il *Catalogo delle navi* è preannunciato dai consigli impartiti da Nestore ad Agamennone:

> Dividi gli uomini per tribú (κατὰ φῦλα), per fratrie (κατὰ φρήτρας), Agamennone,
> perché fratria sostenga fratria e tribú sostenga tribú[31].

Il problema principale sollevato da questo passo è l'interpretazione di φῦλον, che non è necessariamente sinonimo di φυλή, termine usuale per designare la tribú, ma che potrebbe significare piú genericamente «popolo» o «paese». Se si accoglie questa interpretazione, κατὰ φῦλα annuncerebbe semplicemente i borghi e gli ἔθνη che verranno elencati nell'ambito di ciascun contingente nominato nel *Catalogo*. Anche in questo caso, l'espressione κατὰ φρήτρας starebbe a indicare che nella concezione del poeta le comunità politiche piú piccole erano suddivise in fratrie[32].

Tutte le comunità menzionate nell'*Iliade* e nell'*Odissea* sono dotate di istituzioni analoghe e hanno un funzionamento piuttosto simile, anche nel caso della comunità degli dèi. Le comunità politiche dei poemi omerici sono invariabilmente dotate di un'assemblea (ἀγορά) e di un

[28] È il caso di Olimpia (*ibid.*, 11.700), Fere (*ibid.*, 5.546), di Efira-Corinto (*ibid.*, 15.532).

[29] Traggo il concetto di «sovrapposizione» da G. VLACHOS, *Les sociétés politiques homériques*, Paris 1974.

[30] Il gruppo degli «anziani, principi di tutti gli Achei» è presentato a due riprese (*Iliade*, 2.404-8; 10.18-112) e comprende, oltre i due Atridi Agamennone e Menelao, Idomeneo, Nestore, Diomede, Odisseo e i due Aiace. Achille faceva evidentemente parte di questo consiglio prima di allontanarsene.

[31] *Ibid.*, 2.362-63.

[32] La fratria ricompare in un altro discorso di Nestore: chi desidera la guerra civile «non ha né fratria, né legge, né focolare» («ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος»: *ibid.*, 9.63). La fratria è un'istituzione fondamentale al pari dell'οἶκος e del suo focolare, della comunità e delle sue leggi. Per un'analisi diversa che minimizza l'importanza della fratria cfr. A. ANDREWES, *Phratries in Homer*, in «Hermes», LXXXIX (1961), pp. 129-40.

consiglio, o di parecchi consigli. Dico «parecchi consigli» perché la composizione del consiglio può essere piú o meno ampia a seconda delle situazioni. Nella terra dei Feaci, per esempio, il re Alcinoo è costantemente circondato da dodici anziani; ma, in vista del banchetto che offrirà in onore di Odisseo, esorta questi anziani a invitarne altri «in gran numero»[33].

Nei poemi omerici ricorrono numerose scene di assemblea, di consiglio e di discussione degli anziani davanti all'assemblea: personalmente ne ho contate quarantadue[34]. Occorrerà attendere l'Atene del v secolo per avere una messe di dati politici altrettanto ricca. Se Omero descrivesse una società immaginaria, lo storico della vita pubblica sarebbe sottoposto a un vero e proprio supplizio di Tantalo.

Nel mondo omerico, qualsiasi decisione è preceduta da una deliberazione, che può avvenire a porte chiuse, in seno al consiglio, oppure pubblicamente davanti all'assemblea popolare. La scelta tra queste due possibilità dipende dal re e dai membri piú influenti del consiglio. Nel IX canto dell'*Iliade*, per esempio, Nestore suggerisce ad Agamennone di sciogliere l'assemblea e di riunire gli anziani nella sua tenda; davanti a questo gruppo ristretto, lo stesso Nestore propone l'invio di un'ambasceria ad Achille[35]. Il comportamento di Nestore ha in questo caso una chiara motivazione: data la possibilità che Achille opponga un rifiuto, è meglio evitare di condurre pubblicamente negoziati che, in caso di fallimento, fiaccherebbero il morale delle truppe.

Quando la deliberazione avviene davanti all'assemblea del δῆμος, ovvero nella maggior parte dei casi, unicamente i consiglieri che fanno parte del consiglio piú ristretto – i βουληφόροι, letteralmente: «quelli che portano consiglio» – possono prendere la parola regolarmente tenendo lo scettro in mano. Il popolo può accogliere un discorso con grida d'approvazione; ma il re non è obbligato a tenere conto dell'opinione popolare, come mostra l'esempio di Agamennone nel I canto dell'*Iliade*, che si rifiuta di restituire Criseide al padre, nonostante il popolo abbia mostrato, con le sue acclamazioni, di approvare la richiesta di Crise[36]. Il che non esclude, ovviamente, che il re possa appellarsi in qualche modo al sentimento popolare. Nel VII canto dell'*Iliade*, Diomede tiene un discorso decisamente contrario all'accoglimento delle proposte di pace troiane e l'assemblea manifesta rumorosamente il proprio consenso. Al-

[33] *Odissea*, 7.189.

[34] Elenco in CARLIER, *La Royauté* cit., pp. 183-84, nota 219. E non si tratta che delle *scene* politiche, alle quali andrebbero aggiunte le *allusioni* a consigli e assemblee.

[35] Cfr. *Iliade*, 9.69-78.

[36] Cfr. *ibid.*, 1.22-34.

lora Agamennone si rivolge al messaggero troiano invitandolo a prendere atto della risposta del popolo, ma aggiunge: «e anche a me cosí piace»[37]. Con questa precisazione Agamennone rammenta le sue prerogative; ossia ribadisce che, in ultima istanza, la decisione spetta al re.

Nel caso in cui l'assemblea disapprovi una proposta, ammutolisce o mormora. La disapprovazione del popolo è decisiva solamente nel caso in cui gli si chieda di prendere un'iniziativa di carattere eccezionale, che non rientra negli usi e nei costumi, come si verifica in particolare nel I canto dell'*Iliade*, allorché Agamennone chiede all'esercito di «mettere di nuovo in comune» il bottino già spartito affinché altro dono gli tocchi[38].

L'assemblea disapprova in silenzio o acclama rumorosamente un discorso, ma in nessun caso vota. Né si vota in seno al consiglio. Gli anziani parlano con estrema franchezza e non esitano a muovere critiche anche molto aspre al re, ma l'intento dei loro discorsi non è quello di sollecitare un eventuale voto favorevole da parte della maggioranza, bensí di fare in modo che il re ne accolga le proposte e le sanzioni. Il che non esclude che il re possa tenere conto della reazione degli anziani, ma lui solo ha il potere di trasformare una proposta in decisione: potere espresso dal verbo κραίνειν, brillantemente analizzato da Emile Benveniste[39]. Il sistema politico descritto da Omero può riassumersi con la formula seguente: *il popolo ascolta, gli anziani propongono, il re dispone*.

La famosa scena del processo sullo scudo di Achille nel canto XVIII dell'*Iliade* oggetto di grandi discussioni, può essere interpretata in maniera analoga: i λαοί (la moltitudine) rumoreggiano in favore di questa o quella parte in causa, gli anziani esprimono a turno il proprio parere, e l'ἵστωρ, nello stesso tempo inquirente e arbitro, opera una scelta tra i vari pareri espressi dagli anziani e pronuncia la sentenza. Nulla indica

[37] «ἐμοὶ δ' ἐπιανδάνει οὕτως» (*ibid.*, 7.407).

[38] Cfr. *ibid.*, 1.116-20.

[39] Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, II, pp. 35-42 [trad. it. Torino 1976, pp. 310-15]. H. VAN EFFENTERRE, *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris 1985, pp. 242-43, osserva giustamente che le discussioni omeriche si concludono spesso col raggiungimento improvviso, quasi magico, di un consenso e aggiunge: «come se si scoprisse l'evidenza, *non necessariamente da parte del principe*. Cosa che cristallizza nella pratica un'unanimità il cui carattere misterioso non viene analizzato». Tuttavia, oltre al fatto che il miracolo del consenso non sempre si realizza, e che talvolta occorre che il re imponga la sua volontà (cfr. per esempio Zeus in *Iliade*, 8.438-84), la perorazione di Odisseo a sostegno dell'autorità monarchica di Agamennone (*ibid.*, 2.182-206), e piú in generale l'insistenza del poeta sullo «scettro e le θέμιστες del re», inducono a pensare che il re abbia una funzione fondamentale e indispensabile nell'assunzione delle decisioni: anche in caso di consenso è il suo «sanzionamento» a trasformare l'opinione in decisione.

che l'ἵστωρ sia un re; tuttavia la decisione finale, come nel caso delle assemblee di carattere politico, compete a un individuo collocato al di sopra degli altri[40].

Si è talvolta cercato di minimizzare l'importanza della vita politica nel mondo omerico sulla base della constatazione che l'assemblea di Itaca non venne riunita nel ventennio compreso tra la partenza di Odisseo e la convocazione del δῆμος a opera di Telemaco, nel II canto dell'*Odissea*. Ma questa lunga vacanza si spiega con le particolari circostanze: da una parte il re e il suo esercito sono lontani, dall'altra sull'isola non incombono minacce - di invasione o di epidemia, per esempio - che richiedano una decisione di carattere collettivo. Inoltre, la lunga interruzione non ha fatto dimenticare agli abitanti dell'isola il funzionamento dell'assemblea: ognuno prende posto nel luogo abituale, il piú anziano prende per primo la parola e la riunione si svolge secondo le regole tradizionali. Neppure nell'Itaca di questo periodo la vita politica è completamente interrotta. Nel mondo omerico, infatti, oltre alle assemblee regolarmente convocate per discutere degli affari pubblici, hanno luogo numerose riunioni del δῆμος nell'*agora*: per celebrare sacrifici[41] e processi, o anche solo, soprattutto la sera, per discutere all'aria aperta[42].

3. *Il lessico della regalità*[43].

Ἄναξ è spesso considerato il titolo regio per eccellenza. La sua utilizzazione nelle tavolette micenee per designare il signore del palazzo rafforza questa idea. È un fatto che il verbo ἀνάσσειν significa pressoché sempre «esercitare un potere regio»: su un popolo, su una città o,

[40] Cfr. *ibid.*, 18.497-508. Per un'analisi particolareggiata della scena, con un richiamo delle principali controversie cui ha dato luogo, cfr. CARLIER, *La Royauté* cit., pp. 172-76. Tra gli studi piú recenti, segnaliamo R. WESTBROOK, *The trial scene in the "Iliad"*, in «Harvard Studies in Classical Philology», XCIV (1992), pp. 53-76.

[41] Si veda per esempio l'ἄγυρις che ha luogo a Pilo in onore di Posidone (*Odissea*, 3.4 sgg.) o, nella stessa Itaca, la «sacra ecatombe» in onore di Apollo, guidata in città dagli araldi, per la quale «si raccoglievano gli Achei lunghe chiome» (*ibid.*, 20.276-77).

[42] Cosí, al crepuscolo, il re dell'isola di Sira e i suoi convitati vanno a sedere nella pubblica piazza per ascoltare il popolo («ἐς θῶκον πρόμολον δήμοιό τε φῆμιν»: *ibid.*, 15.468). Per l'interpretazione di questa scena mi rifaccio a H. JEANMAIRE, *Couroi e Courètes*, Lille 1939, pp. 52 sgg. Nella stessa Itaca, l'*agora* è un luogo assai frequentato: quando Telemaco vi si reca (*Odissea*, 17.61-74) vi trova i pretendenti, gli ἑταῖροι del padre seduti insieme e il suo ἑταῖρος Pireo, al quale ha affidato Teoclimeno; tutti costoro, e probabilmente molti altri ancora, sono convenuti nell'*agora* per incontrarsi e discutere.

[43] Riassumo qui l'analisi esaustiva degli usi di ἄναξ e βασιλεύς nell'*Iliade* e nell'*Odissea* condotta in *La Royauté* cit., pp. 215-30.

nel caso di Zeus, «sugli dèi e sugli uomini». È altrettanto vero che, nell'*Iliade*, ἄναξ ἀνδρῶν, «signore dei guerrieri», è un epiteto del grande re Agamennone che compare quarantanove volte (ovvero per un terzo delle occorrenze totali, in quanto il termine ἄναξ ricorre in tutto centoquarantotto volte nell'*Iliade*). Ἄναξ, però, designa anche un certo numero di «piccoli re» e di «signori» che, come per esempio Enea e Polidamante, non sono affatto «re» nel senso in cui lo intendiamo noi. Ma il dato piú rilevante è che il campo semantico del termine ἄναξ esorbita ampiamente dai confini della regalità. Da una parte è titolo sovente attribuito agli dèi; dall'altra designa spesso il padrone dell'οἶκος, il padrone rispetto allo schiavo (sono queste le due accezioni che ricorrono piú frequentemente nell'*Odissea*), e persino il padrone di un animale. In sostanza si può dire che ἄναξ ha un uso analogo a quello del termine *dominus* del latino imperiale.

Perlopiú ἄναξ e ἀνάσσειν esprimono l'idea di un'autorità forte (ricorre spesso l'espressione ἶφι ἀνάσσειν, regnare «con forza», piú che «mediante la forza») e di tipo monarchico (ἀνάσσειν non lo si incontra mai al plurale e ἄναξ assai raramente); autorità che può però esercitarsi sia al livello dell'οἶκος, sia a quello del regno, sia a quello degli dèi. Inoltre, al pari di «signore» in italiano, ἄναξ tende talvolta a essere un semplice titolo che sottolinea la maestà di un dio o l'importanza di un personaggio.

Contrariamente a ἄναξ, βασιλεύς ricorre tanto al singolare quanto al plurale. Il titolo viene attribuito sia a un individuo sia a un gruppo. Βασιλεύς non si applica agli dèi, neppure a Zeus, e non designa *mai* il capo di un οἶκος[44]. Il plurale collettivo βασιλῆες (ventidue attestazioni) designa sempre un gruppo di anziani che deliberano sugli affari comuni. Il singolare designa pressoché sempre l'individuo a capo di una comunità, colui che decide dopo aver ascoltato i vari pareri. Su ottanta esempi, settantasei non danno adito a dubbio in proposito. Proviamo a prendere in esame quelle che sembrano essere le eccezioni[45].

In *Iliade* 4.96, a Paride viene attribuito il titolo di βασιλεύς. Il con-

[44] Mi permetto di insistere su questo punto. L'affermazione contraria ricorrente nei manuali, spesso con l'avallo di eminenti studiosi, viene smentita dall'analisi puntuale dei testi omerici.

[45] Esame tanto piú necessario poiché molti autori hanno preso a pretesto queste eccezioni per affermare che, in Omero, βασιλεύς ha il significato molto generale di «capo», «nobile», «notabile». Ipotesi formulata per la prima volta, e anche con maggiori sfumature e argomentazioni, in F. GSCHNITZER, ΒΑΣΙΛΕΥΣ. *Ein terminologischer Beitrag zur Frühgeschichte des Königstums bei den Griechen*, in *Festschrift für L. C. Franz*, Innsbruck 1965, pp. 99-112, dove si cerca di attenuare la discontinuità semantica tra il *qa-si-re-u* miceneo e il βασιλεύς omerico. Nei regni micenei, il *qa-si-re-u* è un dignitario locale subalterno: cfr., in ultimo, P. CARLIER, *"Qa-si-re-u et qa-si-re-wi-ja". Politeia, Society and State in the Aegean Bronze Age*, in «Aegaeum», XII (1995), pp. 355-65.

testo può giustificare l'uso del termine: per convincere Pandaro a uccidere Menelao, Atena gli dice che con questo gesto si conquisterà il favore di Paride; è pertanto normale che esageri il potere di quest'ultimo.

Restano tre passi dell'*Odissea*. Agl'Inferi, Anfimedonte racconta ad Agamennone il massacro dei pretendenti e dice che Odisseo colpí per primo «'Αντίνοον βασιλῆα» (24.179). In *Odissea* 18.64-65, Telemaco raccomanda pubblicamente a Odisseo, che assiste al festino dei pretendenti sotto le mentite spoglie di un mendicante, di fidarsi della saggezza e della lealtà dei «due re» (βασιλῆε) Antinoo ed Eurimaco. In *Odissea* 1.394-95, infine, Telemaco si dice disposto a cedere la regalità ad altri a condizione di mantenere il suo οἶκος:

> Ma di re, la nostra Itaca in mezzo a due mari abbonda,
> tra i nostri Achei, giovani e vecchi[46].

Se si tiene conto che la posta della lotta in atto è la regalità di Odisseo, si possono fornire spiegazioni logiche di questi usi apparentemente sorprendenti del termine βασιλεύς. I primi due passi appaiono infatti contrassegnati dall'ironia (un'ironia tragica) dovuta al fatto che Antinoo si considera un re, e lo stesso Antinoo ed Eurimaco si fanno chiamare «re» quando il vero re è ritornato e si appresta a porre tragicamente fine alle loro illusioni e imposture. A proposito dei versi 394-95 del I canto, alcuni scoliasti antichi spiegavano «βασιλῆες ... πολλοί» con «ἐπιτήδειοι εἰς τὸ ἄρχειν», «adatti a esercitare il potere»[47]; a Itaca vi sarebbero «molti suscettibili di essere re», molti «pretendenti alla regalità».

Al di là della maggiore o minore attendibilità di queste interpretazioni fondate su un'analisi attenta al contesto, non si può escludere la presenza, nel regno di Odisseo, di comunità politiche locali con a capo un βασιλεύς[48]. In questo caso, Telemaco, in *Odissea* 1.394-95, giocherebbe sull'ambiguità politica del termine: quelli che già sono piccoli re locali potrebbero aspirare alla regalità di Odisseo, cioè a diventare capi dell'intero regno.

Ci si è spesso richiamati all'uso del comparativo βασιλεύτερος e del superlativo βασιλεύτατος per negare che βασιλεύς potesse significare «re sovrano»: βασιλεύς indicherebbe invece qualsiasi notabile *piú o meno* influente, qualsiasi capo *piú o meno* potente. Ma l'esame dei cinque pas-

[46] «ἀλλ' ἦ τοι βασιλῆες 'Αχαιῶν εἰσὶ καὶ ἄλλοι | πολλοὶ ἐν ἀμφιάλῳ 'Ιθάκῃ, νέοι ἠδὲ παλαιοί» (*Odissea*, 1.394-95).

[47] *Scholia in Homeri Odysseam* (Dindorf), I, p. 67, l. 15.

[48] Per le comunità politiche sovrapposte cfr. sopra, pp. 263 sg.

si in cui compaiono queste due forme non giustifica affatto una simile conclusione. L'unico esempio di βασιλεύτατος e tre di βασιλεύτερος provengono dall'*Iliade* e riguardano confronti tra re achei. Agamennone è «βασιλεύτατος», «il re supremo» (9.69). Sempre Agamennone dichiara di essere un «re piú grande» di Achille («βασιλεύτερός εἰμι», 9.160). Dal canto suo, Achille si rifiuta recisamente di sposare una figlia di Agamennone e la invita a sposare un Acheo «che sia piú re di me» («ὅς βασιλεύτερός ἐστιν», 9.392). C'è poi Agamennone che invita Diomede a non scegliersi per compagno un eroe meno valoroso, anche se è «piú re» («βασιλεύτερος», 10.239), e il poeta precisa subito che Agamennone pensa a Menelao (10.240). Un re può essere piú re di un altro per lignaggio, per ricchezza o per il numero delle sue navi. Agamennone è βασιλεύτατος per tutti questi motivi e perché impugna lo scettro dato da Zeus a Pelope (2.103-4). I re achei sono piú o meno *re*. Non solo nessun passaggio dell'*Iliade* obbliga a conferire a βασιλεύς il significato generico di «capo» o «nobile», ma un'interpretazione del genere indebolisce notevolmente i confronti reciproci tra re achei. Il comparativo βασιλεύτερος ricorre un'unica volta nell'*Odissea*: «non c'è genia piú regale della vostra» («ὑμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένεος βασιλεύτερον ἄλλο», 15.533), dice a Telemaco l'indovino Teoclimeno. Il contesto non ammette alcun dubbio sul significato di questa affermazione: un falco vola da destra incontro a Telemaco stringendo tra gli artigli una colomba; presagio del massacro dei pretendenti e della riconquista del potere regale da parte della schiatta di Archesio. Impossibile attribuire a «βασιλεύτερον» il significato di «piú nobile».

Va per la maggiore affermare che la traduzione tradizionale di βασιλεύς con «re» deve essere abbandonata[49]. Tuttavia, visto che il βασιλεύς omerico è sempre il capo di una comunità politica, che è quello cui spetta decidere, che impugna lo scettro e il cui potere è spesso ereditario, è difficile individuare un termine moderno che gli si attagli meglio di «re». Si impongono comunque due precisazioni: questi re non sono a capo di veri e propri stati ma di comunità politiche sovrapposte; regalità non è affatto sinonimo di «monarchia». Al contrario: la caratteristica specifica delle istituzioni omeriche è la stretta associazione di βασιλεύς e βασιλεῖς, *del* re e *dei* re.

[49] Cfr. per esempio K. A. RAAFLAUB, *Homer to Solon: the Rise of the Polis*, in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek State*, Copenaghen 1993, p. 90, nota 32.

4. *I privilegi regali.*

Il re e i βασιλῆες del consiglio degli anziani hanno in comune la caratteristica di possedere un γέρας, ossia un privilegio fonte nello stesso tempo di onore e vantaggi materiali. Perlopiú, soprattutto nell'*Iliade*, γέρας designa privilegi molto concreti: la prima scelta sul bottino a favore di un re o di un guerriero eminente; il boccone prelibato costituito dal filetto di un animale, le coppe di vino bevute dagli anziani. In un paio di passi, almeno, γέρας sembrerebbe designare delle prerogative politiche. Guidare i conduttori dei carri col consiglio e la parola: questa è, a detta di Nestore, «la funzione degli anziani»[50]. Quando Achille oppone il suo rifiuto all'ambasceria di Odisseo e Aiace, chiede loro di trasmetterlo all'élite degli Achei («ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν»), perché ricevere i messaggi «è funzione degli anziani»[51] . Γέρας designa infine per metonimia sia la regalità sovrana (quella di Priamo e quella di Odisseo)[52], sia la posizione privilegiata degli anziani: Odisseo augura ai convitati di Alcinoo di conservare «l'onore conferito dal popolo»[53]. Quest'ultima espressione, che ricorre piú volte[54], sembra evidenziare la caratteristica di fondo del γέρας, che resta un privilegio di provenienza sostanzialmente popolare, sebbene sia spesso ereditario e il re lo conceda e lo revochi talvolta in maniera arbitraria[55].

4.1. Il trattamento d'onore nella spartizione del bottino.

La spartizione del bottino comporta la riunione di un'assemblea che si svolge pressappoco con le modalità di tutte le assemblee. Il re e gli anziani «che hanno voce in consiglio» propongono pubblicamente di offrire al re questo o quel pezzo pregiato, di onorare solennemente que-

[50] «τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων» (*Iliade*, 4.323). Non c'è dubbio che, in Omero, l'età costituisca titolo di superiorità in seno al consiglio. Il che non significa che tutti gli «anziani» siano vecchi: nel consiglio panacheo, in particolare, Diomede e Achille sono giovani. Benché la formula «γέρας ἐστὶ γερόντων» si limiti a riflettere un'etimologia popolare, la si può considerare rivelatrice delle concezioni politiche dei poemi: γέροντες richiama l'idea di privilegio (γέρας) al pari di quella di vecchiaia (γῆρας).

[51] *Iliade*, 9.422.

[52] *Ibid.*, 20.182; *Odissea*, 11.175, 11.184, 15.522.

[53] «γέρας θ' ὅ τι δῆμος ἔδωκεν» (*ibid.*, 7.150).

[54] *Iliade*, 1.135, 1.161, 1.276, 16.54, 18.444; *Odissea*, 7.150.

[55] Erodoto (6.56) introduce l'elenco delle prerogative dei re di Sparta con espressione assai simile: «Γέρεα δὴ τάδε τοῖσι βασιλεῦσι Σπαρτιῆται δεδώκασι» («Ecco i privilegi conferiti dagli Spartani ai loro re»). Per ulteriori dettagli cfr. CARLIER, *La Royauté* cit., pp. 249-74.

sto o quell'eroe col conferimento di un γέρας. Il popolo approva con maggiore o minore entusiasmo, o mormora; alla fine è comunque il re a decidere. Dopo di che il re divide il restante bottino in parti uguali, che verranno assegnate per sorteggio.

Il re non è il solo a godere di un trattamento d'onore, che infatti può essere riservato anche agli anziani, ai «prodi» o ad altri ancora. La posizione del re rimane tuttavia eccezionale perché è lui che *distribuisce* i privilegi. Se prestiamo fede ad Achille, un re avido come Agamennone si riserva gran parte del bottino a titolo di γέρας ogniqualvolta avviene una spartizione[56]. Ad Achille, invece, che pure aveva conquistato ventitre città, sarebbe stato conferito un unico γέρας, Briseide. In altre parole, in occasione delle altre ventidue spartizioni si sarebbe dovuto accontentare della quota di bottino sorteggiata.

Ultimata la spartizione del bottino non è piú possibile alcun trattamento d'onore, a meno che i guerrieri non accettino di rimettere in comune quanto ricevuto. Quando Agamennone avanza la richiesta di un nuovo γέρας che compensi la perdita di Criseide, Achille, a nome dell'intero esercito, respinge l'idea che i «guerrieri mettano di nuovo in comune» i tesori[57]. Agamennone è impotente davanti a questo rifiuto, perché la parte sorteggiata è diventata proprietà esclusiva di ciascuno. Anche per questo motivo decide di impadronirsi del γέρας di un altro capo.

Dopo un primo accesso di collera, che stava per portarlo a uccidere Agamennone, Achille rinuncia a Briseide senza opporre resistenza. Prima di abbandonare l'assemblea, Achille lancia un avvertimento ad Agamennone:

> con la forza, è inteso, io non combatterò per la giovane,
> non con te, non con altri, poiché la prendete voi che la deste.
> Ma dell'altro che nella rapida nave nera possiedo,
> nulla di questo potresti prendere e portar via mio malgrado.
> Su dunque, fanne la prova, che sappiano anche costoro:
> subito il sangue nero scorrerà intorno alla lancia![58]

Come si può vedere, Achille fa una netta distinzione tra beni che gli appartengono a pieno titolo, e che è pronto a difendere con le armi, e parte ricevuta come trattamento d'onore, che considera una concessione revocabile da parte di Agamennone e degli Achei. Distinzione che peraltro non diminuisce la gravità della sottrazione di Briseide; se infatti questa sottrazione non può ritenersi un attentato al suo patrimo-

[56] *Iliade*, 9.333.
[57] *Ibid.*, 1.126.
[58] *Ibid.*, 1.298-303.

nio, resta comunque un'ingiuria al suo onore. Achille è oltraggiato già dalla semplice decisione: tentare di conservare Briseide con la forza sarebbe quasi ridicolo, in quanto l'affronto subito rimarrebbe comunque in tutta la sua gravità. Perché sia reintegrato l'onore (τιμή) di Achille, occorre che Agamennone e gli Achei ne riconoscano il valore (ἀρετή) e gli offrano una *riparazione*.

4.2. I banchetti regali.

Gli aristocratici del mondo omerico trascorrono parte del tempo a festeggiare. Esistono numerosi tipi di banchetti aristocratici: l'ἔρανος, al quale ciascuno contribuisce con una quota, gli inviti reciproci, i pranzi di nozze, i banchetti funebri. Può succedere che un re offra uno di questi banchetti, oppure che vi sia invitato; cosí come può succedere che pranzi «in famiglia», unicamente con i figli, i generi e gli scudieri. Tuttavia non è sufficiente che un festino abbia luogo in presenza del re, e nemmeno nel palazzo regale, perché si possa parlare, propriamente, di banchetto regale. Il banchetto regale ha carattere politico: è un banchetto al quale il re invita gli anziani del popolo in numero piú o meno alto. Il banchetto degli anziani può seguire come un prolungamento (presso i Feaci)[59], oppure precedere (nell'isola di Sira)[60], una riunione del consiglio degli anziani; cosí come può costituire l'occasione in cui si prendono importanti decisioni politiche (come nel caso dell'ambasceria ad Achille)[61].

I convitati dei banchetti regali non contribuiscono con una quota, né sono tenuti a contraccambiare l'invito del re. Il che non significa assenza di qualsiasi reciprocità: la partecipazione ai banchetti regali è la contropartita per l'attività politica, giudiziaria e soprattutto militare svolta al servizio della comunità. Sul campo di battaglia si sente spesso rimproverare a un eroe, a mo' di ingiuria, di non meritarsi le coppe di vino pubblico che beve al tavolo del re, oppure di mostrarsi piú sollecito nel correre a un festino che al combattimento. Gli stessi re sovrani debbono dar prova di *meritarsi* i «posti d'onore», le «carni» e le «coppe colme» di cui il popolo li onora. Carni e vini serviti in occasione dei banchetti vengono presentati sia come doni del re che del popolo. Poiché molte rendite regali provengono dal τέμενος concesso dal popolo o dai molteplici «regali» piú o meno spontanei dei λαοί ai loro re, le due

[59] *Odissea*, 7.49.
[60] *Ibid.*, 15.466.
[61] *Iliade*, 9.96-181.

cose non sono in contraddizione. Nella concezione omerica del banchetto regale la funzione del popolo non si limita alla fornitura di vino e vettovaglie. La partecipazione ai pasti del re non rappresenta unicamente un vantaggio materiale, ma è anche, e soprattutto, un onore; un onore che l'individuo riceve congiuntamente dal re e dal popolo. Banchettare al tavolo del re e «bere il vino degli anziani» significa concreto riconoscimento del rango e dei meriti dell'individuo da parte dell'intera comunità.

4.3. Il τέμενος.

Già in Omero, per quattro volte, τέμενος assume il significato di santuario di una divinità; ma, generalmente, designa il terreno privilegiato di cui dispongono i re e alcuni eroi. Il τέμενος, di estensione considerevole, è ubicato nei pressi della città nella zona piú fertile e comprende solitamente campi coltivati a grano e vigneti.

In tre passi dell'*Iliade* si fa riferimento al dono di un τέμενος a un eroe: a Bellerofonte, distintosi per le sue imprese, il re di Licia concede una figlia e la metà di tutti gli onori regali, «e i Lici tagliarono un campo per lui, migliore degli altri»[62]; quando gli anziani di Etolia supplicano Meleagro di difendere il suo paese, lo invitano a scegliersi un terreno bellissimo[63]; quando Enea si fa avanti per affrontare Achille, questi gli chiede sarcasticamente se spera che Priamo gli dia la sua regalità (γέρας) o se i Troiani gli hanno già «tagliato un terreno superiore a tutti gli altri»[64].

In questi tre passi il τέμενος risulta essere un appezzamento di nuova costituzione, espressamente «tagliato» dagli anziani e dal popolo quale ricompensa di imprese eccezionali: sebbene τέμενος τέμνειν non sia che un'etimologia popolare, la formula esprime perfettamente la caratteristica peculiare di questi τεμένεα. Come ha fatto giustamente osservare Moses I. Finley, è piuttosto improbabile che il τέμενος possa essere prelevato dalle riserve delle terre comuni: nei poemi omerici non esiste alcuna allusione a terre *coltivate* possedute collettivamente dal popolo[65]. La concessione di nuovi τεμένεα comporta probabilmente un

[62] «τιμῆς βασιληΐδος ἥμισυ πάσης | καὶ μέν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων» (*ibid.*, 6.193-194).

[63] «τέμενος περικαλλὲς ἑλέσθαι» (*ibid.*, 9.578).

[64] «τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων» (*ibid.*, 20.184).

[65] Cfr. M. I. FINLEY, *Homer and Mycenae: Property and Tenure*, in «Historia», VI (1957), pp. 147-56. W. DONLAN, *Homeric τέμενος and the Land Economy of the Dark Age*, in «Museum Helveticum. Revue suisse pour l'Etude de l'Antiquité classique», XLVI (1989), pp. 125-45, propone una

rivoluzionamento nella ripartizione della terra, ma non è da escludere che, in circostanze eccezionalmente gravi, ognuno accetti di rimettere in comune la terra che detiene per ricompensare, con la concessione di un τέμενος, chi abbia salvato con le sue imprese l'intera comunità. Analogamente, Agamennone cerca di convincere gli Achei a rimettere in comune il bottino già assegnato e a conferirgli un nuovo γέρας a titolo di compensazione per la perdita di Criseide[66].

Se i poemi omerici accennano per tre volte alla concessione di un τέμενος a un eroe, i re propriamente detti dispongono sempre di un τέμενος preesistente: si tratti dei re lici[67], del βασιλεύς che figura nella scena di mietitura dello scudo di Achille[68], di Alcinoo, Odisseo o Telemaco[69]. Il τέμενος regio, pur essendo perlopiú ereditario, sembra derivare da un «taglio» piú o meno antico a favore della dinastia regnante, ed è considerato come un dono del popolo al re in cambio della sua protezione.

Il τέμενος è un γέρας, ma è un privilegio piú raro sia della scelta privilegiata in occasione del bottino che della partecipazione ai banchetti regali; ne beneficiano infatti unicamente il re e alcuni eroi eccezionali.

4.4. Doni e θέμιστες.

Cinque passi dell'*Odissea* accennano al prelievo di «doni» tra il popolo da parte di re o aristocratici.

Secondo uno dei racconti cretesi di Odisseo, Etone, fratello di Idomeneo, avrebbe raccolto fra il popolo («δημόθεν ... ἀγείρας») il vino, il pane e i buoi necessari a sfamare la moltitudine di soldati giunti a Creta con la flotta di Odisseo[70].

Dopo aver invitato gli anziani feaci a offrire a Odisseo un grande tripode e un lebete a testa, Alcinoo aggiunge:

> poi, raccogliendo fra il popolo,
> noi ne avremo rivalsa, perché è pesante senza rivalsa donare[71].

All'assemblea di Itaca, Telemaco dichiara che preferirebbe vedere i suoi beni divorati dal popolo piuttosto che dai pretendenti, perché in

ricostruzione assai ingegnosa dell'evoluzione del sistema fondiario nel corso dell'«età oscura», ma non illustra in maniera esaustiva l'uso omerico del termine τέμενος.

[66] *Iliade*, 1.116-26.

[67] *Ibid.*, 12.313-14.

[68] *Ibid.*, 18.550.

[69] *Odissea*, 6.293, 11.185, 17.299.

[70] *Ibid.*, 19.195.

[71] «ἡμεῖς δ' αὖτε ἀγειρόμενοι κατὰ δῆμον | τισόμεθ'» (*ibid.*, 13.14-15).

tal caso potrebbe, esigendoli («ἀπαιτίζων»), ottenere un risarcimento completo[72].

Odisseo dice a Penelope che ricostituirà le sue greggi col saccheggio e coi «doni degli Achei»[73].

Per cercare di convincere Odisseo a rinunciare alla vendetta, Eurimaco gli dice che i pretendenti rimborseranno in oro e bronzo tutto ciò che hanno divorato, e, nonostante l'incertezza del testo, Eurimaco sembra precisare che la somma sarà raccolta grazie al popolo[74].

Nei passi citati, il prelievo dal popolo è limitato a spese eccezionali o a rimborsi. In nessun caso doni e prelievi hanno lo scopo di accrescere la ricchezza del palazzo, ma mirano sempre a conservarla. Un unico passo presenta chiaramente i doni del popolo come una fonte di reddito per il re. Nel IX canto dell'*Iliade*, Agamennone conclude l'elenco delle riparazioni offerte ad Achille con la promessa di «sette castelli ben popolosi»:

> v'abita gente dai molti montoni, ricca di mandre,
> che con offerte l'onoreranno come un dio,
> ricchi tributi a lui pagheranno, sotto il suo scettro[75].

Il significato di «tributi abituali» che viene ad assumere qui il plurale θέμιστες si può spiegare con uno slittamento semantico frequente in numerose lingue, ma ricorre unicamente in questo passo, che è anche l'unico nel quale i doni ai re e le offerte agli dèi vengono esplicitamente assimilati. È tuttavia possibile che analoga assimilazione sia implicita nella serie di domande di Sarpedone a Glauco, il cui ordine appare a prima vista sorprendente:

> Glauco, perché noi due siamo tanto onorati
> con seggi, con carni, con coppe numerose
> in Licia e tutti guardano a noi come a dèi
> e gran tenuta abitiamo...[76]

L'inserimento dell'accenno all'ammirazione quasi religiosa da parte del popolo tra le coppe di vino e il τέμενος si può forse spiegare col fatto che questa ammirazione comporta anche un aspetto molto concreto e si manifesta sotto forma di offerte.

[72] *Ibid.*, 2.74-78.

[73] *Ibid.*, 23.357-58.

[74] *Ibid.*, 22.55-58.

[75] Dove «che con offerte l'onoreranno come un dio» traduce «οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσι» e «ricchi tributi» (letteralmente: grassi diritti) «λιπαρὰς ... θέμιστας» (*Iliade*, 9.154-56).

[76] *Ibid.*, 12.310-13.

Non c'è dubbio che il potere regale sia fonte di ricchezza. Del resto Telemaco l'afferma senza ambiguità:

> Non è un male esser re: la sua casa subito
> abbonda di beni, ed egli è molto onorato[77].

Tuttavia, gli eroi di Omero accennano raramente ai doni piú o meno spontanei che ricevono i re. Quando non si tratti di rimborso o di compartecipazione alle spese, si limitano a richiamare con discrezione l'analogia religiosa che giustifica questi doni (i re vengono «considerati come dèi»), o la ricchezza che ne deriva. L'accento posto in *Iliade* 9.154-56 sui «grassi diritti» è eccezionale e si spiega in base al contesto: un re avido che cerca di placare un eroe ritenuto altrettanto avido con la promessa di notevoli guadagni.

Percepire diritti e ricevere doni sono prerogative importanti dei re di Omero, ma, a differenza della scelta privilegiata in materia di bottino e dei banchetti regali, si tratta di prerogative che non vengono ricordate né riconosciute volentieri. Sembra quasi che si tratti di privilegi relativamente impopolari. Inoltre, né il lessico utilizzato né il confronto con le offerte agli dèi sono sufficienti a celare l'elemento di pura forza che sta dietro alla faccenda: chiunque ne abbia la forza e goda dell'impunità può estorcere doni, i pretendenti come Ulisse.

4.5. Funzioni religiose del re.

Al pari di qualsiasi altro padrone di casa, il re celebra nella sua dimora sacrifici destinati ad assicurare alla sua famiglia la protezione degli dèi; ma ha anche e soprattutto il compito di vigilare che, nella comunità politica della quale è βασιλεύς, si compiano i riti prescritti in onore di tutte le divinità. Al re spetta in particolare di far rispettare scrupolosamente il calendario religioso. Una sua negligenza in materia espone l'intera comunità a terribili punizioni: avendo Oineo dimenticato di offrire un'ecatombe ad Artemide, la dea mandò un enorme cinghiale a devastare il territorio di Calidone, e suscitò inoltre una guerra per la spartizione della sua carcassa[78]. Le incombenze di carattere religioso del re non si limitano alla celebrazione dei riti tradizionali. In qualsiasi momento lo ritenga utile per l'interesse generale, il re può decidere offerte, libagioni o sacrifici di carattere eccezionale. Cosí Agamen-

[77] «οὐ μὲν γάρ τι κακὸν βασιλευέμεν· αἶψά τέ οἱ δῶ | ἀφνειὸν πέλεται καὶ τιμηέστερος αὐτός» (*Odissea*, 1.392-93).

[78] *Iliade*, 9.533-49.

none, per far cessare la pestilenza inviata da Apollo, offre al dio una duplice ecatombe: una nell'esercito acheo, l'altra in presenza di Criseide[79]. E Alcinoo, dopo la pietrificazione della nave che aveva rimpatriato Odisseo, decide, davanti ai Feaci radunati in assemblea, di offrire a Posidone dodici tori scelti nell'intento di placarne la collera[80]. In tempo di pace come in tempo di guerra il re ha, in materia di culto, ampia facoltà di iniziativa.

Un'offerta o un sacrificio a nome della comunità è sempre un atto collettivo; intorno al re si raduna l'intera popolazione, in particolare in occasione delle ecatombi[81], o almeno un gruppo di βασιλῆες[82]. Gli anziani hanno sempre un ruolo attivo: spargono chicchi d'orzo sulle vittime e recitano insieme la preghiera al dio[83]. Nelle formule tradizionali ripetute in occasione delle operazioni strettamente sacrificali i verbi sono al plurale, e sembrerebbero pertanto indicare che in genere piú individui partecipano all'abbattimento delle vittime, allo squartamento e alla cremazione delle parti destinate agli dèi. Può persino accadere che il re o l'officiante principale si limitino a presiedere alla cerimonia. Solo in due passi – quello relativo alla conclusione del patto tra Achei e Troiani e quello relativo alla solenne riconciliazione tra Achille e Agamennone[84] – il poeta descrive il re nell'atto di sgozzare con le proprie mani le vittime. In entrambi i casi il sacrificio accompagna un giuramento, sicché, sacrificando in prima persona, il re mostra apertamente un'assunzione di responsabilità, davanti agli uomini e davanti agli dèi.

L'assenza del re non comporta la sospensione dei sacrifici periodici. A vent'anni di distanza dalla partenza di Odisseo, il giorno stesso del massacro dei pretendenti, gli araldi di Itaca guidano un'ecatombe verso il bosco sacro di Apollo e il popolo si raduna per assistere al sacrificio[85]. Sebbene, per l'ascendenza divina e per il possesso dello scettro, i re siano particolarmente qualificati per celebrare il culto degli dèi, l'esempio di Itaca testé citato mostra che non sono gli intermediari indispensabili tra dèi e uomini.

Anziani e araldi sono associati al re nella celebrazione del culto e possono sostituirlo qualora se ne presenti l'occasione. Come per il re, anche per loro le funzioni di tipo politico e quelle di tipo religioso sono abbinate.

[79] *Ibid.*, 1.308-17.
[80] *Odissea*, 13.172-84.
[81] *Iliade*, 1.314-17; *Odissea*, 3.3-10.
[82] *Iliade*, 2.402-18.
[83] *Ibid.*, 2.410; *Odissea*, 13.185.
[84] *Iliade*, 3.270-97, 19.249-69.
[85] *Odissea*, 20.276-78.

4.6. Funzioni militari del re.

Il poeta dell'*Iliade* descrive in maniera abbastanza particolareggiata due negoziati dai quali dipende la pace o la guerra: l'ambasceria di Menelao e Odisseo a Troia prima della guerra e l'ambasceria dell'araldo troiano Ideo presso gli Achei[86]. La prassi diplomatica può essere ricostruita nel modo seguente.

Davanti al popolo riunito in assemblea, dopo la discussione tra i re-consiglieri, il re decide l'invio di un'ambasceria, stabilisce il messaggio da trasmettere o l'obiettivo da raggiungere e designa l'araldo o l'ambasciatore. Nel paese destinatario del messaggio, l'araldo o l'ambasciatore illustrano davanti all'assemblea del popolo l'ultimatum o le proposte di cui sono latori; i re-consiglieri discutono queste proposte; il popolo, a seconda dei casi, tace, approva o disapprova rumorosamente; il re decide la risposta.

Passare in rassegna le truppe è l'attività militare che vanta piú descrizioni nell'*Iliade*. I vari re del contingente schierano in ordine di combattimento i propri uomini. Agamennone ed Ettore, nei rispettivi campi, ispezionano spesso i vari reparti per infiammare gli animi dei guerrieri, incoraggiare ulteriormente gli ardimentosi, rimbrottare e minacciare i

[86] *Iliade*, 3.204-24 e 11.138-42, 7.379-420.

Figura 5.
Corazza in bronzo tardogeometrica da Argo.

tiepidi. Passare in rassegna le truppe è una delle occasioni nelle quali la potenza del re si manifesta in tutto il suo splendore. Quando, nel II canto dell'*Iliade*, Agamennone schiera l'esercito panacheo in vista della ripresa dei combattimenti, il poeta lo descrive

> negli occhi e nel capo simile a Zeus che lancia la folgore,
> ad Ares nella cintura, nel petto a Poseidone[87].

In seguito, quando gli Achei sono allo sbando, Agamennone dà maggior efficacia alle sue esortazioni, aggirandosi tra le tende e le navi, tenendo in mano un gran telo purpureo («πορφύρεον μέγα φᾶρος») che funge, nello stesso tempo, da simbolo dell'autorità e da talismano per garantirsi l'obbedienza[88]. Sul campo di battaglia, il re o il capo supremo dell'esercito hanno diritto di vita e di morte su chiunque disobbedisca. Agamennone minaccia di gettare ai cani e agli uccelli chiunque scoprirà «che vuole lungi dalla battaglia starsene»[89].

Nel corso del combattimento, la funzione del re è estremamente variabile. Il miglior guerriero dell'esercito troiano, quello che piú spesso lo guida alla vittoria, è senza alcun dubbio il suo capo supremo Ettore. In campo acheo, invece, Achille, Patroclo, Diomede e Aiace si trovano alla testa delle truppe piú spesso del capo supremo Agamennone. Il ruolo guerriero dell'eroe omerico non dipende né dal rango né dal potere, bensí dal valore personale e dal favore divino. Non è detto che il re piú potente sia anche il miglior guerriero.

La guerra omerica non si compone unicamente di grandi battaglie campali che impegnano l'intero esercito, ma anche di assedi, di agguati e di missioni spionistiche. Il re può dirigere personalmente queste operazioni o affidarle ad altri: Achille conquista per conto di Agamennone ventitre città alleate di Troia[90]; a Odisseo viene affidato il comando supremo dei guerrieri nascosti nel cavallo di Troia[91]; nel X canto dell'*Iliade* sono Diomede e Ulisse che partono in missione a spiare il campo troiano. Ciò nondimeno, il re che si astenga sistematicamente dal partecipare agli agguati e agli assedi rischia di vedersi rimproverare, come in effetti succede ad Agamennone, di restarsene sempre in seconda fila[92]. Nella già citata esortazione a Glauco, dopo aver rammentato i privilegi

[87] *Ibid.*, 2.478-79.
[88] *Ibid.*, 8.220-21.
[89] *Ibid.*, 2.391-93.
[90] *Ibid.*, 9.328-29.
[91] «ἐμοὶ δ' ἐπὶ πάντ' ἐτέταλτο» (*Odissea*, 11.524).
[92] Rimprovero mosso da Diomede (*Iliade*, 9.32).

materiali di cui godono i re lici, Sarpedone aggiunge che, in cambio, essi hanno il dovere di battersi in prima fila[93]. Non tutti i re omerici concepiscono in termini altrettanto rigorosi i propri doveri militari. In definitiva: il re detiene l'autorità militare suprema, decide in ultima istanza della pace e della guerra, se sferrare l'attacco o di ritirarsi, se schierare le truppe e se punire anche con la morte chi si sottrae al combattimento; ma la sua vera e propria attività di combattente varia da caso a caso.

4.7. Funzioni giudiziarie del re.

Nel mondo omerico, l'attività giudiziaria fa parte a tal punto della vita quotidiana da servire da parametro temporale: quando Odisseo riesce finalmente a sfuggire a Cariddi, era, come ci dice il poeta,

> l'ora che per la cena dalla piazza si toglie
> chi dirime le molte liti dei contendenti[94].

In un passo dell'*Iliade* la fuga dei Troiani è paragonata ai fiumi d'acqua che Zeus rovescia dal cielo quando è adirato con gli uomini che «nell'agora con prepotenza contorte sentenze sentenziano»[95].

L'esercizio della giustizia è privilegio di un ristretto gruppo di aristocratici che tende a confondersi con quello degli anziani, dei consiglieri, dei βασιλῆες. Tale esercizio è in relazione al diritto di impugnare lo scettro: Achille presta giuramento sullo scettro col quale «i figli degli Achei ... fanno giustizia ... e le leggi (θέμιστες) in nome di Zeus mantengono salde»[96]. Giudicare è contrassegno di status sociale e politico, cosicché il termine δικασπόλος può essere utilizzato in contesti estranei all'attività giudiziaria: quando Anticlea rassicura Odisseo sulla sorte di Telemaco, gli dice che partecipa ai «banchetti comuni come conviene a chi la giustizia amministra (ἃς ἐπέοικε δικασπόλον ἀλεγύνειν)»[97].

Persone diverse dal re potevano essere scelte in qualità di arbitro; altri potevano forse giudicare le cause di estrema gravità, sentito il parere degli anziani[98]. In ogni caso, il re era in posizione privilegiata per dirimere le dispute, a motivo del prestigio personale e soprattutto del suo potere. La sentenza emessa dal re ha maggiori probabilità di essere rispettata e applicata.

[93] «μέτα πρώτοισι» (*ibid.*, 12.321).
[94] *Odissea*, 12.439-40.
[95] *Iliade*, 16.386-87.
[96] *Ibid.*, 1.237-39.
[97] «δαῖτας ἐΐσας ... ἃς ἐπέοικε δικασπόλον ἄνδρ' ἀλεγύνειν» (*Odissea*, 11.186).
[98] Sulla scena del processo sullo scudo di Achille cfr. sopra, p. 266.

Quando Glauco tesse l'elogio funebre di Sarpedone, lo loda per aver protetto la Licia con le sue sentenze e la sua forza[99]. Con i suoi giusti giudizi, il re omerico ha il dovere di mantenere la pace civile e la giustizia in seno al suo popolo. Per raggiungere tale scopo, è probabile che non si limiti a dirimere le contese che gli vengono sottoposte, ma che intervenga talvolta per imporre una norma. La funzione giudiziaria del re omerico va ben al di là di quella di puro e semplice arbitro.

5. *Scambi e prestigio*[100].

Gli scambi descritti con maggiore dovizia di particolari nei poemi omerici sono quelli ritualizzati in seno all'aristocrazia; in particolare i doni legati all'ospitalità e quelli fatti in occasione di un matrimonio.

Tutti debbono dare ospitalità a chiunque la chieda. Il porcaro Eumeo mostra di rispettare questa regola accogliendo Odisseo travestito da mendicante. Zeus Xenios vigila a che si onori l'ospitalità, e le ripetute violazioni di questo principio fondamentale da parte dei pretendenti li espongono al castigo divino.

La grande ospitalità aristocratica non comporta unicamente l'offerta di un pasto, di un giaciglio e di un vestito, ma anche, e soprattutto, splendidi doni al momento del commiato. Menelao dona a Telemaco una coppa splendida, tre cavalli e un cocchio, e poiché Telemaco si vede costretto a rifiutare il dono dei cavalli, al cui allevamento il territorio di Itaca non si presta, Menelao li sostituisce prontamente con un «cratere sbalzato» d'argento dagli orli ricoperti d'oro, opera di Efesto, ricevuto a sua volta in dono dal re di Sidone Fedimo[101]. Odisseo riceve a piú riprese, dai Feaci, una grande quantità di doni, tra i quali un manto, una tunica, un calice d'oro, dei talenti ugualmente d'oro e, al momento del vero e proprio commiato, un grande tripode e un lebete da ciascuno dei re feaci[102]. Questi doni creano un obbligo, per cui chi li ri-

[99] «ὅς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ» (*Iliade*, 16.542).

[100] Lo studio recente piú approfondito sulla questione è E. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy 1994, ispirato sia al fondamentale M. MAUSS, *Essai sur le don*, in «Année sociologique», serie 2, I (1923-24) [trad. it. in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 155-292], sia alle ricerche in proposito di M. I. Finley. Tra gli altri lavori recenti segnaliamo: A. MAFFI, *Rilevanza delle regole di scambio omeriche per la storia e la metodologia del diritto*, in *Symposion d'histoire du droit*, Athinai 1978, II, pp. 33-68; W. DONLAN, *Reciprocities in Homer*, in «The classical World», LXXV (1982), pp. 137-75; G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987.

[101] *Odissea*, 4.589-619.

[102] *Ibid.*, 8.403-32, 13.13.

ceve dovrà contraccambiare l'ospitalità con altrettanta magnificenza e doni di pari valore. Il dono legato all'ospitalità non va considerato, almeno in linea generale, un investimento a fondo perduto; costituisce infatti la prima parte di una transazione che in genere comporta un contraccambio. Quando Odisseo si presenta al padre Laerte, si fa passare per uno straniero che ha offerto ospitalità a Odisseo colmandolo di doni, e Laerte gli risponde:

> Inutili doni facesti, donando le molte cose che dici:
> se vivo, però, lo trovavi tra il popolo d'Itaca,
> resi bei doni e cara accoglienza t'avrebbe
> fatto partire...[103]

È la situazione in cui versa Itaca, con l'occupazione del palazzo reale da parte dei pretendenti, a far ritenere improbabile a Laerte che Telemaco possa saldare il debito di ospitalità contratto da suo padre. In generale, però, il debito di ospitalità in seno all'aristocrazia è un vincolo di tipo ereditario. Quando Atena arriva a Itaca per consigliare Telemaco, si presenta come Mente, re dei Tafi, e ospite ereditario della famiglia degli Archesiadi[104]. Se ospiti ereditari si incontrano sul campo di battaglia in parti contrapposte, evitano di battersi fra loro e rinnovano il vincolo di ospitalità con scambi di doni; il licio Glauco e l'argivo Diomede si scambiano per questo motivo le armi[105].

I vincoli ritualizzati di ospitalità creano, in seno all'aristocrazia, reti di relazioni e di scambi che oltrepassano le frontiere delle comunità politiche. Il che non significa che l'ospitalità sia una questione esclusivamente privata. Infatti, se fosse tale, Alcinoo non potrebbe chiedere ai dodici re che lo attorniano di contribuire ai doni destinati a Odisseo; d'altra parte, l'ospitalità di cui gode quest'ultimo lo obbliga nei confronti di tutta la comunità feace.

Le alleanze matrimoniali, ancor piú dell'ospitalità, istituiscono vincoli molto stretti tra le grandi famiglie aristocratiche[106]. Sposare una bel-

[103] *Ibid.*, 24.283-86.

[104] *Ibid.*, 1.187-89.

[105] *Iliade*, 6.215-36. Scambio ineguale, però: Glauco, che è stato privato del senno da Zeus, scambia infatti armi d'oro, del valore di cento buoi, con armi bronzee del valore di nove buoi. Sull'interpretazione di questo passo cfr. M. MAFTEI, *Antike Diskussionen über die Episode von Glaucos und Diomedes im VI. Buch der «Ilias»*, Meisenheim am Glan 1976.

[106] Sul matrimonio in Omero si aggiunga, alla bibliografia citata alla nota 100: M. I. FINLEY, *Marriage, Sale and Gift in the Homeric World*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», serie 3, II (1955), pp. 167-94; I. MORRIS, *The Use and Abuse of Homer*, in «Classical Antiquity», V (1986), pp. 105-16.

la donna d'alto lignaggio è una prospettiva particolarmente gradita all'eroe omerico, e dà luogo a un'accesa competizione. Allo scopo di ottenere la ragazza dal padre, i pretendenti possono fare numerosi regali (δῶρα), ma debbono soprattutto offrire gli ἔδνα, che costituiscono la contropartita della ragazza, il «prezzo della sposa», come suol dirsi. Una volta che il padre ha scelto tra i pretendenti, il futuro marito versa gli ἔδνα – in genere buoi e montoni in gran numero – prima di ricevere la sposa. In occasione del matrimonio, il padre che ci tenga a sottolineare il proprio rango dona inoltre alla figlia preziosi, parure di gioielli e altri oggetti (i μείλια, letteralmente «dolcezze») che testimoniano l'alleanza stipulata. Può pure succedere che un padre prometta la figlia senza pretendere ἔδνα, ma in questo caso si aspetta dal genero un altro tipo di contropartita. Cosí, Agamennone, nel IX canto dell'*Iliade*, propone ad Achille di scegliersi una sposa tra le sue figlie, a condizione però che ritorni a combattere.

Matrimonio e potere possono essere correlati: i pretendenti ambiscono a sposare Penelope anche perché ritengono che colui che prenderà il posto di Odisseo nel letto della regina avrà maggiori possibilità di rivendicare la regalità.

Ad altri tipi di scambio, meno prestigiosi, i poemi omerici accennano piú di sfuggita. Il vino che gli Achei bevono durante l'assedio di Troia è fornito dal re di Lemno, il Giasonide Euneo; ma, se gli Atridi ricevono in dono mille misure di vino, gli altri Achei si procurano il vino mediante una specie di baratto:

> chi col bronzo e chi con acciaio lucente,
> chi con pelli e chi con vacche vive,
> e chi con schiavi...[107]

Simili scambi «commerciali» sono spesso preceduti da aspre discussioni: per rapire il giovane Eumeo, i mercanti fenici approfittano del momento in cui la madre, regina dell'isola di Sira, e le sue ancelle sono intente a soppesare e ad ammirare una preziosa collana, e a discuterne il prezzo[108]. Chi esercita il commercio per mestiere è in genere considerato con un certo disprezzo: il giovane feace Eurialo insulta Odisseo ipotizzando che sia un capitano di nave mercantile che «tien memoria del carico e ... sorveglia i guadagni», e concludendo che non ha nulla dell'atleta[109]. Non sembra invece vergognoso per nessuno praticare occa-

[107] *Iliade*, 7.473-75.
[108] «ὦνον ὑπισχόμεναι» (*Odissea*, 15.463).
[109] *Ibid.*, 8.158-64.

sionalmente il commercio[110]; in ogni caso non lo è né per il re di Lemno né per il re dei Tafi, Mente, che fa vela per Temese, dove scambierà il carico di ferro con uno di bronzo[111].

Nei poemi omerici figurano anche modalità di acquisizione che non rientrano nella categoria degli scambi. Alcune sono prestigiose: le vittorie atletiche e i relativi premi (ἆθλα); la guerra e i numerosi guadagni che consente – dalle armi sottratte al nemico vinto sul campo di battaglia, al riscatto per la liberazione di un prigioniero o la restituzione di una salma, dalla parte privilegiata del bottino a quella che spetta comunque per sorteggio –; le azioni personali di saccheggio, che non suscitano riprovazione almeno sinché non scatenano rappresaglie contro la comunità. Altre modalità di acquisizione sono meno gloriose, senza essere considerate per ciò stesso disonorevoli, e comprendono per esempio varie forme di angherie e pressioni nei confronti della popolazione per ottenere «doni».

I beni preziosi (κειμήλια) che riempiono il tesoro (θάλαμος) delle dimore piú sontuose – capi di abbigliamento, armi, coppe, crateri, lebeti e tripodi – debbono il loro valore alla qualità dei tessuti e dei metalli, alla raffinatezza dell'esecuzione, ma anche alla loro «storia», ossia ai proprietari precedenti e alle grandi occasioni nelle quali sono passati di mano. Questa «genealogia» degli oggetti di prestigio risale raramente alla loro fabbricazione[112]. Il peplo che Elena dona a Telemaco è stato tessuto personalmente dalla regina[113]. Le armi di Achille, lo scettro di Agamennone e il cratere di Fedimo sono opera di Efesto; i nomi dei fabbri di natura umana non vengono invece citati. Può essere interessante, in proposito, riconsiderare i doni di ospitalità dei Feaci a Odisseo. Quando Alcinoo chiede a ciascuno dei dodici re di far dono di un grande tripode e di un lebete a Odisseo, aggiunge:

> poi, raccogliendo fra il popolo,
> noi ne avremo rivalsa[114].

[110] Il commercio arcaico è stato oggetto in anni recenti di un vivace dibattito; cfr. in proposito: A. MELE, *Il commercio greco arcaico: prexis ed emporie*, Napoli 1979; B. BRAVO, *Commerce et noblesse en Grèce archaïque. A propos d'un livre d'A. Mele*, in «Dialogues d'histoire ancienne», X (1984), pp. 99-160; A. MELE, *Pirateria, commercio e aristocrazia: replica a B. Bravo*, ivi, XII (1986), pp. 67-110.

[111] *Odissea*, 1.184.

[112] Sul «valore mitico» degli oggetti di prestigio cfr., in particolare, L. GERNET, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, in ID., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 93-138 [trad. it. Milano 1983]; SCHEID-TISSINIER, *Les usages* cit., pp. 54-61.

[113] *Odissea*, 15.105.

[114] *Ibid.*, 13.14-15.

Evidentemente i βασιλῆες in questione non potevano ottenere direttamente dal popolo né tripodi né lebeti, ma soltanto capi di bestiame, e forse prodotti agricoli, coi quali procurarsi nuovi quantitativi di metallo da dare in lavorazione ai fabbri. Ogni scambio prestigioso descritto con dovizia di particolari implica altre operazioni piú umili, cui si accenna solo di sfuggita, quando non siano del tutto sottaciute.

I poemi omerici danno notevole risalto sia ai doni tra uguali sia ai privilegi accordati dal popolo al βασιλεύς e ai βασιλῆες. Tacciono invece sulle grandi distribuzioni a beneficio dei sottoposti. Certo, la sordida avarizia che Odisseo rimprovera ad Antinoo non s'addice a un re[115]. Il βασιλεύς dev'essere d'esempio nel fare l'elemosina dovuta al mendicante protetto da Zeus. E il padrone di casa avveduto sa ricompensare i propri servitori fedeli[116]. Ciò nondimeno un re riceve piú di quanto dia, ed è del resto in questo modo che assicura la prosperità della propria casa[117]. *Mai* un re o un aristocratico fa dono di oggetti preziosi del suo tesoro a un individuo che non sia del suo rango: li riserva ai suoi pari, per donarli nelle grandi occasioni. I re omerici, piú preoccupati di accumulare ricchezze che di distribuirle, sono molto diversi dai *big men* melanesiani, la cui autorità si fonda sulla generosità (un'autorità molto fragile, dato che i *big men* perdono la propria influenza non appena s'impoveriscono)[118]. La generosità non è una virtú omerica.

6. *L'ideologia della regalità.*

Le due qualità fondamentali del mondo omerico, quelle che garantiscono maggior prestigio a un re o a un eroe di vaglia, sono il coraggio in combattimento e la saggezza in consiglio.

Agamennone, il «piú re» dei re achei, non è né il piú coraggioso né il piú intelligente, e c'è un notevole divario tra il rango del re e le sue qualità. Agamennone manca drammaticamente di forza morale. Non appena la guerra sembra volgere al peggio, egli propone di abbandonare Troia e di riprendere il mare[119]: a Diomede nella prima occasione, a Odisseo nella seconda, spetta il compito di opporsi a questi propositi cata-

[115] *Ibid.*, 17.455.
[116] *Ibid.*, 14.61-67.
[117] *Ibid.*, 1.392-93.
[118] Sui *big men* conviene fare diretto riferimento a M. P. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Chicago 1972 [trad. it. Milano 1980], piú che ai grecisti che ne hanno utilizzato i lavori.
[119] *Iliade*, 9.26-28, 14.65-81.

strofici. La prima di queste crisi di scoraggiamento regale ha luogo nell'assemblea, e gli Achei presenti preferiscono applaudire le parole coraggiose di Diomede[120]. L'ironia del poeta ha fatto in modo che i propositi disfattisti di Agamennone siano presi sul serio proprio quando sono un infingimento. Nel II canto dell'*Iliade*, il re vuole «mettere alla prova l'esercito», e propone di imbarcarsi immediatamente nell'intento di suscitare una vigorosa reazione a favore della ripresa delle ostilità. Ma l'Atride non ha saputo valutare sino in fondo lo stato d'animo in cui versano i combattenti; a tal punto stanchi e scoraggiati da aver perduto qualsiasi sentimento di vergogna. Cosí il suo «sottile disegno» provoca uno sbandamento generale, e senza l'intervento di Atena, che ingiunge a Odisseo di riportare gli Achei in assemblea, la guerra di Troia si sarebbe conclusa qui.

Le manchevolezze del capo supremo dell'esercito troiano, Ettore, non sono altrettanto macroscopiche di quelle di Agamennone. Egli è il migliore guerriero troiano e unifica nella propria persona la superiorità di Agamennone e quella di Achille. Inoltre non è affetto dalla stessa insaziabile cupidigia del re di Micene e non commette ingiustizia nei confronti di eroi di vaglia. Al pari di Agamennone, tuttavia, difetta di perspicacia, cosa chiaramente sottolineata dal poeta nel paragone tra Ettore e Polidamante. Quest'ultimo è l'ἑταῖρος di Ettore, nato nella medesima notte, «ma uno con le parole, l'altro con l'asta eccelleva»[121]. Il confronto decisivo tra i due ha luogo nel XVIII canto: dopo l'uccisione di Patroclo e il prevedibile ritorno in campo di Achille, Polidamante consiglia di far ripiegare l'esercito al riparo dei bastioni della città, ma Ettore respinge sdegnosamente il consiglio e, rifiutandosi di riconoscere la superiorità di Achille, si dichiara pronto ad affrontarlo in campo aperto. I Troiani acclamano Ettore, cosa che il poeta interpreta come prova del fatto che Atena ha loro sottratto il senno:

> Tutti approvarono Ettore che mal consigliava,
> nessuno Polidamante che aveva esposto un buon piano[122].

E molti Troiani andranno incontro alla morte nei canti XX e XXI perché il loro capo supremo ha mancato di μῆτις (saggezza, prudenza). Nel XXII canto lo stesso Ettore riconoscerà il grave errore commesso, ma continuerà ciò nondimeno a rifiutarsi di riparare dentro le mura cittadine, come adesso lo supplicano il padre e la madre, per evitare i rim-

[120] *Ibid.*, 9.50.
[121] *Ibid.*, 18.252.
[122] *Ibid.*, 18.312-13.

brotti di Polidamante e la vergogna davanti a Troiani e Troiane per aver causata la rovina del suo popolo con la sua follia[123].

Quando Agamennone, in seguito alla disfatta subita dall'esercito acheo, propone di riprendere il mare per far ritorno in patria, Diomede lo apostrofa con le seguenti parole:

> Metà dei doni ti fece il figlio di Crono pensiero complesso;
> per lo scettro ti diede che fossi onorato su tutti,
> ma non ti diede valore (ἀλκή), ch'è la forza piú grande[124].

In questo modo, Diomede presenta le manchevolezze di Agamennone come una specie di contropartita voluta dagli dèi della sua regalità, senza però fare di questa lesina degli dèi nei confronti dei re una legge di tipo generale: tanto che, al contrario, insinua che Zeus si sia mostrato particolarmente avaro nei confronti di Agamennone. Polidamante, invece, va oltre. Nell'intento di far prevalere il proprio punto di vista su quello di Ettore, egli ipotizza infatti una suddivisione, tanto generalizzata quanto necessaria, dei doni divini:

> perché il dio ti diede singolarmente la forza guerriera,
> per questo anche in consiglio ne vuoi saper piú degli altri.
> Eppure non potrai tutto aver preso tu solo.
> A uno infatti il dio dà la forza guerriera,
> a un altro la danza, a un altro il canto e la cetra,
> a un altro Zeus vasta voce ispira in cuore consiglio
> eletto, e da questo molti uomini colgono frutto,
> molti ne può salvare...[125]

[123] *Ibid.*, 22.99-107.

[124] *Ibid.*, 9.37-39.

[125] *Ibid.*, 13.727-34. Il tema della suddivisione dei doni divini compare sotto diverse forme nell'*Iliade*. Rimpiangendo di non avere piú la forza di un tempo, Nestore afferma che «gli dèi non danno mai tutte insieme le cose ai mortali» (4.320). Nel XIX canto Odisseo, che vuole persuadere Achille ad attendere che i combattenti si siano rifocillati prima di impegnare battaglia, gli rivolge le seguenti parole: «tu sei piú forte di me e potente non poco | con l'asta, ma io per senno (νοήματι) forse t'avanzo | assai [...]» (217-19). Nel XXIII canto Epeo si vanta di essere il migliore nel pugilato, riconosce di non primeggiare in guerra, e conclude dicendo che è impossibile essere esperti in tutto (669-71). Nel XXIV canto, accogliendo Priamo venuto a riprendersi le spoglie mortali di Ettore, Achille sviluppa la celebre immagine dei due vasi: «Due vasi son piantati sulla soglia di Zeus, | dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni. | A chi mescolando ne dia Zeus che getta le folgori, | incontra a volte un male e altre volte un bene» (527-30). Come esempio di questa mescolanza Achille cita le vite di Peleo e di Priamo. Il passo piú interessante per questa nostra indagine si trova nel I canto, in chiusura al racconto della disputa tra Agamennone e Achille. Si chiede Agamennone: «Se l'hanno fatto guerriero gli dèi che vivono sempre, | gli hanno ordinato per questo di vomitare ingiurie?» (290-91). Quest'ultima formula è piuttosto vaga, ma poiché l'Atride ha appena rimproverato ad Achille di voler «comandare su tutti, signoreggiare su tutti, dare a tutti degli ordini», si può capire facilmente ciò che vuol dire: gli dèi hanno dato ad Achille una grande capacità di combattere ma non la regalità.

Se si tiene presente la duplice tematica, spesso sviluppata nell'*Iliade*, degli errori e delle manchevolezze del re da un lato e, dall'altro, della suddivisione dei beni divini, si può individuare una vera e propria teologia dell'imperfezione regale: poiché ha ricevuto l'onore dello scettro, il re è necessariamente privato di alcune qualità essenziali. L'ideologia della regalità che trova espressione nell'*Iliade*, in quanto sottolinea le manchevolezze del re e ne attribuisce la responsabilità alla volontà divina, è agli antipodi delle concezioni orientali o ellenistiche che fanno del re «lo specchio di tutte le virtú».

Per quanto imperfetti, re e capi militari dell'*Iliade* non vedono rifiutata la loro autorità. Il potere regale di Agamennone viene ripetutamente contestato, ma mai negato del tutto. Nel poema vi sono ripetute affermazioni e giustificazioni dell'autorità suprema di Agamennone: non solamente da parte del diretto interessato, cosa in effetti quasi scontata, ma anche da parte degli Achei piú saggi, quali Nestore e Odisseo[126]. La giustificazione che quest'ultimo offre dell'autorità monarchica di Agamennone è particolarmente interessante. Tentando di arginare il panico che s'è impadronito dell'esercito acheo, Odisseo apostrofa gli uomini del popolo in questi termini:

> Certo che qui non potremo regnare tutti noi Achei!
> No, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo,
> uno il re[127], cui diede il figlio di Crono pensiero complesso,
> e scettro e leggi...

Odisseo ricorre in successione a due argomentazioni. Insiste sulla necessità di un comando militare unico (etimologicamente κοίρανος significa «il capo dell'esercito»), argomentazione di tipo realistico, che ha però valore solo nei confronti della monarchia in generale, e non può servire da giustificazione del diritto di Agamennone al comando supremo. Il secondo argomento invocato da Odisseo a giustificazione dei diritti di Agamennone è quello della sua investitura divina: Agamennone detiene il potere su tutti gli Achei (μέγα κρατέει, πάντων κρατέει) per grazia di Zeus.

La τιμή del re è di natura diversa da quella degli altri eroi. Non consiste nel riconoscimento sociale di qualità superiori, né dipende dal suo operato, in quanto proviene direttamente da Zeus[128]. Il rispetto del re

[126] *Ibid.*, 1.174-75, 1.185-87 e 9.160; 1.277-81 e 9.69; 2.203-6.

[127] «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, | εἷς βασιλεύς» (*ibid.*, 2.204-5).

[128] Riportiamo due passi inequivocabili in proposito. Nestore chiede ad Achille di non «... contendere col re | faccia a faccia, perché non ebbe in sorte onore comune | un re scettrato, a cui Zeus diede la gloria» («ἐπεὶ οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς | σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν»:

(αἰδώς) si impone indipendentemente dalle sue manchevolezze. Dal canto suo, il re deve esercitare l'autorità con moderazione. Deve prestare ascolto ai consigli degli anziani, tra i quali si trovano individui piú saggi di lui, deve fare attenzione a non oltraggiare i guerrieri piú valorosi.

In tema di ideologia della regalità, il quadro tratteggiato nell'*Odissea* è diverso da quello dell'*Iliade*. I re che vi figurano non sono affatto caratterizzati da quel misto di luci e ombre che delinea gli imperfetti re dell'*Iliade*: si tratta infatti o di re cattivi – nel senso peggiore del termine, ossia di re che maltrattano i loro λαοί[129] – oppure di re dotati di tutte le virtú. Odisseo, ai vecchi tempi, prima della guerra di Troia, era uno di questi re perfetti, «benigno, amabile, mite»[130], che governava come un buon padre, «nessuno mai d'ingiustizia colpendo, né a parole né a fatti tra il popolo», tanto che Penelope e Atena s'indignano del fatto che il popolo di Itaca non mostri alcuna riconoscenza a Odisseo per tutto il bene che ha fatto in passato[131].

La vittoria finale di Odisseo indica in maniera inequivocabile l'appoggio divino di cui gode il γένος di Archesio, ma è anche, e soprattutto, il trionfo di un individuo eccezionale. Odisseo prevale su tutti gli avversari sotto ogni punto di vista: per coraggio, prestanza atletica, resistenza e intelligenza.

Nell'*Odissea*, la gara con l'arco ha funzione di prova di abilitazione alla regalità: Odisseo dimostra in maniera inequivocabile di essere l'unico a possedere la forza necessaria per essere re. Come in numerosi miti della sovranità, la vittoria nella competizione è seguita dall'eliminazione fisica degli avversari sconfitti, e la ricompensa dell'eroe è nello

ibid., 1.278-79). Odisseo conclude cosí le «parole serene» che rivolge a «ogni re e grande eroe» precipitatosi verso le navi: «grande è l'ira dei re allevati da Zeus, | il loro onore è da Zeus, il saggio Zeus li ama» («θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων, | τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίετα Ζεύς»: *ibid.*, 2.196-97).

[129] Nell'*Odissea*, l'esempio piú lampante di re crudele e dannoso è l'abominevole Echeto, «massacratore di tutti i mortali», presso il quale i pretendenti minacciano di spedire Iro (18.85, 18.116) e Odisseo (21.308). L'ingiustizia viene tuttavia presentata come una cattiva abitudine della maggior parte dei re (4.691).

[130] «πρόφρων ἀγανός καὶ ἤπιος» (*ibid.*, 2.230). Sull'importanza della mitezza nel mondo omerico cfr. J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, pp. 19-22. La presentazione della mitezza come qualità regale è una novità dell'*Odissea*: l'aggettivo ἤπιος è associato per ben cinque volte alla regalità (2.47, 2.230, 2.234, 5.8, 5.12).

[131] Cfr. *ibid.*, 4.687-95, 5.7-12. Si può tuttavia notare che, in queste rievocazioni nostalgiche, Odisseo avrebbe garantito la felicità del suo popolo unicamente con la giustizia del suo governo. Un altro passo sembra attribuire alla giustizia del re la virtú di garantire la fecondità del suolo. Il falso mendicante paragona Penelope a un «re perfetto (βασιλῆος ἀμύμονος), che, pio verso i numi, | su numeroso popolo e fiero tenendo lo scettro | alla giustizia è fedele: porta la terra nera | grano e orzo, piegano gli alberi al peso dei frutti, | figliano senza sosta le greggi, il mare offre pesci, | per il suo buon governo: prospera il popolo sotto di lui (ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ)» (*ibid.*, 19.109-14).

stesso tempo la regalità e il matrimonio con la principessa o la regina. Il poeta dell'*Odissea* giustifica la restaurazione della regalità di Odisseo col ricorso a temi tradizionali della regalità facilmente reperibili in numerose tradizioni ma molto rari nell'*Iliade*[132]. A differenza di Agamennone, Odisseo non ha solamente beneficiato di una τιμή ereditaria, ma ha dovuto anche dimostrare di *meritarla*. La regalità di Odisseo si fonda allo stesso tempo sulla legittimità dinastica e sul valore personale.

La regalità di Odisseo è doppiamente carismatica in quanto presenta qualità eccezionali e gode di una protezione divina particolare, assai diversa da quella di cui godono i re nell'*Iliade*. Odisseo ha una duplice investitura divina: in quanto βασιλεύς e in quanto beneficia del costante aiuto di Atena. Atena veglia su Odisseo come un δαίμων tutelare perché prova simpatia nei confronti di questo eroe πολύμητις. L'accordo che regna tra l'eroe e la dea è tale che concepiscono nello stesso tempo gli stessi piani, e Atena non interviene tanto per dire a Odisseo ciò che deve fare, quanto per aiutarlo a realizzare i suoi piani.

Al pari dell'*Iliade*, l'*Odissea* si conclude con una nota di pacificazione, ma è opportuno sottolineare una differenza di fondo: nell'*Iliade* gli dèi intervengono a imporre compromessi, nell'*Odissea* a consacrare il trionfo totale di un individuo regale. Sotto certi aspetti, l'ideologia dell'*Odissea* annuncia l'ideologia della tirannide.

7. *Conclusione.*

Alla fine di questa analisi interna dei dati omerici vorrei ribadire tre osservazioni.

1. La descrizione delle strutture sociali e politiche e del loro funzionamento è assolutamente coerente nell'intera *Iliade* come nell'intera *Odissea*. Tale coerenza non è però sufficiente a provare il valore storico della testimonianza omerica: in quanto potrebbe derivare da una scelta personale del poeta, o da una serie di convenzioni sull'universo eroico comuni a tutti gli aedi. Dopo tutto, i poemi omerici descrivono sempre lo stesso tipo di sepoltura a incinerazione, mentre l'archeologia attesta in ogni periodo la coesistenza di numerose e disparate modalità di sepoltura.

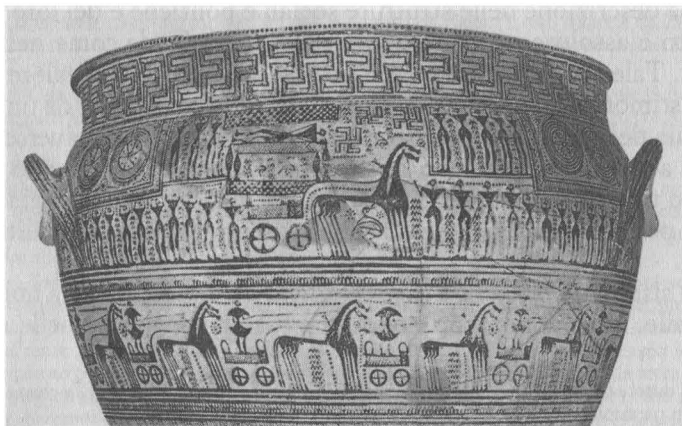
2. Il sistema sociale e politico descritto da Omero non ha nulla d'inverosimile. Non vi si reperiscono stranezze analoghe a quelle rilevate

[132] Su queste tematiche cfr. soprattutto M. DELCOURT, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège 1944, in particolare pp. 104-89.

nelle modalità di combattimento[133]. A leggere Omero si ha l'impressione che, in qualche epoca della storia greca, le decisioni politiche siano state effettivamente prese cosí come le descrive. Ma si potrebbe obiettare che questa impressione di realtà non è altro che un'illusione, in grado, al massimo, di testimoniare la genialità del poeta: per costruire un quadro di supporto alle grandi imprese dei re ed eroi dell'epopea, Omero avrebbe immaginato un sistema politico amalgamando vaghi ricordi delle monarchie micenee, elementi tratti dalle città arcaiche e altri inventati di sana pianta.

Alcuni aspetti dell'organizzazione sociale e politica sono cosí strettamente legati alla struttura narrativa dei racconti epici tramandati dalla tradizione che il poeta è costretto a conservarli: è il caso, per esempio, della presenza dei carri sul campo di battaglia o dell'esistenza di re. È chiaro che le epopee omeriche avrebbero evocato Priamo, Agamennone o Odisseo anche nel caso in cui, all'epoca della loro composizione, la regalità fosse del tutto scomparsa, e che, di conseguenza, la testimonianza omerica, isolatamente presa, non costituisce una prova dell'esi-

[133] Cfr. per esempio P. A. L. GREENHALG, *Early Greek Warfare*, Cambridge 1973, pp. 7-18, 157-72, dove si sostiene che il poeta attribuisce talvolta ai carri manovre caratteristiche della cavalleria montata.

Figura 6.
Anfora geometrica dal Dipylon di Atene, con scena di ἐκφορά.

stenza di re nella Grecia dell'alto arcaismo. Anche nell'ambito di tale ipotesi, tuttavia, la presentazione di questi re eroici potrebbe essere stata fortemente influenzata dalla realtà e dalle concezioni vigenti al tempo del poeta. I poeti tragici dell'Atene del v secolo continuano a mettere in scena le dinastie mitiche, ma questi re mitici sono presentati sia come tiranni (Edipo e Creonte, per esempio), sia come magistrati e oratori democratici (i re ateniesi quali Egeo e Teseo, soprattutto).

3. Gli elementi di risposta piú attendibili alla questione controversa della storicità del mondo omerico possono derivare, quando questo sia possibile, dal confronto puntuale fra strutture sociali e politiche configurate nelle epopee, da una parte, e testimonianze esterne, dall'altra.

Esistono tratti comuni alla società omerica e a tutte le società greche sino all'epoca classica e oltre: l'organizzazione dell'οἶκος, l'importanza attribuita all'ospitalità o il rituale dei sacrifici, per esempio. Queste grandi costanti della cultura greca non ci forniscono alcuna indicazione sulla data di composizione dei poemi, né sul loro preciso modello storico. È inoltre possibile che i poemi omerici abbiano contribuito a perpetuare certi usi da essi celebrati.

Alcuni costumi contrappongono nettamente il mondo omerico alla società greca classica: in particolare gli usi matrimoniali (ἕδνα in un caso, dote nell'altro). La scarsità delle indicazioni di cui disponiamo sui matrimoni dell'epoca arcaica ci impedisce di avanzare un'interpretazione storica di questa discrepanza: ignoriamo infatti in quale data e per quali ragioni si sia sviluppato in Grecia l'uso della dote (προίξ).

Non sembra possibile definire le comunità omeriche come *città* (sebbene il termine πόλις venga in effetti utilizzato per alcune di esse), perché non sono dotate di costituzione, né esistono leggi stabilite dalla comunità e, piú in generale, perché non si può ancora parlare di vere e proprie decisioni collettive (non si vota ed è il re a decidere). Ciò nondimeno, i punti in comune tra mondo omerico e città greche arcaiche, e anche classiche, sono numerosi. Il lessico politico è in gran parte lo stesso, come mostrano in particolare termini quali: δᾶμος, λαοί, ἀγορά, γέροντες, βουλή, βασιλῆες, βασιλεύς, γέρας, τέμενος. È inoltre evidente che due istituzioni fondamentali delle città greche, l'assemblea e il consiglio, assolvono già una funzione importante in seno alle comunità omeriche. Si ripete d'altra parte spesso che la regalità era ormai scomparsa nella Grecia dell'viii secolo, ossia all'epoca in cui si presume sia avvenuta la monumentale composizione dei poemi omerici; e qualcuno ha persino preteso che i Greci dell'epoca geometrica non abbiano mai conosciuto la regalità (se non altro nelle aree in cui si svilupparono le *po-*

leis)[134]. Ma questa teoria non resiste a un esame puntuale. L'analisi particolareggiata delle tradizioni e delle sopravvivenze regali mostra, al contrario, che la regalità ereditaria era ancora molto diffusa alla fine dell'VIII secolo, nel Peloponneso come in Tessaglia, in Ionia ed Eolide come a Tera[135].

Poiché nelle comunità greche dell'alto arcaismo vi sono assemblee, consigli e re ereditari dotati di numerosi privilegi, e poiché l'uso del voto sembra essere il risultato di innovazioni successive avvenute nel corso dell'epoca arcaica, potrebbe non essere inverosimile l'ipotesi che il funzionamento politico descritto nei poemi omerici si ispiri in misura notevole alle realtà politiche contemporanee alla loro redazione, ma che nello stesso tempo il poeta eviti di menzionare le innovazioni piú recenti. In altri termini, la descrizione omerica è leggermente arcaizzante, ma solo molto leggermente. Se si concorda nel far risalire la composizione monumentale dei poemi all'VIII secolo, allora si può dire che la situazione descritta da Omero corrisponde a quella di una parte del mondo greco (e in particolare della Ionia) alla fine del IX secolo o all'inizio dell'VIII[136].

È ragionevole ritenere che il «mondo di Odisseo» corrisponda, nelle sue grandi linee, ad alcune società greche dell'alto arcaismo.

[134] Tesi sostenuta da R. DREWS, *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, Yale 1983.

[135] Cfr., per una illustrazione particolareggiata, CARLIER, *La Royauté* cit., pp. 372-502.

[136] Sulla nozione di «composizione monumentale» e sulla sua probabile data cfr., in particolare, G. S. KIRK, *The Songs of Homer*, Cambridge 1962, pp. 271-335.

Nascita e organizzazione delle città

CARMINE AMPOLO

Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca

1. *Verso una definizione.*

I Greci dell'età arcaica sapevano di vivere in un mondo con molte città e nell'immaginario – se non nella realtà – ciò è chiaro già dai poemi omerici: Ulisse è l'eroe che aveva visto «le città (ἄστεα) di molti uomini», Creta è l'isola dalle cento o dalle novanta città (ἑκατόμπολις, ἐννήκοντα πόληες)[1]. Naturalmente, dato che città nel senso fisico, urbanistico, del termine erano presenti da secoli nell'area egea, e sin da millenni nel Mediterraneo orientale, il problema prioritario è quello di vedere quali tipi di stati cittadini, di *poleis*, fossero presenti in età arcaica e classica, quale fosse la loro natura – ammesso che sia individuabile con certezza –, quali fossero i loro rapporti con altri tipi di insediamenti e di comunità. Insomma qui ci occupiamo di quella che frequentemente i nostri contemporanei chiamano la città-stato dei Greci, anche quando ne parliamo genericamente, usando termini come città o *polis*.

La città greca infatti non era solo un luogo per abitare: era anche un luogo per decidere (come avveniva del resto nelle città italiche, nella stessa Roma repubblicana, e nei comuni dell'Italia medievale). E le decisioni erano prese non da una sola persona con suoi eventuali amici e consiglieri ma da una pluralità di soggetti (tranne naturalmente nel caso delle tirannidi, che però non sempre hanno completamente alterato la vita politica delle comunità): i cittadini, pochi o molti a seconda dei casi, organizzati secondo una serie di ripartizioni istituzionali che, almeno in età storica, avevano una spiccata personalità, partecipavano alla *polis* in forme e in ambiti diversi, come vedremo. La base di ogni analisi sta nel fatto che la *polis* era vista in primo luogo come comunità di cittadini, senza che ciò escluda naturalmente gli altri aspetti, perché comunità e cittadino implicano di fatto un insieme di relazioni (e quindi di fattori fisici, economico-sociali, religiosi ecc.).

Attraversa la storia greca dall'età arcaica fino all'epoca imperiale la

[1] *Odissea*, 1.3, 19.174; *Iliade*, 2.649 (cfr. la discussione in STRABONE, 10.4.15 (479-80 C). Naturalmente nel proemio dell'*Odissea* «città» ha certamente un valore generale, dovendo comprendere anche Troia, le città dei Lestrigoni e dei Feaci.

concezione della città come comunità di uomini associati e non di edifici e luoghi. Un noto *topos* lo mostra limpidamente. Già in Alceo «sono gli uomini il bastione possente della città». E in Erodoto si racconta come prima della battaglia di Salamina il corinzio Adimanto non volesse far piú parlare e votare Temistocle, perché ormai rimasto senza città (ἄπολις), dato che gli Ateniesi avevano abbandonato Atene; e Temistocle «fece capire che essi, gli Ateniesi, avevano una città e un territorio ben piú grandi del loro, finché possedevano 200 navi in pieno assetto». Qui comunque troviamo contrapposte nel dibattito due concezioni diverse: da un lato quella per cui *polis* si identifica con la città e il territorio, dall'altro quella che mette l'accento sugli uomini e il loro potenziale bellico (in questo caso le navi). E Tucidide fa dire con chiarezza a Nicia, rivolto agli Ateniesi rimasti senza flotta in Sicilia, che «gli uomini sono la città, non le mura né le navi vuote d'uomini», un'espressione che sembra alludere implicitamente proprio ad Alceo ed Erodoto. Questo motivo ebbe grande successo e ulteriori sviluppi non solo nel mondo ellenico, ma anche in quello romano. Cosí, ad esempio, in una lettera ad Attico del gennaio del 49 a. C., Cicerone riferisce le opinioni contrapposte di Pompeo e sua a proposito dell'abbandono di Roma; ambedue fan ricorso a *topoi* greci: per Pompeo, «non est ... in parietibus res publica», la repubblica non è fatta di edifici, ma per Cicerone essa è fatta anche di altari e focolari («at in aris et focis»)!

Per restare nel mondo di cultura greca, è molto istruttivo il confronto tra due autori dell'età degli Antonini, Luciano da un lato e Pausania dall'altro, quando il mondo delle città conosceva la massima fioritura, se non diffusione, ma ormai con una sovranità limitata, all'interno dell'impero romano. Luciano, anche per volontà di arcaizzare, fa dire al suo Solone rivolto ad Anacarsi: «La città noi pensiamo che non consista negli edifici, quali mura, templi, arsenali navali, ma che sia come un corpo fermo e immobile per accogliere e rendere sicuri i cittadini; tutta la forza noi la poniamo nei cittadini: sono questi a riempire e a disporre e a portare a compimento e a custodire tutto, come in ciascuno di noi fa l'anima». L'antica concezione è qui esposta compiutamente, e i *topoi* classici sono completati attraverso la distinzione tra città fisica = corpo e cittadini = anima (il ruolo che nel pensiero politico greco e da Isocrate era generalmente attribuito alla πολιτεία, costituzione e corpo civico insieme).

Un significativo passo di Pausania, già finemente utilizzato da Burckhardt e Finley, rivela contemporaneamente un contrasto tra la concezione classica della *polis* come entità politica e quella che si è venuta affermando col tempo, che metteva l'accento sugli edifici (e quindi anche

sullo stile di vita urbano). Descrivendo Panopeo nella Focide, una piccola città decaduta, Pausania si chiede

> se si può chiamare *polis* anche questa che non ha edifici sedi di magistrature né ginnasi, né un teatro né un'*agora* né condotte che portano l'acqua a una fontana, ma i cui abitanti vivono là, sul ciglio di un burrone in abitazioni scavate piú simili a tuguri di montagna. Ma non di meno hanno cippi di confine con i vicini, mandano rappresentanti al consiglio dei Focesi. E dicono che la città ha preso nome dal padre di Epeo...

È interessante vedere come gli abitanti di quel luogo (che del resto aveva un passato piú che rispettabile ed era già ricordato nell'*Iliade*) si facessero forti del fatto di avere un territorio ben delimitato da cippi di confine, un posto negli organismi del κοινόν e un racconto sulle loro origini mitiche: cioè in sostanza, a chi li rimproverava di non avere piú un vero centro urbano e uno stile di vita urbanizzato, ricordavano di possedere un territorio proprio, una posizione politica istituzionalmente riconosciuta e la dignità derivante da una storia delle origini illustre. A Pausania sembrava piú indicativa la mancanza di alcune categorie di edifici o strutture pubbliche che mostrassero lo status di città sia dal punto di vista politico che da quello della vita urbana (si noti tra l'altro che i teatri servivano sia per gli spettacoli che per le assemblee e che l'enfasi sull'esistenza di una fontana con acqua corrente è un elemento già usato da Tucidide per Atene arcaica)[2]. Ed è interessante notare che i Panopei non sembra usassero come argomento a sostegno della loro tesi di essere una vera *polis* l'esistenza di mura, di cui pure Pausania parla valutandone l'estensione[3].

In sostanza nei passi citati si trova la concezione della città come co-

[2] TUCIDIDE, 2.15.5; ALCEO, fr. 112 Lobel-Page/Voigt: «ἄνδρες γὰρ πόλιος πύργος ἀρεύιος (o ἀρήιοι)»; ERODOTO, 8.61.1-2; TUCIDIDE, 7.77.7; CICERONE, *Ad Atticum*, 7.11.3; LUCIANO, *Anacharsis*, 20; PAUSANIA, 10.4.1 (cfr. *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, VII, 305, su Orkistòs). Cfr. O. LONGO, *Ad Alceo 112.10 L.P.: per la storia di un topos*, in «Bollettino italiano di filologia greca», 1974, pp. 211-28; ID., *La polis, le mura, le navi (Tucidide, VII 77,7)*, in «Quaderni di Storia», I (1975), pp. 87-113; C. MOSSÉ, *Armée et cité grecque (à propos de Thucydide VII, 77, 4-5)*, in «Revue des études anciennes», LXV (1963), pp. 290-97; ID., *Sur un passage de l'Archidamos d'Isocrate*, ivi, LV (1953), pp. 29-35; E. LÉVY, *La cité grecque: invention moderne ou réalité antique?*, in C. NICOLET (a cura di), *Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalités*, Genève 1990, pp. 53-67; J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, trad. it. Firenze 1955, I, pp. 95-96; M. I. FINLEY, *La città antica da Fustel de Coulanges a Max Weber e oltre*, in *Economia e società nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari 1984, pp. 3-4; C. AMPOLO, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB e J. EMLEN (a cura di), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, p. 117.

[3] Questo punto potrebbe essere aggiunto a quelli considerati da P. DUCREY, *La muraille est-elle un élément constitutif d'une cité?*, in M. H. HANSEN (a cura di), *Sources for the Ancient Greek City-States. Acts of the Copenhagen Polis Centre*, II, Copenhagen 1995, pp. 245-56, con bibliografia precedente. Si esclude che le mura fossero un elemento costitutivo di una città, soprattutto alla fine dell'età oscura e nell'epoca arcaica, mentre poi diventano insieme ornamento e risposta alle esigenze della guerra e quindi piuttosto «un équipement indispensable» che elemento costitutivo.

munità di uomini, ma è presente a tratti anche quella che chiameremo «fisica», che cioè mette l'accento sugli edifici (almeno su alcuni edifici pubblici), sullo spazio o comunque su fattori non personali. Come si vedrà, quando ci si riferisce a «comunità di uomini» ci si poteva riferire a realtà diverse, intendendo ora i cittadini in senso stretto organizzati politicamente, ora i cittadini in senso lato con le loro famiglie e proprietà. Ma entrambe le concezioni mostrano mutamenti anche notevoli, spiegabili oltre che con i differenti contesti anche con i cambiamenti nella realtà concreta delle città. Si è giustamente rilevato come da Alceo a Nicia-Tucidide si sia passati dagli uomini considerati come mura della città alla città costituita da uomini[4]. Il dualismo concettuale trova un corrispettivo nella terminologia, in quanto πόλις designava tanto lo stato cittadino quanto la città fisica, anche se in quest'accezione era molto diffuso il termine ἄστυ.

La terminologia antica, come del resto quella moderna, non è univoca e presenta oscillazioni. Già Aristotele ne era consapevole[5], anche se ciò non gli creava particolari difficoltà; semplicemente il problema era superato: era sufficiente definire la città come una comunità di cittadini partecipi della πολιτεία[6]. Né gli Ateniesi si erano fatti un problema nel v secolo chiamando semplicemente *poleis*, «le città», tutti quelli che pagavano i tributi e la quota della dea Atena, perché facevano parte della lega delio-attica, anche se alcuni non erano né città né stati, ma persino gruppi di dissidenti in esilio e dinasti asiatici[7]. Quello che contava era insomma il fatto che la stragrande maggioranza dei membri della lega erano proprio città, piccole o grandi che fossero.

Recenti studi, fondati anche su un riesame di tutte le occorrenze nei vari autori e nei vari periodi, stanno facendo maggiore chiarezza in proposito. In Omero πόλις (anche nelle forme πτόλις e πτολίεθρον) designa una città o anche un villaggio, perché non vi è ancora un sistema di opposizione tra i due termini; e ἄστυ indica piuttosto la città di un personaggio preciso o la capitale. Il significato fisico di πόλις si conserva anche in epoca classica, ma non si limita solo agli edifici o al centro urbano in contrapposizione al territorio o ad altri nuclei dell'insediamento (come il porto), come invece avviene per ἄστυ. Secondo Lévy – da cui riprendo – già nell'*Iliade* πόλις mostra una sorta di *personne morale* che

[4] LÉVY, *La cité* cit.

[5] ARISTOTELE, *Politica*, 3.1276a22 sgg.

[6] *Ibid.*, 3.1276b1 sgg.

[7] πόλεις si trova in *IG*, I³, 68, 71, 279, 281, 283, 285, 287, 289 (comprendendovi anche i casi in cui è integrato); anche ARISTOFANE, *Acarnesi*, 506; *Uccelli*, 1425; e soprattutto *Vespe*, 657, 707, 1097.

prelude all'uso successivo: πόλις è usato per metonimia per evocare gli abitanti della città e questa appare anche in metafore come un organismo vivente con la sua storia e le sue istituzioni. Dal v secolo, in conseguenza di quest'uso metonimico, πόλις indica soprattutto gli uomini che vi abitano e non piú solo un luogo. Sia in Erodoto che in Tucidide, accanto al vecchio uso e al valore locale di πόλις (intesa anche come patria), troviamo la nuova concezione. «Sembra quindi un'idea corrente che la πόλις sia piú una comunità installata in un luogo che un luogo abitato». Comunque le due concezioni, quella «comunitaria» e quella «fisica», non solo sono ampiamente presenti nella documentazione del v secolo, ma si trovano spesso in un conflitto irrisolto. Gli spostamenti degli insediamenti, la colonizzazione e persino le deportazioni possono aver favorito questo dualismo. Ma si tratta di fenomeni frequenti, che durano dall'età arcaica fino ad epoca ellenistica, che assumono anche caratteri diversi nei vari contesti storici; è probabile che le vicende di Atene durante la guerra del Peloponneso, con lo spostamento degli abitanti del territorio entro le mura di Atene e del Pireo e l'enfasi sulla flotta vista quasi come la città stessa (durante la grande spedizione in Sicilia come anche nei fatti di Samo), abbiano contribuito al successo dell'equivalenza tra πόλις e comunità[8].

La terza fase è quella in cui πόλις indica non solo un luogo o una comunità ma designa l'organizzazione politica di questa comunità e corrisponde in parte e con molte differenze al nostro «stato». Forse in questo caso vi sono precedenti già nell'*Iliade* e certo in due leggi costituzionali di Drero a Creta della seconda metà del VII secolo, in cui πόλις compare nelle formule «la città ha deciso» e «cosí ha deciso la città»[9].

Piú che di fasi distinte, si tratta di sviluppi semantici che sono attestati anche contemporaneamente, ma a seconda dei periodi considerati «è chiaro che si pone l'accento sulle mura, sugli uomini o le istituzioni» (Lévy). Ne discende che, in base al significato di πόλις nei vari testi, es-

[8] Sulla definizione aristotelica di recente O. MURRAY, *'Polis' and 'Politeia' in Aristotle*, in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, pp. 197-210, e le osservazioni di Hansen a pp. 23 sg., nota 15. Sugli spostamenti, in particolare N. H. DEMAND, *Urban Relocation in Archaic and Classical Greece*, Bristol 1990. Sulle città della lega delio-attica L. NIXON e S. PRICE, *The Size and Resources of Greek Cities*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 137-70.

[9] *Iliade*, 22.433-34, secondo Levy. R. MEIGGS e D. LEWIS, *Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1990², 2; R. KOERNER e K. HALLOF, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln-Weimar-Wien 1993, 90 e 91; H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima*, I, Rome 1990, 64 e 81. Resta però incerto se qui πόλις indica realmente *la cité*, come ammette Lévy senza discussione – e come già Ehrenberg –, o se invece non indichi di fatto la comunità dei cittadini in assemblea o un'altra istituzione della piccola città (ad esempio il consiglio). Ma anche in questo caso le iscrizioni indicherebbero un valore politico-istituzionale del termine.

sa riguarda gruppi diversi. Quando si parla di πόλις come luogo, cioè nel senso «fisico», ci si riferisce a tutta la popolazione con i suoi beni e non solo ai cittadini. Quando invece ci si riferisce alla comunità, agli «uomini», s'intendono i cittadini con le loro famiglie e, quindi, una comunità che può anche trasferirsi. In senso istituzionale, politico, πόλις si riferisce invece ai cittadini in senso stretto (cioè ai maschi adulti che hanno i diritti politici). Questa ampia gamma di significati, che spesso si sovrapponevano e coincidevano ma potevano anche essere distinti, spiega bene perché il termine πόλις si trovi applicato a realtà diversissime se non contraddittorie. Limitandoci a due esempi famosi, vediamo che per Tucidide Sparta è strutturata per villaggi (κατὰ κώμας)[10] secondo l'antico modo di abitare dei Greci e invece l'Attica piú antica, prima del sinecismo di Teseo, era abitata per città (κατὰ πόλεις)[11]. La spiegazione sta nel fatto che nel caso di Sparta si trattava di villaggi che facevano parte integrante dello stato (cioè κῶμαι subordinate all'unica πόλις) mentre nel caso di Atene protostorica si sarebbe trattato di entità politiche autonome (e quindi πόλεις nel senso di comunità e di stato).

I tre livelli della nozione di *polis* individuati chiaramente dal Lévy spiegano molto bene la duttilità del termine e i limiti inevitabili delle traduzioni e della terminologia dei moderni. Il dualismo tra città fisica e città degli uomini resta valido ed era ben presente come indicano i testi sopra citati, ma si articola meglio nei tre livelli che rendono conto anche dell'uso di *polis* per l'organizzazione politica e istituzionale.

Va da sé che due delle nozioni di *polis* cosí individuate corrispondono sostanzialmente alle concezioni prevalenti nella *Politica* di Aristotele, per il quale la città era una comunità di liberi cittadini[12].

Anche la terminologia moderna mostra una situazione apparentemente caotica: troviamo di volta in volta *polis*, città-stato (o stato-città o stato cittadino) con i corrispondenti nelle varie lingue europee (*Stadtstaat*, *City-State*, *Cité-état*), *Polis-state* o direttamente stato e città, quest'ultimo termine espresso in francese soprattutto da *cité*, che enfatizza l'aspetto di comunità, di società organizzata molto piú dell'italiano città e piú dell'inglese *city* (anche se, com'è noto, sia l'inglese che il francese hanno termini – rispettivamente *town* e *ville* – che prevalentemente, anche se non esclusivamente, si riferiscono soprattutto alla città in sen-

[10] TUCIDIDE, 1.10.2.

[11] *Ibid.*, 2.15.1.

[12] κοινωνία πολίτων, κοινωνία πολιτική, κοινωνία τῶν ἐλευθέρων: ad esempio ARISTOTELE, *Politica*, 1.1252a, 3.1276b, 3.1279a; per κοινωνία πολίτων πολιτείας di 3.1276b1, intesa come comunità dei cittadini che partecipano delle istituzioni, vedi MURRAY, *'Polis' and 'Politeia' in Aristotle* cit., e HANSEN, *Ancient Greek* cit.

so fisico, mentre l'italiano «città» mantiene la duplicità di significato).

Il successo di opere importanti che hanno consacrato, se non «inventato», l'uso di questi termini è all'origine della varietà terminologica, insieme al peso delle tradizioni nazionali nella definizione della città greca. «Per i tedeschi, la *polis* può essere analizzata solo nell'ambito di un manuale di diritto costituzionale, la *polis* francese è una specie di 'Santa Comunione', la *polis* inglese è una congiuntura storica, nella *polis* americana le modalità d'azione di un'assemblea mafiosa si mescolano ai principî di giustizia e libertà individuale» (Murray). Si è messo giustamente in rilievo, non senza qualche semplificazione, il peso che Burckhardt ha avuto nell'affermarsi del concetto e dell'uso pregnante di *polis*; si può aggiungere che il successo di *cité* deve molto alla *Cité antique* di Fustel de Coulanges, l'uso forte di *Staat* e dei termini corrispondenti alla tradizione germanica e la coppia *Stadtstaat* (città-stato ecc.) al successo germanico di un termine duplice coniato dal danese Madvig, che con *Bystat* – reso poi in tedesco appunto con *Stadtstaat* – traduceva però il latino *civitas*! Il successo di *polis* tra i contemporanei, molto al di fuori della cerchia degli specialisti di storia o di istituzioni, ha un motivo: «ideologicamente, miticamente e simbolicamente sono i Greci a giocare il ruolo di 'nostri' antenati» nel campo della politica[13].

Chi scrive trova piú semplice parlare di città, cosí come i Greci parlavano di *polis*, dando per scontata la connessione di piú aspetti e significati (quelli sopra indicati); ma non per questo rifiuta l'uso corrente di *polis*, di città-stato e simili. Anche se la scelta di queste espressioni non è neutrale e quasi tutte si prestano a obiezioni, non c'è motivo di rifiutarle, purché si accetti la possibilità di definire forme tipiche dell'esperienza greca, per quanto varie. La critica e il rifiuto radicale, anche terminologico, corrispondono in realtà al rifiuto di qualunque generalizzazione in questo campo (ivi compreso il tipo ideale di Weber, la «città occidentale»); e talora chi lo fa finisce col credere a uno stato sempre

[13] P. CARTLEDGE, *La politica*, in *I Greci*, I, Torino 1996, p. 41; la citazione di Murray è tratta da *Città della ragione*, trad. it. in *La città greca*, Torino 1993, pp. 4-5. Cfr. W. GAWANTKA, *Die sogenannte Polis*, Wiesbaden 1985, con importante appendice sulla terminologia (soprattutto per gli studi di lingua tedesca); M. H. HANSEN, *Polis, Civitas, Stadtstaat and City-State*, in D. WHITEHEAD (a cura di), *From Political Architecture to Stephanus Byzantius*, Stuttgart 1994, pp. 19-22. Alcune osservazioni sulla terminologia in C. AMPOLO, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *La città antica*, Roma-Bari 1980, pp. XVI sgg. Per altre classificazioni e terminologie E. KIRSTEN, *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeerraumes*, Bonn 1956; M. B. SAKELLARIOU, *The Polis-State Definition and Origin*, Athens 1989, con un tentativo di classificare le varie concezioni moderne della *polis*, ricco di riferimenti e utile malgrado un certo schematismo (la *polis* sarebbe lo stato di una comunità locale). Per *civitas* e *res publica* si vedano ad esempio le osservazioni di F. DE MARTINO, *Il modello della città-stato*, in *Storia di Roma*, IV, Torino 1989, pp. 433 sgg., con ulteriore bibliografia.

esistito, sia pure in forme mutevoli, dalle origini ad oggi, e non a forme storicamente variabili di comunità non sempre definibili come stati. Analogo problema si pone per chi considera la città da punti di vista diversi da quello politico e istituzionale: sono esistite forme di insediamento diverse da quelle urbane e la stessa città si presenta storicamente sotto forme cosí varie che non è possibile mettere insieme Gerico, Ur, Atene, Sparta e Los Angeles se non al prezzo di ridurre a quasi niente il minimo comune denominatore.

Anche in questo caso, il riesame delle fonti e l'uso di metodi d'indagine e concetti piú raffinati e moderni possono essere utilmente affiancati da un ritorno ai fondatori della moderna storiografia. Rileggerli è utile, tanto piú che persino importanti studi già segnalati (Gawantka, Sakellariou) hanno completamente ignorato le brevi pagine di G. Grote, dedicate appunto alla città e al rapporto con i villaggi[14]. Basandosi sui testi letterari piú significativi, egli mise in evidenza bene la concezione ellenica classica, che fa dei villaggi qualcosa di inferiore alle città, di piú arretrato, ma nello stesso tempo è consapevole che molte città erano sorte proprio come aggregato di precedenti villaggi: «il villaggio non era altro che la frazione subordinata, appartenente come membro a un corpo organizzato chiamato città: ma la città e lo stato furono nella sua mente e nel suo idioma [cioè dei Greci] la stessa cosa».

Il rapporto città/villaggio è uno dei punti centrali per capire la città greca arcaica, sia la sua genesi che alcuni aspetti della mentalità e della pratica politica ellenica, quali il permanere di caratteri da società «faccia a faccia» (Finley) e forse la stessa partecipazione comunitaria. L'importanza dei villaggi doveva però ancor di piú portare ad attribuire un ruolo forte ai luoghi di culto che contrassegnavano l'unità della comunità, sia nel culto e nelle feste che nel simbolismo politico-religioso: mi riferisco soprattutto ai templi delle divinità poliadiche, ai pritanei – luoghi che accoglievano il focolare pubblico della città che s'identificava sostanzialmente con la dea Estia – e alle tombe degli ecisti. Il centro politico-religioso mi sembra elemento fondamentale quanto e forse piú dei santuari extraurbani che spesso contrassegnavano il legame della città col territorio (su cui ha insistito F. de Polignac).

La comunità aveva bisogno di realtà e di simboli che ne segnassero

[14] G. GROTE, *History of Greece*, II, New York s.d. (riproduce la 2ª ed. ingl. del 1849), pp. 257 sgg. (trad. it. parziale, Napoli 1856, II, pp. 34 sgg.). Si osservi che egli ben prima di Burckhardt si serví della citata descrizione di Panopeo di Pausania, usando tra l'altro, a nota 52, il termine *polis*. Mi sembra probabile che proprio da queste poche pagine, insieme a quelle di Kuhn e Vischer segnalate da Gawantka, venisse in quegli anni una prima suggestione verso l'uso di *polis*, e lo studio del rapporto tra questa e i villaggi.

l'unità, che la rafforzassero nel tempo (feste), nello spazio (luoghi di culto civico), nella prassi politica, giudiziaria e religiosa (spazi aperti come l'*agora* e sedi di magistrature, in cui si prendono le decisioni e si giudica; sacrifici pubblici agli dèi e agli eroi della città). Tutto ciò è strettamente collegato all'idea di città quale comunità di cittadini che partecipano della città stessa; e soprattutto ne deriva che anche gli aspetti che sembrano in secondo piano, se non esclusi dal concetto e dalle definizioni antiche e moderne di *polis*, sono necessariamente coinvolti. I membri della comunità sono caratterizzati dal fatto di partecipare all'ordinamento politico, come giustamente sottolinea Hansen, ma ciò non solo non esclude una concezione olistica della *polis* come totalità, come quella enfatizzata da Murray, anzi a mio avviso la rende necessaria, perché proprio i cittadini implicavano necessariamente una gamma di relazioni (la terra, il cui possesso di norma era loro riservato, la lotta politica cui molti potevano e forse dovevano partecipare, la religione con i suoi riti, la legge che regolava i rapporti stessi e la convivenza, i fatti urbanistici che riflettono queste relazioni, i rapporti di discendenza e di parentela reale o fittizia che stanno alla base di molte ripartizioni del corpo civico, poi limitati ma non eliminati dal principio di territorialità). Insomma la città greca, sviluppatasi in modi e forme molto diverse, non può essere astratta dal suo contesto storico e dall'insieme delle relazioni sopra segnalate, ivi compresi il territorio e l'insediamento e l'economia, anche se teoricamente essa è concepibile in termini politici: come osservò C. Mossé, la cura con cui Platone e Aristotele «determinano quale dev'essere il territorio della città ideale, i suoi limiti, la sua situazione, le sue risorse, prova a sufficienza ch'essi non concepivano la Città indipendentemente da un dato territorio. E quale che sia lo spazio da essi lasciato ai cittadini nella produzione di beni materiali e negli scambi, essi non concepivano Città che non fosse anche una comunità economica»[15].

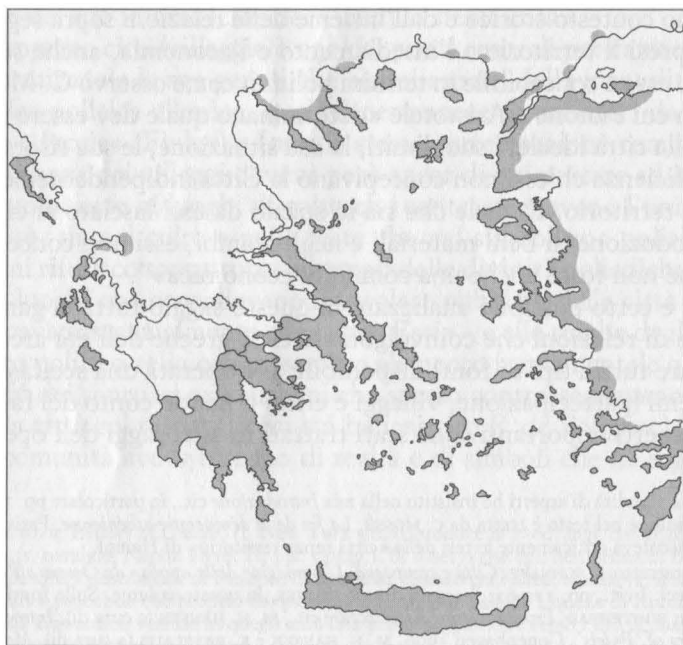
Non è certo possibile analizzare in questo saggio tutta la gamma di ambiti e di relazioni che coinvolgono le città greche dell'età arcaica né esaminare tutti i tipi di fonti disponibili; si è operata una scelta di temi e problemi (partecipazione, villaggi e città) tenendo conto del fatto che alcuni aspetti importanti sono stati trattati in altri saggi dell'opera[16].

[15] Sulla pluralità di aspetti ho insistito nella mia *Introduzione* cit., in particolare pp. XV, XXXIII sgg. La citazione nel testo è tratta da C. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962, p. 356, che discuteva criticamente le tesi della «città senza territorio» di Hampl.

[16] Soprattutto A. SCHNAPP, *Città e campagna. L'immagine della «polis» da Omero all'età classica*, in *I Greci*, I cit., pp. 117-63; il saggio di J. K. DAVIES, in questo volume. Sulle fonti HANSEN, *Sources* cit.; WHITEHEAD, *From Political Architecture* cit., M. H. HANSEN (a cura di), *Introduction to an Inventory of 'Poleis'*, Copenhagen 1996, M. H. HANSEN e K. RAAFLAUB (a cura di), *More studies*

Preliminarmente è però utile dare uno sguardo all'impressionante processo di diffusione della città, nell'Egeo e nell'area mediterranea in genere. Calcoli provvisori indicano che nella Grecia propria vi erano circa 750 *poleis* e che quelle fondate fuori erano oltre 300 (cifra che mi sembra approssimata per difetto). Per questo riproponiamo le carte elaborate dal Kirsten che illustrano efficacemente il fenomeno, anche se meriterebbero di essere riviste in piú punti ed estese (figg. 1-3). Comunque esse vanno integrate con quelle inserite nel volume precedente, che illustrano il saggio su *Colonizzazione e decolonizzazione*, perché lí si trovano indicati i vari tipi di città – comprese quelle miste di Greci e non Greci – e soprattutto gli arretramenti (non contemplati da Kirsten) dovuti a quella che gli Elleni chiamavano «barbarizzazione» e che Asheri

in the Ancient Greek 'Polis', Stuttgart 1996, pp. 137-96. Un bilancio delle teorie piú recenti è tracciato con finezza da C. DARBO-PESCHANSKI, *La cité grecque*, XVIII Congrès International des Sciences Historiques, Montréal, 1995 (in stampa).

Figura 1.
L'area di diffusione della *polis* nell'Egeo nel periodo arcaico.

propone efficacemente di spiegare piuttosto come «decolonizzazione». Guardandole viene subito in mente la celebre affermazione di Platone: «noi, dal Fasi alle Colonne d'Ercole, abitiamo soltanto una piccola parte [della terra]; abitiamo intorno al Mar Mediterraneo come formiche o rane intorno a una palude»[17].

[17] PLATONE, *Fedone*, 109a-b (cfr. M. I. FINLEY, *The City*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 303 sgg., e il saggio di F. Prontera in questo volume; un profilo di grande interesse, che va al di là degli intenti consolatori e retorici, è tracciato da SENECA, *Ad Helviam de consolatione*, 7.1-10). Riprendo le cifre nel testo da M. H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford 1991, p. 55, che si fonda sulle valutazioni di E. RUSCHENBUSCH, *Die Zahl der griechischen Staaten und Arealgrösse und Bürgerzahl der «Normalpolis»*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 59, 1985, pp. 253-63; ma il Copenhagen Polis Centre sta preparando un inventario completo di tutte le città greche e da questo si potranno ottenere dati piú sicuri: M. H. HANSEN, *Poleis and City-States, 600-323 B.C. A Comprehensive Research Programme*, in WHITEHEAD (a cura di), *From Political Architecture* cit., pp. 9 sgg. In generale cfr. KIRSTEN, *Die griechische Polis* cit.; D. ASHERI, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in *I Greci*, I cit., pp. 73 sgg. (carte alle pp. 80-81 e 102-3).

Figura 2.
L'area di diffusione della *polis* nell'Egeo verso il 400 a. C. (Secondo E. Kirsten).

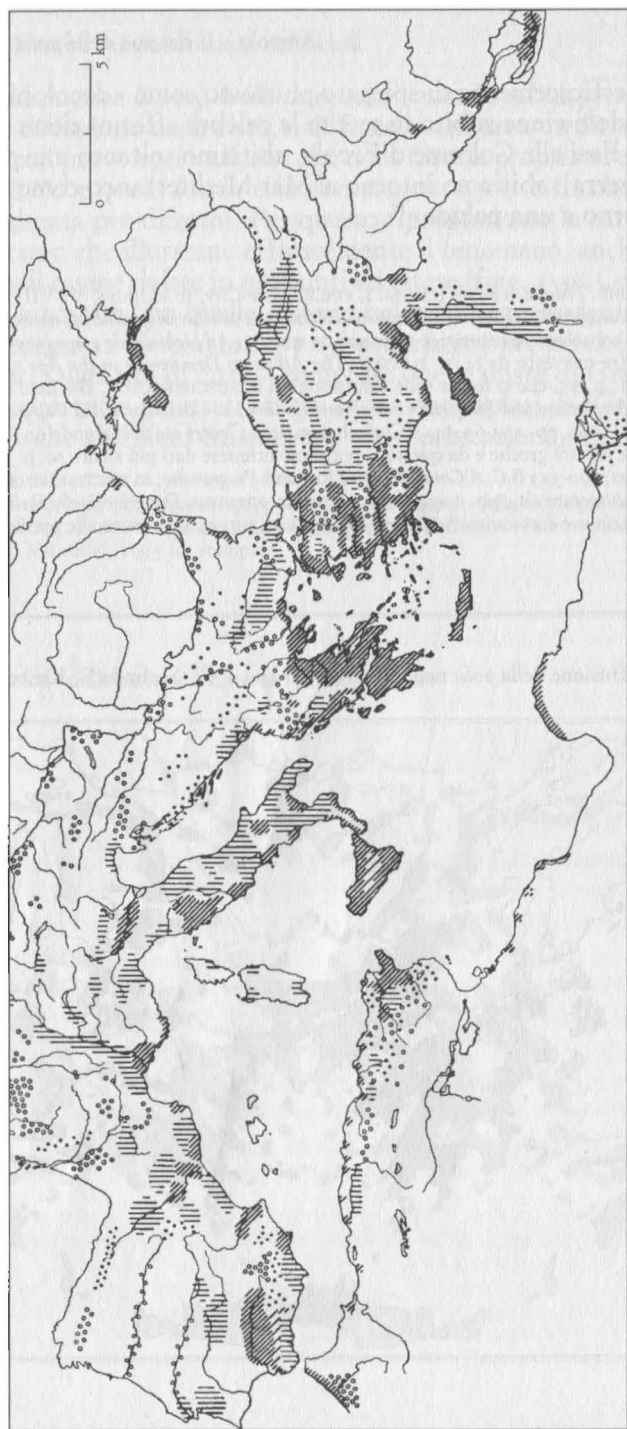



Figura 3. Le fasi successive di diffusione della *polis* nel Mediterraneo. (Secondo E. Kirsten).

2. *Città e partecipazione: i cittadini come «azionisti della polis».*

infelice, puro...
vivo la sorte di un selvaggio:
invano desidero udire la convocazione
dell'assemblea, o Agesilaide,
e del consiglio.
Mio padre e il padre di mio padre
ne hanno goduto fino alla vecchiaia,
insieme a questi cittadini che adesso
si fan del male a vicenda. Da queste cose sono allontanato,
fuggendo in luoghi posti lontano, ai margini, come Onomacle
l'Ateniese, vivo come i lupi (?),
fuggendo la guerra. La lotta civile infatti
contro ... è ignobile smettere.
...
nel santuario degli dèi beati
calpesto la terra nera,
tenendomi fuori dai guai,
dove si giudica la bellezza delle donne di Lesbo
che si aggirano nei loro lunghi pepli, e risuona
un'eco immensa, un grido sacro di donne ogni anno...

Questi splendidi versi del poeta Alceo ci guidano direttamente nel cuore della vita politica di una città arcaica[18].

Alceo mi sembra basarsi su coppie di opposizioni, secondo un procedimento logico ben attestato nel pensiero e nella mentalità dei Greci. Innanzitutto vi è una opposizione fondamentale tra la vita politica attiva, vissuta in prima persona da Alceo nel passato, e la sua condizione presente, una vita selvatica o rustica, lontana dal centro politico, vissuta ai margini (ἐσχατιαῖς), accostata ai lupi[19]. Alceo rimpiange amaramente

[18] ALCEO, fr. 130 Lobel-Page = 130b Voigt; esso è stato recentemente completato ai vv. 10-11 grazie a *P.Oxy*. 3711; cfr. W. RÖSLER, *Zur Struktur des Alkaios-Kommentars P.Oxy. 3711*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Studi in onore di B. Gentili*, I, Roma 1993, pp. 227 sgg., con bibliografia. La traduzione nel testo è quella di G. Paduano, con alcune modifiche, soprattutto ai vv. 10-11. Su Alceo e la lotta politica a Lesbo è ancora importante S. MAZZARINO, *Per la storia di Lesbo nel VI sec. a. C.*, in «Athenaeum», n.s., XXI (1943), pp. 38 sgg. (a parte la cronologia; quella tradizionale - oggi accettata - è giustamente difesa da D. PAGE, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955); cfr. in generale W. RÖSLER, *Dichter und Gruppe*, München 1980.

[19] Il termine λυκαιχμίαις, la cui lettura è ormai assicurata dal *P.Oxy*. 3711, è un *hapax* di significato incerto; forse compare anche in Esichio in forma corrotta. Dato che dovrebbe trattarsi di un composto formato da λύκος, «lupo», e da αἰχμή, «punta di lancia», l'allusione all'animale sembra certa, anche se i significati proposti restano ipotetici (riferiti o al modo di combattere come un lupo o addirittura al lupo mannaro: M. LEFKOWITZ e H. LLOYD JONES, ΛΥΚΑΙΧΜΙΑΙϹ, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 68, 1987, pp. 9 sgg.; RÖSLER, *Zur Struktur* cit.). A

la partecipazione diretta alla vita politica. In secondo luogo, a questo passato che comprende anche la lotta civile (στάσις) che egli vorrebbe continuare, si oppone la sua vita attuale da esule, e forse da supplice, nel santuario, ormai ridotto a far da spettatore alle feste delle donne, con le loro grida e concorsi di bellezza. Mi sembra che implicitamente Alceo contrapponga le feste alla politica (cosa da uomini): forse le grida delle donne stanno al posto dei discorsi politici, le gare di bellezza al posto della competizione politica[20]. Questi versi, come tutti gli στασιωτικά del poeta, ci riportano alle aspre lotte civili di Mitilene negli anni intorno al 600 a. C. e in quelli subito successivi, cui Alceo prese parte dapprima insieme a Pittaco contro Mirsilo e poi contro i due accordatisi tra loro, conoscendo due volte l'esilio. Proprio in contrapposizione alla condizione di esiliato, il poeta mette in luce con chiarezza alcune caratteristiche strutturali della città greca, che vanno ribadite:

a) Il quadro delle istituzioni politiche presenta una accanto all'altro l'assemblea o *agora* (ἀγόρα in dialetto eolico) e il consiglio o *bule* (qui βόλλα), cioè due organi costitutivi di quasi tutte le città greche. Questa coppia compare già chiaramente nell'*Odissea* almeno una volta[21]. Ma la consistenza delle assemblee degli Achei a Troia e anche di quella degli Itacesi suscita dubbi: basti pensare che di quella di Itaca si dice che non era stata convocata per venti anni. Comunque consiglio e assemblea comparivano già nella «grande retra» spartana, ricordata in pieno VII secolo da Tirteo[22]. E se ci rivolgiamo alla documentazione epigrafica di epoca arcaica, i due organismi sono forse ricordati nella legge costituzionale di Drero a Creta datata tra 650 e 600 a. C. e compaiono con certezza in una legge di Chio del VI secolo a. C.[23]. Interessante il fatto che Alceo enfatizzi la partecipazione già del padre e del nonno a queste istituzioni fondamentali, il che ci riporta a piú di due generazioni prima del 600 circa.

b) La partecipazione diretta alla vita politica almeno di un piccolo gruppo di cittadini. E si noti che Alceo, che qui ha fame e sete di poli-

meno che non si tratti di un toponimo, il riferimento all'animale rientra nel quadro di una vita selvaggia opposta a quella civile, che comprendeva la politica.

[20] Probabilmente le feste femminili sono quelle di Era e il santuario è quello ricordato da Alceo nel fr. 129 Lobel-Page/Voigt dedicato alla triade lesbia di Zeus, Era e Dioniso posta all'interno; se è cosí, l'esilio del poeta nella ἐσχατιά non era cosí lontano da Mitilene: la sua non è tanto una lontananza materiale, geografica, quanto politica.

[21] *Odissea*, 3.127.

[22] TIRTEO, fr. 4 West.

[23] Per la legge di Drero cfr. nota 9; il termine πόλις potrebbe indicare l'assemblea dei cittadini e l'espressione «i venti della πόλις» il consiglio o una sua sezione, ma tutto ciò resta molto incerto. Per la legge di Chio, MEIGGS e LEWIS, *Greek Historical Inscriptions* cit., 8; KOERNER e HALLOF, *Inschriftliche Gesetzestexte* cit., 61; VAN EFFENTERRE e RUZÉ, *Nomima* cit., 62. In epoca classica consiglio e assemblea sono la norma, anche se pare vi fossero alcune eccezioni (ARISTOTELE, *Politica*, 3.1275b7-11).

tica attiva, considera la partecipazione all'assemblea e al consiglio come un fatto non solo antico di due generazioni almeno, ma anche assolutamente normale per la sua famiglia[24]. E subito dopo il poeta sottolinea che i suoi maggiori partecipavano insieme a questi cittadini, che si fanno del male a vicenda. Essi cioè prendono parte alle riunioni non per prerogative particolari, ma proprio in quanto cittadini (πολῖται). Semmai è da vedere chi sono questi cittadini, chi era ammesso a partecipare non solo all'assemblea ma anche al consiglio. Anche se non ci sono altre fonti per quest'epoca, è evidente che tutto l'ambiente di Alceo è aristocratico e che almeno il consiglio doveva essere limitato agli aristocratici. Questi cittadini insomma partecipano attivamente ai due organismi decisionali, come il padre e il nonno di Alceo, che invece «è escluso da queste cose» perché esiliato.

c) La lotta politica, aspra e violenta, è lotta di fazioni e guerra civile. Sia in questi versi che piú in generale negli στασιωτικά i toni sono molto accesi: qui[25] si afferma che è meglio non eliminare la lotta civile, e subito prima troviamo l'espressione «fuggendo la guerra». I due termini, lotta civile (στάσις) e guerra (πόλεμος), non sono qui in contrasto, ma sembrano indicare la stessa violenta realtà. Il richiamo al giuramento prestato dal gruppo di Alceo (cioè l'eteria di cui in precedenza facevano parte sia lui che Pittaco) è eloquente: «[giurammo] o di giacere morti coperti di terra per mano degli uomini che allora avevano il potere, oppure dopo averli uccisi liberare il popolo dalle sofferenze»[26].

Non solo quindi le strutture tradizionali della città greca sono in funzione da molto tempo, ma anche in regimi di tipo aristocratico e arcaico come quello di Lesbo in quest'epoca c'è una partecipazione diretta. Si ammette giustamente che Atene nel V e IV secolo era una democrazia diretta con forme di partecipazione alla vita politica e giudiziaria (e non solo a quelle) estese e sostanzialmente senza mediazioni[27]. Ma ciò che non viene sufficientemente rilevato è che anche i regimi aristocratici e oligarchici erano a partecipazione diretta, anche se limitata e con molti

[24] La lettura e l'interpretazione della linea 6, accolte anche dalla Voigt, che seguo, mi sembrano le piú soddisfacenti: con ἔχοντες, cioè «avendo», e quindi «godendo del diritto di partecipare al consiglio e all'assemblea», Alceo allude non tanto a una prerogativa particolare, quanto al fatto che i cittadini partecipavano normalmente a questi organismi decisionali.

[25] ALCEO, fr. 130.26-27 Lobel-Page = 130b.11-12 Voigt.

[26] ID., fr. 129.15-20 Lobel-Page/Voigt.

[27] M. I. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it. Roma-Bari 1982². La possibile presenza di alcuni elementi di rappresentatività nella democrazia ateniese, come la quota buleutica, cioè il numero di membri del consiglio dei 500 per ogni demo attico, non cambia il dato di base che è costituito dalla nomina per sorteggio: la rappresentanza si limita a garantire un equilibrio tra i vari distretti.

piú sbarramenti rispetto alle democrazie. Potremmo cioè parlare di aristocrazia diretta, di oligarchia diretta. Il numero dei partecipanti e il grado della partecipazione sono sempre stati molto variabili nelle diverse città greche, in funzione dei regimi politici, degli avvenimenti (con i mutamenti costituzionali) e anche a seconda dei vari ambiti della vita civica (politico, giudiziario, militare, religioso), ma la partecipazione dei membri della città, del «club dei cittadini maschi adulti», è rimasto un fatto strutturale.

Partecipare alla πολιτεία (μετέχειν τῆς πολιτείας) è un'espressione chiave della *Politica* di Aristotele[28]. Allargare il corpo civico o al contrario restringerlo è stata una scelta normale per i regimi democratici e oligarchici (e non solo per loro). L'esempio ateniese lo mostra chiaramente, quando, negli anni 411, 322, 317, nuovi limiti furono imposti al diritto di cittadinanza (altri casi nella storia ateniese sono controversi). Il potere decisionale all'interno del corpo civico era attribuito di fatto agli appartenenti alle varie classi sociali di cittadini anche mediante il diverso peso assegnato alle magistrature e alle istituzioni che formavano il quadro della vita politica. Cosí ad esempio i regimi piú moderati davano piú potere al consiglio rispetto all'assemblea e viceversa. Ma il fatto prioritario era la struttura della cittadinanza. I criteri che stavano alla base della cittadinanza e, all'interno di quest'ultima, il modo in cui era regolata la partecipazione politica conferivano un carattere molto diverso a istituzioni che pure possono sembrare esteriormente simili. La ripartizione dei cittadini nelle tribú era anch'essa strettamente legata al corpo civico: non è un caso che le riforme politiche piú radicali spesso modifichino proprio la struttura tribale delle città e talora anche gli organismi minori. Modificare le tribú vuol dire modificare il corpo civico, la sua organizzazione politica e militare. Ed essere membri di una città greca voleva anche dire essere iscritti in una tribú e in una serie di organismi minori (i nuovi testi di Camarina mostrano che si arrivava fino a raggruppamenti di trenta e venti e che queste ripartizioni risalivano almeno al v secolo)[29]. Organizzazione del corpo civico e organizzazione dell'esercito in gran parte si sovrappongono; la mobilitazione e spesso persino la disposizione sul campo erano fatte per tribú oltre che per classi di età. L'organizzazione su base numerica, cosí razionale, che rompe con quelle a base personale è un fatto innovatore e non limitato all'Ate-

[28] Per questa espressione vedi nota 61 e testi citati. Sulla cittadinanza D. WHITEHEAD, *Norms of Citizenship in Ancient Greece*, in MOLHO, RAAFLAUB e EMLEN (a cura di), *City-States* cit., pp. 135-54, con bibliografia precedente.

[29] Sono pubblicati da F. CORDANO, *Le tessere pubbliche dal tempio di Atena a Camarina*, Roma 1992.

ne di Clistene. Ma quest'organizzazione razionale potrebbe anche rivelare l'immagine piú inquietante di una città-caserma a fianco di quella piú rassicurante di una società razionale. Queste due immagini divergenti della città greca, che in qualche modo corrispondono ai due tipi estremi di *polis* classica (cioè Sparta da un lato e Atene dall'altro), non esauriscono affatto l'ampia gamma di città greche, e hanno probabilmente le loro radici nel processo stesso di formazione e di organizzazione delle città elleniche.

Possiamo quindi ritornare al tema della partecipazione e dei cittadini «azionisti della *polis*». Com'è noto esistono alcune importanti interpretazioni della città greca che hanno messo in primo piano l'aspetto razionale della *polis*, concepita come una sorta di città della ragione, in un equilibrio piú o meno ideale. Alcuni scritti ormai classici avevano già espresso questa interpretazione, inserita però in contesti molto diversi. Mi riferisco in primo luogo agli scritti di J.-P. Vernant e di P. Vidal-Naquet (con P. Lévêque), nei quali pensiero razionale e politica coincidono e le istituzioni della democrazia ateniese mostrano una sorta di geometria politica razionale[30]. La stessa antropologia politica di C. Meier con la sua ricostruzione della «emergenza del politico» e della identità politica degli Ateniesi, anche se ha altri fondamenti concettuali, va nella stessa direzione razionalistica[31]. Anche se nessuno di questi studi costituisce un'analisi d'insieme della *polis*, tuttavia essi implicitamente la presuppongono. Un passo ulteriore, piú esplicito e chiaro, è quello compiuto piú di recente da O. Murray, che ha scritto pagine di grande efficacia sulle «città della ragione». Secondo lui la città greca, e solo questa, è espressione compiuta di una razionalità politica[32]. In questo quadro, il fatto che le decisioni d'interesse comune fossero prese dopo una discussione, quindi con una procedura razionale in una comunità semplice, è stato giustamente sottolineato; da questo punto di vista la democrazia costituisce uno sviluppo piú completo e un'estensione di un procedimento che aveva valore quasi generale nelle città greche. Se Grote, cui va il merito di aver fatto conoscere il ruolo fondamentale dell'opera di Clistene (la «scoperta» di questo antico padre fondatore era stata

[30] J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962 [trad. it. Roma 1976]; ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1969 [trad. it. Torino 1969]; P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964.

[31] C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980 [trad. it. Bologna 1988]; ID., *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, Paris 1984; cfr. anche i due saggi di Meier e Veyne raccolti insieme in trad. it. col titolo *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Bologna 1989, in cui la razionalità delle istituzioni e della cultura elleniche hanno un posto centrale.

[32] MURRAY, *La città* cit.

in realtà merito di Thirlwall), vedeva nella democrazia ateniese il predecessore delle istituzioni politiche liberali, Finley si è preoccupato piuttosto di mettere in luce le differenze tra antichi e moderni dal punto di vista della partecipazione politica e di mostrare il legame tra sviluppo della schiavitú e della democrazia nelle città greche[33].

Possiamo poi considerare le concezioni della città greca come luoghi del conflitto, oggetto e nello stesso tempo campo di battaglia delle lotte all'interno della comunità tra classi, gruppi sociali o consorterie, vale a dire, la città come luogo della στάσις. Anche in questo caso il vero «eroe fondatore» è Burckhardt, al quale si devono alcune tra le pagine piú penetranti mai scritte sulla *polis*. Egli, riprendendo una definizione di A. Boeckh, la interpretò come una «città dolente» (usando cioè l'espressione che Dante collocava all'ingresso dell'Inferno!)

«Poiché la *polis* era la vera religione dei Greci, le lotte politiche vi assumevano la violenza delle guerre di religione». Egli vide chiaramente non solo la differenza tra l'onnipotenza dello stato moderno e quella della *polis*, ma sottolineò le raccapriccianti lotte di partiti volte allo sterminio dell'avversario (*Ausrottung des Gegners*). Le lotte nelle città avevano quindi la loro radice nella stessa città, nella quale venivano a coincidere due delle tre forze che secondo Burckhardt agiscono nella storia (lo stato e la religione; la terza è la cultura, il cui splendore nel caso della *polis* ha prevalso su tutto)[34].

Su basi ideologiche totalmente diverse, gli storici marxisti come G. de Sainte Croix hanno insistito sull'aspetto di lotta di classe all'interno delle città greche, mentre gli storici *marxisants* o quelli la cui simpatia per la democrazia ateniese è ben chiara hanno cercato di mettere d'accordo o comunque di combinare l'immagine positiva della città greca (o almeno di alcune di esse) e la realtà dei conflitti di classe e della schiavitú[35].

Negli ultimi anni N. Loraux, in una serie d'importanti articoli, ha reintrodotto nella visione piuttosto statica della città greca che prevale

[33] Per Grote e Thirlwall vedi in breve C. AMPOLO, *Per una storia delle storie greche*, in *I Greci*, I cit., pp. 1053 sgg., con bibliografia; FINLEY, *La democrazia* cit., e ID., *La politica nel mondo antico*, trad. it. Roma-Bari 1985; il rapporto schiavitú/democrazia è stato ribadito piú volte da Finley: vedi ad esempio ID., *Gli antichi Greci*, trad. it. Torino 1968², pp. 40 sg.

[34] BURCKHARDT, *Storia* cit., p. 111; fondamentale per capire la concezione di Burckhardt è la sezione dedicata ai rapporti tra stato e cultura nelle cosiddette *Considerazioni sulla storia universale* (si veda ora l'edizione curata da P. Gantz, col titolo originale *Über das Studium der Geschichte*, München 1982, in particolare pp. 294 sgg.; essa supera le edizioni precedenti su cui erano condotte le traduzioni italiane).

[35] G. E. M. DE SAINTE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981; mi riferisco piú alla tesi di fondo del libro che a sue analisi specifiche della *polis*, che sono essenzialmente limitate al rapporto con il territorio agricolo (pp. 9 sgg. e *passim*).

presso molti studiosi francesi il conflitto come elemento costitutivo, strutturale, sia nelle lotte intestine (le στάσεις) sia nella stessa procedura di voto[36]. Questa rivalutazione del ruolo della στάσις nelle città greche a partire dall'età arcaica mi sembra particolarmente importante e corrisponde realmente a un dato ricorrente nei testi, tanto da potersi considerare un fenomeno di lunga durata, quasi un elemento costitutivo della città greca. Tutti conoscono i versi di Solone dedicati alla situazione ateniese, che si aprono con una dichiarazione di fede nella città protetta da Atena; in essi si esprime il timore che la città cada in triste schiavitú, la quale sveglia la lotta civile (στάσις ἔμφυλος) e la guerra assopita[37]. La combinazione dei due termini indicanti discordia interna e guerra (cioè στάσις e πόλεμος) è indicativa: l'avevamo già incontrata nei versi di Alceo da cui avevamo iniziato l'analisi e ha vari paralleli. E una delle ragioni piú frequenti per le lotte civili era la divisione o la redistribuzione delle terre, specialmente nelle colonie[38].

Solo per fare pochi esempi famosi piú recenti, basta rileggere la descrizione tucididea della guerra civile a Corcira nel 427 a. C.[39] o ripensare al Terrore degli oligarchici ateniesi nel 411 e nel 404, per rendersi conto di come il conflitto politico fosse frequentemente pieno di violenza e di come la politica come mediazione fosse certo una possibilità reale (almeno a partire da Solone), ma non costituisse una scelta obbligata, non fosse una regola generale. Quando poi il contrasto interno si saldava con guerre esterne, nelle città greche si arrivava facilmente ai massacri e all'eliminazione fisica della parte avversa[40]. Nelle città greche esiliare, uccidere gli avversari era una realtà frequente, come anche

[36] N. LORAUX, *Oikeios polemos: la guerra nella famiglia*, in «Studi Storici», XXVIII (1987), pp. 5-35; ID., *Repolitiser la cité*, in «L'homme», XCVII-XCVIII (1986), pp. 239-55; ID., *Reflections of the Greek City on Unity and Division*, in MOLHO, RAAFLAUB e EMLEN (a cura di), *City-States* cit., pp. 33-51; per le fonti sulla στάσις in epoca classica vedi H. J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985.

[37] SOLONE, fr. 3.17-21 Diehl (= 4 West).

[38] ALCEO, 130 Lobel-Page = 130b Voigt; cfr. anche 70.10-11 Lobel-Page/Voigt («θυμοβόρω λύας ἐμφύλω τε μάχας»); TEOGNIDE, 51 («στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι»). Identica espressione ricorre in ERODOTO, 8.3, nel contesto di un'affermazione piú generica, ma storicamente significativa: in questo caso la stessa terminologia che prima era interna alla città ora è riferita all'alleanza antipersiana: «un contrasto interno è tanto peggiore di una guerra condotta in concordia, quanto la guerra è peggiore della pace». L'aggettivo ἔμφυλος esprime con forza l'idea di una lotta interna alla comunità, alla stessa stirpe o tribú. La στάσις περὶ γαδαισίας era un rischio diffuso che si cercava di prevenire, come prova un'iscrizione locrese della fine del VI secolo a. C. (MEIGGS e LEWIS, *Greek Historical Inscriptions* cit., 13, 11). La redistribuzione delle terre era naturalmente richiesta diffusa dei ceti popolari: D. ASHERI, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, Torino 1966.

[39] TUCIDIDE, 3.70-83.

[40] Per una prima analisi rimando al mio *Tra Greci e tra «barbari» e Greci: cronache di massacri e tipologia dell'eccidio nel mondo ellenico*, in «Quaderni di Storia», in stampa.

il tradimento vero e proprio e l'intesa con il nemico per conquistare il potere. E ciò malgrado esistessero tutta una serie di ambiti – esterni alla vita politica in senso stretto ma di valore eminentemente civico – in cui la partecipazione comune doveva creare forme di solidarietà e di collegamento. Un esempio piú recente illustra bene questo punto: nel 404 l'araldo Cleocrito avrebbe cercato di riconciliare democratici e oligarchici ateniesi in lotta dicendo:

> Cittadini, perché ci cacciate? perché volete ucciderci? Non siamo noi ad avervi fatto mai torto. Abbiamo partecipato (μετεσχέκαμεν) con voi ai riti sacri piú augusti, ai sacrifici e alle feste piú belle, abbiamo danzato insieme nei cori, frequentato le scuole insieme e combattuto assieme, abbiamo corso insieme a voi molti pericoli per terra e per mare per la salvezza e la libertà comuni. In nome degli dèi dei nostri padri e delle nostre madri, dei rapporti di parentela per nascita o acquisita per matrimonio, di compagnia (συγγένειας καὶ κηδεστίας καὶ ἑταιρίας) – molti di noi sono accomunati da questi legami – per riguardo agli dèi e agli uomini[41].

Possiamo notare brevemente alcuni punti significativi. Da un lato la domanda iniziale che ci riporta immediatamente alle pratiche violente della lotta civile, esilî e uccisioni; dall'altro c'è un'interessante elencazione di tutti gli ambiti della convivenza nella città, di quella che i francesi chiamano *sociabilité*, a partire dai culti e dai riti fino a tutte le forme di parentela, con la comprensibile eliminazione degli ambiti direttamente politici e socio-economici, nei quali i motivi di conflitto superavano quelli di integrazione.

Al di là degli aspetti retorici, è chiara comunque l'esistenza di un conflitto tra le ragioni della disunione e della lotta civile e quelle della convivenza, tra la *polis* come comunità e la *polis* come realtà di gruppi sociali diversi. Nel caso specifico gli Ateniesi risolsero quel conflitto con l'invenzione dell'amnistia. Ma noi ci poniamo il problema piú in generale.

Come possiamo mettere insieme in una stessa concezione della città greca e della politica greca il conflitto interno e il sentimento di appartenenza alla stessa comunità? Uno dei maggiori studiosi della *polis*, V. Ehrenberg, usò come argomento forte contro i sostenitori di una cronologia bassissima della formazione – che la faceva scendere addirittura al v secolo a. C. – un argomento significativo: Pindaro (nella *Pitica* 7), per tessere l'elogio dell'Alcmeonide Megacle che aveva vinto con la quadriga nel 486, comincia con l'esaltazione di Atene, malgrado Megacle poco prima fosse stato ostracizzato dai suoi concittadini. Ciò dimostra che l'unione di famiglia e città è cosí sentita da superare le rot-

[41] SENOFONTE, *Elleniche*, 2.4.20-21.

ture con lo stato e quindi ben anteriore al v secolo[42]. L'argomentazione ha un suo valore cronologico, ma non basta a rispondere all'interrogativo che ponevo sopra. La risposta di Burckhardt che confrontava guerre civili in Grecia e guerre di religione nell'Europa moderna è esatta, ma non basta a spiegare tutto. Lo stesso può dirsi delle ricerche di N. Loraux.

Una prima risposta potrebbe venire dalla legge attribuita a Solone, che avrebbe obbligato i cittadini in caso di στάσις a impegnarsi in una delle fazioni in lotta[43]. Le discordanze tra le fonti sono significative (ad esempio riguardo alla pena prevista); soprattutto si è spesso obiettato al valore delle testimonianze che, se una tale legge fosse esistita al tempo delle lotte civili della fine del v secolo, Lisia nell'orazione diretta proprio contro un tal Filone, che era fuggito a Oropo per evitare d'impegnarsi, l'avrebbe certamente ricordata. L'argomento non mi pare decisivo perché la norma poteva semplicemente essere caduta in desuetudine[44]. Se è realmente esistita una norma soloniana, o comunque arcaica, che obbligava i cittadini a prendere le armi nelle lotte civili, allora si può pensare che essa si preoccupasse di eventi come il tentato colpo di stato dei Ciloniani, quando per sventarlo l'arconte aveva dovuto far ricorso alla gente dei campi. Il riferimento all'obbligo esplicito di prendere le armi è presente in alcuni testi[45] e, se autentico, è rivelatore. L'assenza di corpi di polizia nella città (salvo piú tardi gli Sciti) obbligava i cittadini a incaricarsi essi stessi della repressione di simili tentativi. L'apatia in questi casi sarebbe equivalsa a una complicità e questo può spiegare la durezza delle pene. Anche da questo punto di vista, la partecipazione attiva dei cittadini, il loro impegno, era fondamentale. Ma persino se la norma soloniana fosse piú tarda o addirittura inventata, essa resterebbe un documento importante della mentalità: l'attivismo po-

[42] V. EHRENBERG, *When did the Polis rise?* (1937), in *Polis und Imperium*, Zürich 1965, pp. 83-97 [trad. it. in AMPOLO (a cura di), *La città* cit., pp. 107-29].

[43] SOLONE, fr. 38a-g Ruschenbusch = 350-57 Martina. Importante discussione di L. Piccirilli in PLUTARCO, *La vita di Solone*, Milano 1977, pp. 222 sgg., e P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1981, pp. 157 sgg.; i pareri degli studiosi restano divisi (cfr. ad esempio J. A. GOLDSTEIN, in «Historia», XXI (1972), pp. 538 sgg.; B. MANVILLE, in «Proceedings of the American Philological Association», CX (1980), pp. 213 sgg.; E. DAVID, in «Museum Helveticum», XLI (1984), pp. 129-38; J. BLEICKEN, in ID. (a cura di), *Symposion für A. Heuss*, Kallmünz 1986, pp. 9 sgg.; C. LONGO PECORELLA, in «Historia», XXXVII (1988), pp. 374 sgg.). HANSEN, *The Athenian Democracy* cit., p. 298, ammette la possibilità che alcune delle leggi attribuite a Solone siano realmente sue, tranne quelle che regolavano organi di governo democratico.

[44] LISIA, 31.27. Mi sembra difficile che si creasse *ex nihilo* una norma del genere durante il IV secolo, quando Atene fu a lungo immune dalle στάσεις. Se fosse stata introdotta una simile norma negli anni intorno al 400 a. C. allora sí che la troveremmo citata da Lisia (se l'orazione è davvero del 398 a. C.) e magari attribuita proprio a Solone.

[45] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.5; AULO GELLIO, 2.12.1.

litico era comunque considerato un bene e a torto o a ragione era attribuito al padre fondatore, al legislatore del buon tempo antico. Può cambiare il contesto storico della norma citata, il valore delle attestazioni potrebbe essere spostato dal piano delle realtà a quello delle mentalità, ma la valutazione positiva dell'impegno civile (e militare) comunque resterebbe.

La spiegazione che permette di comprendere l'esistenza contemporanea e in certo modo fisiologica dell'unità e del conflitto all'interno della *polis* greca è a mio avviso la seguente: l'idea e la pratica della partecipazione a una ampia serie di ambiti, non solo politici, sono legate alla concezione della città come comunità di cittadini, i quali ultimi sono gli «azionisti della *polis*».

Per comodità iniziamo proprio dalla partecipazione politica. Già P. Veyne ha paragonato l'atteggiamento del cittadino a quello del militante di un partito politico moderno. Il paragone, per quanto possa sembrare forzato o addirittura fuor di luogo a osservatori poco abituati all'impegno politico, è molto efficace e permette di comprendere bene l'attivismo o almeno l'interesse di molti cittadini ateniesi, anche se accanto al *métier de citoyen* esisteva anche il *quiet Athenian*[46].

Il grado di partecipazione alle istituzioni democratiche ateniesi era altissimo rispetto al numero di cittadini maschi adulti e probabilmente ha pochi paralleli nella storia dell'umanità[47]. All'assemblea, cioè all'ἐκκλησία, partecipavano ben cinquemila o seimila cittadini[48], cui vanno aggiunti cinquecento membri del consiglio dei 500 e duemila giurati scelti per sorteggio, oltre a numerosi altri magistrati[49]. Ma, lasciando da parte la partecipazione politica nell'Atene del V e IV secolo, che può sembrare un caso particolare, e i regimi democratici che ad essa si ispiravano, possiamo riprendere da alcuni dei testi considerati sopra per ripensare il tema della partecipazione nelle città greche.

Come si è visto, Alceo prova che anche il regime aristocratico di Mitilene arcaica è caratterizzato dalla partecipazione diretta, tradizionale

[46] P. Veyne in MEIER e VEYNE, *L'identità* cit., pp. 73 sgg. (ove è già il richiamo al libro di C. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, trad. it. Roma 1980); L. B. CARTER, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.

[47] R. K. SINCLAIR, *Democracy and Partecipation in Athens*, Cambridge 1988; per i dati quantitativi HANSEN, *The Athenian Democracy* cit., p. 313, e per l'assemblea ID., *How many Athenians attended the Ecclesia?*, ristampato in ID., *The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles 1976-83*, Copenhagen 1983, pp. 1-23. Per altre democrazie: PH. GAUTHIER, *Quorum et partecipation civique dans les démocraties grecques*, in NICOLET (a cura di), *Du pouvoir* cit., pp. 73 sgg.

[48] La prima cifra è in TUCIDIDE, 8.72.1, che però riferisce una valutazione riduttiva degli oligarchici; la seconda è la valutazione di Hansen.

[49] Per le funzioni retribuite si veda anche la lista di ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 24.3, poco affidabile (cfr. RHODES, *A Commentary* cit., pp. 300 sgg.).

almeno tra gli ἄριστοι: esso è un'aristocrazia diretta perché di norma tutti i regimi politici greci (salvo le tirannidi) sono diretti.

Il discorso dell'araldo nelle *Elleniche* di Senofonte che abbiamo citato sopra indica i settori in cui c'è partecipazione comunitaria dei cittadini. Hanno la precedenza nella lista riti, sacrifici e feste. Questi sono particolarmente importanti perché sono essi a realizzare l'unità della città dal punto di vista ideologico e religioso, e non solo nelle rappresentazioni ma anche nelle realtà (ivi comprese quelle alimentari). Coloro che partecipavano ai riti e ai sacrifici pubblici ricevevano un pezzo delle carni delle vittime, secondo modalità regolamentate. Il cittadino partecipava nel senso etimologico del termine: il latino *particeps* deriva infatti da *partem capere*, cioè prendere la parte di carne dell'animale sacrificato. E come è stato mostrato di recente, «la partecipazione ai sacrifici e ai banchetti è della stessa natura dell'integrazione al gruppo civico». Anche in questo caso la democrazia ateniese si caratterizza per la sua larghezza: secondo la *Costituzione degli Ateniesi* attribuita a Senofonte avrebbe un alto numero di feste e di sacrifici, nei quali il popolo fa scialo e riceve le carni distribuite. Invece a Sparta chi contribuisce ai banchetti comuni è cittadino e viceversa[50].

La città è quindi anche una comunità rituale: santuari, culti, riti e feste non solo hanno rapporto con la formazione della *polis*, ma sono elementi che spesso sottolineano l'appartenenza a essa e l'identità collettiva. Con l'elemento religioso compaiono quello per cosí dire estetico e quello economico, già nella forma piú semplice ma importante di distribuzione di alimenti carnei: al forte simbolismo comunitario della distribuzione delle carni nei sacrifici pubblici, alla bellezza delle cerimonie e delle feste cui si partecipa insieme, si accompagna il fatto materiale del mangiare[51].

Le varie forme di parentela sono anch'esse ricordate nel discorso dell'araldo che abbiamo preso come guida; già a priori non dobbiamo sorprenderci sia per la relativa banalità dell'argomento (molti cittadini schierati allora nei gruppi contrapposti erano imparentati tra loro), sia per il

[50] SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 3.8, 2.9. ARISTOTELE, *Politica*, 2.1271b29-37 e 1272a15. J. SCHEID, *Sacrifices et banquets à Rome. Quelques problèmes*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité», XCVII (1985), pp. 193 sgg. P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet*, Rome 1992, in particolare pp. 231 sgg. e 293 sg.

[51] Sul simbolismo L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano 1983, pp. 319 sgg.; sul ruolo della religione CH. SOURVINOU-INWOOD, *What is Polis Religion?*, in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek City* cit., pp. 295-322; su feste e formazione della *polis* N. ROBERTSON, *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto 1992; tra i testi sul rapporto tra culti, feste e unità della *polis* vedi STRABONE, 9.3.5 (che comunque estende il rapporto anche agli stati etnici); su comunità politica e sacrifici ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 8.1160a9-30.

fatto che la cittadinanza era soprattutto trasmessa per nascita ed era riconosciuta da ripartizioni della *polis* (fratrie e demi ad Atene). Il cittadino era poi di norma inserito sia nella città che nelle ripartizioni minori che si potevano presentare come gruppi di parentela fittizia. Possiamo quindi ampliare il campo della parentela ad altri raggruppamenti oltre l'ambito strettamente familiare. In termini sociologici si tratta della appartenenza a una serie di «contesti d'interazione»; in termini di storia delle istituzioni si tratta in gran parte delle organizzazioni pubbliche aperte ai cittadini e solo ad essi, a base o territoriale o personale[52].

Ma c'è un altro aspetto molto importante della partecipazione dei cittadini: quello del possesso delle terre e del godimento delle rendite della città. Com'è noto, solo i cittadini avevano il diritto di possedere le terre e gli stranieri lo ricevevano solo come un onore particolare. Questa realtà giuridica ed economica aveva la conseguenza di legare strettamente i cittadini alla terra e quindi la città come comunità dei cittadini al territorio. So che questo aspetto è meno considerato dai teorici antichi e che molti studiosi considerano la terra e il territorio come secondari se non del tutto estranei alla concezione greca della *polis*. Ciò è forse vero nella teoria, ma nella prassi era necessariamente vero il contrario, tranne alcune eccezioni (le cosiddette «*poleis* senza territorio»). Ora i cittadini possedevano (o meglio potevano possedere, data la presenza di cittadini senza terra in varie situazioni storiche) terre a titolo individuale, trasmissibili per via ereditaria; la città e i vari raggruppamenti minori possedevano anch'essi delle terre pubbliche e gli dèi e gli eroi della città (quelli ammessi ufficialmente al culto) possedevano anch'essi terreni e altri beni da cui si ricavavano delle rendite. Questa struttura è già presente in epoca arcaica, come attesta Solone, che parla di beni sacri e di beni pubblici, forse lamentando le usurpazioni da parte di privati[53]. Questa classificazione ricorre poi nel v secolo a. C. e Ippodamo di Mileto teorizza la divisione del territorio in tre parti (ἱερά, δημοσία, ἰδία χώρα)[54]. Non sappiamo a quando risalga questa tripartizione, nella quale ci sono in sostanza due tipi di terre pubbliche, quelle de-

[52] S. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, London 1978, pp. 243 sgg. [trad. it. *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1979, pp. 386 sgg., sui contesti d'interazione]; per i vari raggruppamenti istituzionali N. F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, Philadelphia 1987; e il saggio di J. K. Davies in questo volume (entrambi con fonti e bibliografia precedente).

[53] SOLONE, 3.12-13 Diehl (= 4 West).

[54] ARISTOTELE, *Politica*, 2.1267b. L'interpretazione dei versi sopra citati di Solone in rapporto alle usurpazioni è di F. Cassola, in «La Parola del Passato», XIX (1964), pp. 26 sgg., ed è stata poi ripresa con modifiche da S. LINK, *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1981, pp. 13 sgg.

gli dèi e quelle della città. È interessante il fatto che sembra esistano alcuni precedenti di epoca micenea: nelle tavolette di Pilo è documentato il versamento a Posidone di un tributo proporzionale alla terra posseduta da parte del δᾶμος (cioè il distretto); inoltre sacerdoti detengono per conto della divinità terreni all'interno della terra libera ed è ben documentata la contesa tra una sacerdotessa e un δᾶμος riguardo a un terreno[55]. Non entro qui nella controversa questione del regime agrario in età micenea, limitandomi a rilevare come il termine τεμένη, con cui venivano indicate le assegnazioni di terreni particolari al sovrano e alle piú alte cariche del regno, ancora attestato in Omero per terreni dati ai sovrani, si conserva in vari casi, tra cui Atene, per indicare soprattutto i terreni delle divinità, le terre sacre. Comunque nel sistema della città le basi mi sembrano diverse anche per quel che riguarda i terreni sacri: nelle città teoricamente ogni divinità ha diritto a un lotto di terra, come i cittadini, anche perché la rendita delle terre o di altri beni (cave ecc.) era normalmente usata per finanziare le feste e il mantenimento del culto. Sia per i beni pubblici che per quelli sacri il sistema correntemente usato in epoca classica è l'appalto. Nelle città coloniali questi terreni raggiungevano estensioni notevoli come mostra l'esempio di Eraclea in Lucania, per non parlare dei centri collegati a grandi santuari d'importanza panellenica o regionale, quali ad esempio Delfi e Delo. Ma anche le «normali» città della madrepatria dovevano avere comunque molte terre sacre delle varie divinità. Quando gli Ateniesi privarono della proprietà del suolo i Mitilenesi che avevano defezionato nel 427 a. C., assegnarono 3000 lotti di terra ai loro cleruchi e ben 300 agli dèi[56].

Comunque, sia le terre pubbliche che quelle sacre venivano appaltate, anche a non cittadini, e le rendite erano gestite dagli organi della *polis* o dalle sue ripartizioni minori. I benefici delle rendite – fossero esse in moneta o in natura – andavano rispettivamente alla città (e sue suddivisioni) per scopi vari e ai santuari per finanziare spese legate al culto, in particolare le feste. Come si è visto in precedenza, feste e sacrifici pubblici a loro volta rimettevano in circolo tra i cittadini la rendita, almeno sotto forma di porzioni alimentari.

[55] P. DE FIDIO, *I dosmoi pilii a Poseidon. Una terra sacra di età micenea*, Roma 1977; sulla contesa vedi le tavolette PY Eb 297 e Ep 704.

[56] Tavole di Eraclea: *IG*, XIV, 645; TUCIDIDE, 3.49.3 (se i lotti erano uguali, la parte delle terre sacre equivaleva al 10% del totale). In generale rimando alla mia relazione *Produzione e poteri pubblici nel mondo greco: i terreni sacri in età arcaica e classica* al Convegno Internazionale di Storia economica (Milano 1992), di prossima pubblicazione. Cfr. anche il mio testo in *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala 1992, pp. 25 sgg., con la documentazione relativa a Magna Grecia e Sicilia. Per terre e beni pubblici cfr. D. LEWIS, *Public Property in the City*, in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek City* cit., pp. 245-63.

Questo delle rendite dei santuari è solo un aspetto del problema generale del rapporto tra rendite della città e cittadini. In uno studio ancora insuperato, K. Latte aveva raccolto la documentazione sulle testimonianze di rendite della *polis* distribuite ai cittadini. I casi piú significativi sono quelli delle miniere di Sifno e del Laurio prima di Temistocle[57].

Piuttosto che vedere in questi fenomeni tracce di una proprietà comune originaria del suolo è piú importante comprendere il funzionamento di questo sistema economico e politico: i cittadini in quanto tali ricevono benefici economici, che forse sono di entità relativamente ridotta (si pensi alle 10 dracme che si sarebbero ricavate dalle miniere); essi però erano importanti perché ribadivano l'appartenenza alla comunità dei cittadini e integravano i frutti del proprio lavoro o del proprio terreno. I cittadini insomma ricevevano porzioni di carne nei giorni delle grandi feste, partecipavano della bellezza, della grazia dei riti e dei santuari, ottenevano talora la loro quota parte dei doni fatti alla città (come nel caso del donativo di grano egiziano fatto da Psammetico), potevano partecipare a certi banchetti pubblici. Le denominazioni di due magistrature finanziarie, i ταμίαι e i κωλακρέται, hanno origine nel vocabolario della cucina e del sacrificio. Potremmo aggiungere a questo quadro sommario la divisione del bottino tra i cittadini-soldati e la stessa costruzione di santuari che spesso è finanziata proprio con prede di guerra, e per finire con la democrazia ateniese, gli stessi μισθοί, le paghe o indennità pubbliche.

Gli esempi che ho presentato mostrano che i cittadini non solo partecipano alla vita politica (pochi o molti dipendeva dal tipo di regime), ma alla vita civica in generale in tutti i suoi aspetti, in contesti che implicano una partecipazione agli utili, ai benefici. I cittadini cioè erano gli azionisti della città. Come nelle società per azioni, esisteva una partecipazione agli utili e alle perdite. Nel mondo dei piccoli e dei grandi azionisti esistono nello stesso tempo il senso di appartenenza a un unico gruppo ma anche il conflitto e la lotta accanita per il controllo e la gestione della società, spesso spietata. Insomma: partecipazione e conflitto sono istituzionalizzati e spesso c'è sfruttamento degli altri sia all'interno che all'esterno della società. Alcuni testi a prima vista sembrerebbero incoraggiare a proseguire in questa mia proposta d'interpreta-

[57] K. LATTE, *Kollektivbesitzt und Staatsschatz in Griechenland* (1948), in *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, München 1968, pp. 294-312. Sifno: ERODOTO, 3.57.2 (distribuzione fatta ogni anno); Laurio: *ibid.*, 7.144.1 (distribuzione di dieci dracme ad ogni cittadino); cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 22.7; PLUTARCO, *Vita di Temistocle*, 4.1 (distribuzione abituale tra i cittadini); CORNELIO NEPOTE, *Themistocles*, 2.2 (che parla di distribuzioni annuali).

zione della città greca (o meglio della posizione dei cittadini). Cosí quando Senofonte avanza un suo progetto sui mezzi per incrementare le entrate di Atene, propone che i cittadini contribuiscano alla formazione di un capitale con cui finanziare costruzioni destinate a mercanti e stranieri, l'acquisto di navi da carico da dare a nolo e di schiavi pubblici da affittare. Il progetto di Senofonte, rimasto senza seguito, proponeva in sostanza agli Ateniesi di formare una sorta di società che investiva delle somme per ricavare una rendita. Il progetto era senz'altro innovatore ma si basava sulla realtà di cittadini che partecipano alla città e ne ricavano perdite o benefici. E l'autore contrappone le εἰσφοραί, le contribuzioni straordinarie fatte per spedizioni navali, dalle quali non ci si attende nessun recupero della quota parte, alle sue proposte che invece avrebbero consentito degli utili. A livello di vocabolario è interessante notare che il verbo chiave μετέχειν, partecipare, è qui usato da Senofonte anche per indicare il ricavare una parte della somma 'investita'. E in greco moderno μετοχή e μέτοχος indicano rispettivamente l'azione e l'azionista. Comunque la proposta di Senofonte non è certo assimilabile alla costituzione di una società per azioni[58]. G. Glotz si era avvicinato a questa concezione e aveva sottolineato che le città greche, aristocratiche o democratiche che fossero, dovevano ai cittadini una parte di benefici materiali e dei vantaggi sostanziali[59].

Non voglio spingere troppo oltre il confronto che ho proposto: l'interpretazione della *polis* come comunità di azionisti della città costituisce un aiuto per comprendere alcuni caratteri apparentemente contraddittori della città greca e fa rientrare accanto alla politica e alla religione anche gli aspetti economici e sociali nella concezione della città. Può anche servire a spiegare la transizione alla democrazia dopo un periodo di lotte tra gruppi di aristocratici e loro seguaci: l'allargamento della partecipazione ai benefici della città era una pretesa naturale. Se è vero che Clistene aprí al demo il suo raggruppamento politico, il parallelo con gli azionisti viene spontaneo. Uno dei grandi azionisti della città, per non essere sconfitto dagli altri azionisti, ha coalizzato intorno a sé i piccoli azionisti, o – secondo un'altra versione – ha fatto entrare dei «nuovi azionisti». L'interpretazione dei cittadini come «azionisti» aiu-

[58] SENOFONTE, *Le Entrate*, 3.9-11, con le osservazioni di PH. GAUTHIER, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Paris 1971, p. 91, e di G. Bodei Giglioni, in SENOFONTE, *De vectigalibus*, Firenze 1970, pp. LXXXIII sgg. La proposta di Senofonte naturalmente non ha nulla della società per azioni, anche perché non c'è una proporzione tra gli utili e l'investimento; si avvicina semmai alle εἰσφοραί, ai contributi forzosi. È la città che può somigliare a una società per azioni. Cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, 3.1280a25-30.

[59] G. GLOTZ, *Histoire grecque*, II, Paris 1931, p. 178.

ta a capire la dinamica degli avvenimenti e a spiegare alcuni testi[60].

Quindi nel concetto di comunità dei cittadini devono rientrare sia il μετέχειν τῆς πολιτείας, cioè l'essere parte del corpo civico e della cittadinanza a un tempo[61], sia il partecipare della città in tutto l'insieme dei settori della vita civica; per questo appare convincente l'interpretazione olistica della città greca come comunità (Murray), cioè come un sistema. Ma in questo insieme un posto decisivo aveva la partecipazione agli utili, ai benefici della città. Proprio in questo senso è vero che i cittadini delle città greche avrebbero potuto affermare non certo «l'état c'est moi» come il Re Sole, ma piuttosto «la città siamo noi» (Hansen); ma io aggiungerei «siamo noi gli azionisti della città».

3. *Città e villaggi.*

Nei poemi omerici non esiste un termine specifico per indicare il villaggio. Il termine piú diffuso in epoca classica ed ellenistica, cioè κώμη, non vi compare mai. Sia le città che i villaggi vengono designati con le stesse parole. L'assenza del villaggio in Omero sorprendeva, ad esempio, uno studioso della città greca come Glotz, che cercò delle spiegazioni, invero non del tutto soddisfacenti: «Si ha l'impressione che il poeta esiti a usare un termine volgare e voglia cantare soltanto gli eroi provenienti da luoghi illustri. Forse conosceva bene solamente l'Asia Minore, dove gli abitanti vivevano riuniti in centri considerevoli e facevan lavorare i campi da coloni o da servi dispersi nel contado»[62]. Naturalmente la presenza in Omero di centri minori, villaggi e borgate, è chiara – come rilevava anche Glotz –, visto che le novanta o cento *poleis* di Creta non possono essere certo vere città; lo stesso vale per le sette «città» presso la sabbiosa Pilo, che Agamennone promette di dare in dote a sua figlia e per altre menzioni di città[63].

Non c'è quindi in Omero un'assenza dei villaggi ma piuttosto un'as-

[60] ERODOTO, 5.66.2; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 20.1; ID., *Politica*, 3.1275b36.

[61] L'espressione ricorre frequentemente, sia in senso positivo che con la negazione, nella *Costituzione degli Ateniesi* in ambiti diversi: in 8.5 a proposito della legge di Solone sulla στάσις, in 21.2 per Clistene, in 26.4 per la legge sulla cittadinanza di Pericle e in 42.1 per la partecipazione alla cittadinanza. L'impressione è che l'espressione si sia diffusa molto in occasione dei tentativi di restringere corpo civico e cittadinanza ad Atene (411 ecc.). Si ritrova piú volte nella *Politica* (2.1268a24-25, 2.1268a27-28, 2.1272a15, 3.1279b3, 4.1290a4, 4.1292a41, 4.1292b39, 4.1293a3-4, 4.1294a14-15, 4.1297b5-6, 5.1301a38, 5.1302b26-27, 5.1308a6-8, 6.1320b26, 6.1321a32-33, 7.1328b31-32, 7.1329b37, 7.1332a33-35).

[62] G. GLOTZ, *La città greca*, trad. it. Torino 1948, p. 33. In favore della prima spiegazione sta l'assenza di κώμη anche negli inni omerici, ma essa non mi sembra sufficiente da sola.

[63] *Iliade*, 2.646; *Odissea*, 19.174 (per Creta); *Iliade*, 9.149 sgg. (promessa di Agamennone).

senza dell'opposizione tra città e villaggi: i secondi cioè rientrano ancora nel campo semantico di *polis* (con i suoi derivati). È un fatto molto significativo, che deve avere una spiegazione extralinguistica. Un'opposizione forse era esistita nel greco miceneo, che peraltro, a quel che sappiamo finora, non usava πόλις (o meglio πτόλις) – attestato solo in nomi di persona – ma ἄστυ (*wa-tu* in scrittura sillabica) per il centro urbano o la cittadella con il palazzo, e invece δᾶμος per i distretti rurali[64]. Se la documentazione degli archivi micenei e quella dei poemi omerici sono realmente rappresentative di realtà storiche piú generali, allora la distinzione città/villaggi risale almeno *in nuce* al mondo miceneo, ma essa si è interrotta nell'età di mezzo, per riemergere solo piú tardi. Viene spontaneo pensare che questo passaggio da una distinzione tra cittadelle e palazzi da un lato (indicati con ἄστυ/*wa-tu*) e distretti e comunità rurali (indicate con δᾶμος/*da-mo*) a una terminologia piú generica in cui soprattutto *polis* indica tanto grandi città importanti come Troia quanto piccoli villaggi, sia avvenuto proprio in conseguenza della fine dei palazzi e della sparizione o del drastico ridimensionamento delle cittadelle e degli abitati attorno ad esse. È comprensibile che nei secoli che videro l'immiserimento e la drastica riduzione di numero degli insediamenti alcuni termini abbiano assunto un valore piú generale, non specializzato (che non conosceva distinzioni qualitative o una gerarchia di insediamenti). La distinzione è rinata solo successivamente, quando le *poleis* si sono caratterizzate piú chiaramente e le comunità decentrate si sono distinte da esse piú nettamente (come κῶμαι o come δῆμοι). La parola indicante specificamente il villaggio comincia ad apparire solo in Esiodo e nei poemi pseudo-esiodei, in contesti per lo piú negativi, che tendono a dare un'immagine riduttiva del villaggio. Questa concezione che subordina i villaggi alla città avrà una lunga storia. A partire da Erodoto la documentazione diventa piú numerosa (20 attestazioni di κώμη, di cui 17 per i popoli anellenici, e 14 di δῆμος usato in senso locale). Il villaggio insomma da un lato corrisponde a una fase preurbana, dall'altro indica unità insediative subordinate alla città[65].

[64] Sull'antroponimo *Po-to-ri-jo* (al genitivo) A. MORPURGO, *Mycenaeae Graecitatis Lexicon*, Roma 1963, p. 262; sui δᾶμοι micenei vedi ad esempio G. MADDOLI, *«Damos» e «basilees». Contributo allo studio delle origini della polis*, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», XII (1970), pp. 7-57 (per la continuità con i villaggi); D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica 508/7 - ca. 250 B.C.*, Princeton 1986, pp. 364-68 (su δῆμος che avrebbe sempre significato distretto rurale e quindi anche la gente che vi abitava); contro la continuità vedi K. RAAFLAUB, *Homer to Solon: The Rise of the Polis. The Written Sources*, in HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State* cit., pp 41-105, con bibliografia.

[65] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 638 sgg.; *Scudo*, 18; *Catalogo delle donne*, fr. 43a62. Vedi E. LÉVY, *Apparition en Grèce de l'idée de village*, in «Ktèma», XI (1986), pp. 117-27. Nel primo caso c'è una contrapposizione implicita tra l'infelice villaggio di Ascra e Cuma eolica (menzionata due versi pri-

L'assenza di κώμη in Omero non implica direttamente una cronologia assoluta, non ci offre cioè un *terminus ante quem non*, per due motivi. Da un lato esiste, almeno a tratti, nei poemi omerici uno sforzo di arcaizzare, di rappresentare cioè una realtà piú antica, dall'altro l'esistenza di una vera «società omerica» è stata messa radicalmente in discussione. Ma, ciò detto, l'assenza di opposizione città/villaggi è un dato rilevante e solo il confronto con le fonti archeologiche e realtà meglio documentate da fonti epigrafiche e letterarie di epoche piú recenti può fornire degli elementi piú solidi.

L'importanza dei villaggi nella formazione della città è chiara ad Aristotele, il quale nella *Politica* formula la teoria di un passaggio dalla famiglia ai villaggi e da questi alla *polis*. Qui egli fornisce essenzialmente uno schema logico e si basa sulla considerazione delle parti della *polis* (che costituisce il tutto), senza poi insistervi ulteriormente. Aristotele parla solo di κώμη, ma sapeva naturalmente che in Attica e altrove si usava con questo significato il termine δῆμος, e che κώμη era considerato da alcuni Peloponnesiaci – a torto o a ragione non è rilevante nel nostro contesto – il corrispettivo dorico di δῆμος[66]. I villaggi sono considerati da Aristotele come una parte della *polis* (compresa in essa, come avveniva storicamente in molte città all'epoca di Aristotele, anche se naturalmente erano nel territorio, περιοικίδες), ma anche come uno stadio del processo di formazione della *polis*, quindi anteriore ad essa. I passi in cui Tucidide descriveva l'antico modo di vivere dei Greci in πόλεις κατὰ κώμας, cioè in entità statali disperse in villaggi senza mura (ἀτείχιστοι) e quello contemporaneo di Sparta e delle aree piú arretrate del mondo ellenico (gli Etoli erano un ἔθνος che viveva appunto in villaggi senza mura) doveva essergli noto. Anche se Tucidide parlava di *poleis* e di ἔθνη che erano strutturati κατὰ κώμας, Aristotele si è servito di quei passi ma ha inserito i villaggi nel suo schema. Recentemente Hansen[67] ha ri-

ma). Nel secondo il contesto non mi sembra particolarmente negativo, ma le κῶμαι degli eroi Tafi e dei Teleboi distrutte da Eracle, di cui si parla, probabilmente riflettono la situazione dell'Acarnania e delle aree vicine, che in età storica erano ancora popolate per villaggi (TUCIDIDE, 1.5-6.2, 3.94.4), mentre nel terzo caso c'è una netta contrapposizione tra «la bella città» e i villaggi. Sul villaggio i due studi fondamentali, cui si rimanda anche per la documentazione, sono quello di Lévy citato e quello di M. H. HANSEN, *'Kome'. A Study in how the Greeks Designated and Classified Settlements which were not 'Poleis'*, in M. H. HANSEN e K. RAAFLAUB (a cura di), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, pp. 45-81. Vedi anche W. DONLAN e C. G. THOMAS, *The Village Community of Ancient Greece*, in «Studi e Materiali Micenei ed Egeo-anatolici», XXXI (1993), pp. 61-71; G. DAVERIO ROCCHI, *Gli insediamenti in villaggi nella Grecia del V e del IV sec. a. C.*, Milano 1981, e G. DE SENSI SESTITO, *'Kome', 'polis' e 'dike' negli 'Erga' esiodei*, in «Messana», n.s., III (1990), pp. 5-42.

[66] ARISTOTELE, *Politica*, 1.1252b19-20, 1.1252b27-28, 2.1261a27-29, 3.1280b40-1281b2; per κώμη=δῆμος: *Poetica*, 1448a36-38.

[67] HANSEN, *Kome* cit.

baltato la *communis opinio* e ha contrapposto Tucidide ad Aristotele, perché quest'ultimo non conosce affatto πόλεις κατὰ κώμας. Si può obiettare che per Aristotele i villaggi, come la famiglia, sono anche parte della città. Anzi per natura la *polis* è anteriore alla famiglia e all'individuo, perché il tutto è necessariamente anteriore alla parte[68]. Anche se in tale contesto il villaggio non è espressamente menzionato, perché lo Stagirita è passato direttamente alle parti piú piccole, è come se lo fosse, dato che per lui la κώμη è una colonia (ἀποικία) della famiglia[69]. Quindi è implicito che ci sono, o ci sono state, πόλεις κατὰ κώμας, ma questo per lui è secondario o comunque non gli interessa farne una fase a parte nel suo schema. È probabile che Aristotele consideri l'insediamento per villaggi come maggiormente diffuso presso gli ἔθνη, però mi sembra che proprio un suo riferimento agli Arcadi[70] sia rivelatore: a mio avviso egli intende dire che la differenza tra città (πόλις) e popolazione (ἔθνος, stato etnico o regionale) resta anche nel caso in cui una popolazione venga concentrata in città, come avvenne a Megalopoli nel 368/367, perché la πόλις è fatta di elementi diversi qualitativamente e non semplicemente dal numero di persone; per lui quindi gli Arcadi erano e restavano una federazione e un ἔθνος persino dopo la fondazione della loro «grande città»!

È interessante il fatto che comunque lo Stagirita parla sempre di una pluralità di villaggi. Mi sembra che ciò vada decisamente contro la teoria moderna della *polis* come villaggio[71]. Infatti, che un villaggio potesse diventare una città non è altro che una variante del fenomeno molto ben documentato di un gruppo di villaggi che formano una città per sinecismo[72]. Se è vero che molte città greche avevano le dimensioni e la popolazione di un villaggio (e non solo dal punto di vista attuale), è altrettanto vero, e forse piú rilevante ancora, che molte *poleis* piccole e grandi comprendevano piú villaggi. E per villaggi s'intendevano anche insediamenti di poche case: quando i Focesi alla fine della terza guerra sacra nel 346 a. C. furono duramente puniti e privati delle loro città con un διοικισμός forzato, si prescrisse loro di vivere in villaggi che non po-

[68] ARISTOTELE, *Politica*, 1.1253a19-29.

[69] *Ibid.*, 1.1252b15-22.

[70] *Ibid.*, 2.1261a29.

[71] Soprattutto KIRSTEN, *Die griechische Polis* cit.; J. M. WAGSTAFF, *A Note on Settlement Numbers in Ancient Greece*, in «Journal of Hellenic Studies», CV (1975), pp. 163-68; RUSCHENBUSCH, *Die Zahl* cit. Piú di recente questa tesi è stata ripresa da J. BINTLIFF, *The Origins and Nature of the Greek City-State and its Significance for World Settlement History*, letto al colloquio «Le princes de la Protohistoire et l'Emergence de l'Etat» (Napoli, ottobre 1994).

[72] Documentazione in M. MOGGI (a cura di), *I sinecismi interstatali greci*, I, Pisa 1976; secondo H. VAN EFFENTERRE, *La cité grecque*, Paris 1985, pp. 180 sgg., andrebbe aggiunto un sinecismo avvenuto a Creta nella Messarà.

tevano avere piú di cinquanta case, cioè non piú di duecentocinquanta-trecento persone[73]. Insomma, cosí come esistevano grandi e piccole *poleis*, cosí esistevano villaggi grandi e piccoli. La differenza tra villaggio e città è di ordine piú qualitativo che quantitativo; in linea di massima essa ha piuttosto a che fare con l'opposizione tra periferia e centro (in senso politico e religioso). Sparta è composta di grandi villaggi, ma è una *polis* e c'è comunque un centro; esso ha il tempio della divinità piú importante, o comunque dotata di un valore simbolico (quello di Atena 'dalla casa di bronzo'), e altri elementi carichi di significato civico.

Gli equivoci possono sorgere dal fatto che i villaggi esistevano: *a*) prima delle città; *b*) senza le città, presso varie popolazioni greche e non greche; *c*) insieme alle città (anzi all'interno della *polis* intesa come comunità politica). Un'attenta classificazione può fare chiarezza, anche se vi era una gamma di situazioni intermedie le quali creavano problemi di terminologia e d'interpretazione già alle nostre fonti[74].

Come avveniva la fusione di piú villaggi in una *polis*? Possiamo certo escludere per prudenza dalle testimonianze sicure il racconto di sinecismi mitici, in particolare quello di Atene promosso da Teseo; esso è presentato da Tucidide come un sinecismo puramente politico, che non avrebbe comportato un trasferimento di popolazione ma solo la riunificazione di centri che però già costituivano delle *poleis*[75]. Quest'ultimo è particolarmente importante perché mostra molto bene come era concepito un sinecismo e quali erano le strutture indicative dell'unità della *polis* e quindi considerate «segni» della città-stato, almeno a partire dal v secolo a. C.: l'unificazione si manifesta mediante un unico pritaneo (la sede del focolare della città, sacro a Estia), un unico βουλευτήριον (la sede della βουλή, il consiglio) e magistrature uniche. L'unità è poi celebrata da una festa (in Tucidide le Sinecie, in Plutarco i Μετοίκια e per altri le Panatenee). Ed è in questo contesto che Tucidide ricostruisce la città piú antica, fondandosi su un dato linguistico (ad Atene l'Acropoli è detta *polis*, perché lí era l'abitato piú antico), sulla posizione dei santuari piú antichi, di feste e riti significativi e anche sulla sorgente Calliroe che ha preceduto la fontana dell'Enneacruno.

Questi elementi ci forniscono criteri di giudizio preziosi e alcuni di essi trovano riscontro anche nelle fondazioni di colonie. Particolarmente

[73] DIODORO SICULO, 16.60.

[74] HANSEN, *Kome* cit.

[75] Fonti, discussione e bibliografia in MOGGI (a cura di), *I sinecismi* cit., pp. 44 sgg. La piú antica e autorevole è TUCIDIDE, 2.14.1-6; PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 24.1-5, parlava invece di un vero e proprio sinecismo anche topografico.

rilevante è il pritaneo, per l'alto valore simbolico, politico e religioso insieme, che esso mantenne dall'età arcaica a quella romana; esso ha avuto anche una grande importanza nella storiografia moderna[76].

La formazione di *poleis* grazie alla fusione di piú villaggi era un fenomeno noto, che si ripeteva in epoche recenti nelle aree che avevano adottato con ritardo il modello della città-stato ed è relativamente ben documentato. Alcune regioni del Peloponneso, in particolare l'Elide, l'Arcadia e l'Acaia, hanno visto formarsi delle città-stato da piú villaggi, come ricorda Strabone. Esse ci offrono, in piena età storica, un modello che fa comprendere almeno alcuni dei modi in cui è avvenuta la formazione della città.

Sia nelle regioni peloponnesiache prese in considerazione da Strabone che nell'Attica descritta da Tucidide, alle origini della formazione delle *poleis* di epoca classica troviamo una organizzazione statale, di carattere embrionale e primitivo, scaturita dalla fusione di piccoli gruppi umani dotati di una propria identità e insediati in distretti territoriali di dimensioni limitate. Se il momento delle origini è identico, le fasi successive appaiono diverse[77].

[76] Pritaneo e culto di Estia: nelle fondazioni di città, ARISTOFANE, *Uccelli*, 865-66, con gli scolî relativi; I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, pp. 114 sgg.; suo significato civico: N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Strasbourg 1864 [trad. it. Firenze 1924 e Bari 1925]; GLOTZ, *La città* cit., pp. 16 sgg.; L. GERNET, *Sul simbolismo politico: il focolare comune* (1952), trad. it. in *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, pp. 319 sgg. Le testimonianze archeologiche e le fonti scritte sono raccolte da S. G. MILLER, *The Prytaneion. Its Function and Architectural Form*, Berkeley - Los Angeles - London 1978 (che non conosce lo studio di Gernet; alla lista va aggiunto il pritaneo di Sardi). Ora M. DETIENNE, *La scrittura di Orfeo*, Roma-Bari 1990, pp. 77 sgg.

[77] M. MOGGI, *Strabone interprete di Omero (Contributo al problema della formazione della polis)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XXI (1991), pp. 549 sg. Il testo piú importante è STRABONE, 8.3.2 (336-37 C): «L'attuale città di Elide non era ancora fondata al tempo di Omero, ma la regione era abitata per villaggi (κωμηδόν); era chiamata Elide Cava per il fatto che tale era, infatti, la parte maggiore e migliore di essa. Solo piú tardi, dopo le guerre persiane, [le popolazioni] di molte comunità (ἐκ πολλῶν δήμων) confluirono nell'attuale città di Elide. Anche quasi [tutte] le altre località del Peloponneso che il Poeta menziona, [le] nomina, tranne poche, non come città, ma come regioni aventi ciascuna vari gruppi di comunità (συστήματα δήμων), da cui furono poi fondate per sinecismo le ben note città: cosí in Arcadia Mantinea fu fondata con cinque comunità dagli Argivi, Tegea con nove, con altrettante Erea ad opera di Cleombroto o di Cleonimo. Allo stesso modo Egio fu costituita da sette o da otto comunità, Patre da sette e Dime da otto. Cosí anche la città di Elide fu formata dall'unione delle comunità circostanti (una di queste, Agriadi, fu aggiunta successivamente (?))» [trad. di M. Moggi, con qualche modifica; si noti che negli scritti citati qui di seguito egli ha mutato l'interpretazione dell'espressione συστήματα δήμων]. Su Strabone e le altre fonti MOGGI (a cura di), *I sinecismi* cit., pp. 89 sgg., 120 sgg., 131 sgg., 256 sgg., con bibliografia precedente; ID., *Processi di urbanizzazione nel libro di Pausania sull'Arcadia*, in «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica», CXIX (1991), pp. 46-62; ID., *Sinecismi arcaici del Peloponneso*, in *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Roma 1991, pp. 155-65; cfr. anche diversamente G. MADDOLI, *L'Elide arcaica: il processo di formazione dell'unità regionale*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 150-73; F. TROTTA, *L'Acaia di Strabone e i sinecismi peloponnesiaci*, in A. M. BIRASCHI (a cura di), *Strabone e la Magna Grecia*, Napoli 1994, pp. 167-84.

Villaggi (κῶμαι, δῆμοι), di cui alcuni già raggruppati tra loro, si fondevano in una *polis*. Dove il processo è piú avanzato o dove c'era un punto di aggregazione che fungesse da catalizzatore (o perché vi era una cittadella micenea o per una posizione particolarmente favorevole o perché si è costituito un *socio-religious focus* dinamico) si assiste a un marcato sviluppo urbanistico con alcuni elementi tipici (tempio della divinità poliadica, *agora*, edifici pubblici, in alcuni casi mura) che si possono realizzare in modo chiaro anche in un tempo molto lungo. Altrove i processi sono piú lenti e diversi; il luogo centrale può anche essere molto ridotto (una piccola collina, come nel caso di Ptolis, se questa è stata il nucleo centrale della prima organizzazione unitaria dei Mantineesi)[78]. Comunità indipendenti piú o meno urbanizzate, villaggi o anche città, si potevano aggiungere nel corso del tempo, come già mostra il passo citato di Strabone per l'Elide (Agriadi) e come mostra un testo epigrafico degl'inizi del IV secolo a. C. per Mantinea: la comunità di Helisson, una piccola *polis*, entra a farne parte in condizioni di assoluta parità («partecipando [κοινάζοντας] a tutte le cose alle quali partecipano i Mantineesi», espressione non inconsueta che ci riporta al concetto di cittadini come azionisti della città); la *polis* degli Elisphasioi resterà ma divenendo una κώμη dei Mantineesi[79].

Naturalmente la colonizzazione si è inserita in questo quadro; le storie di fondazione che ci sono pervenute rivelano in alcuni casi situazioni molto difficili e vicende complicate nelle prime fasi dell'insediamento, come ad esempio per Megara Iblea in Sicilia e Anfipoli in Tracia[80], ma comunque non ci fanno conoscere esempi chiari di un'articolazione per villaggi nelle prime fasi dell'insediamento, né finora lo si poteva sospettare. Da un lato era logico immaginare, in ogni caso, un insediamento unitario per necessità di difesa in territori popolati da genti non sempre amiche; dall'altro la descrizione omerica della fondazione della città dei Feaci mostra tratti indubbiamente reali anche se applicati a una popolazione mitica. Vale la pena di rileggerla:

Li tolse di là Nausitoo simile a un dio, li condusse
e insediò a Scheria, lontano dagli uomini che mangiano pane,

[78] Ptolis: STRABONE, 8.12.5, 8.12.7; MOGGI, *Processi* cit.; una località della Locride denominata Polis è menzionata da TUCIDIDE, 3.101.2; non senza ironia egli la definisce κώμη. Le vecchie designazioni di tipo omerico, in cui cioè πόλις indicava sia i villaggi che un centro urbano, possono essersi conservate nella toponomastica: ad Atene a indicare l'Acropoli, presso i Mantineesi in una località che era servita da centro durante il sinecismo, nella Locride il sito era rimasto una semplice borgata.

[79] *SEG*, XXXVII, 340.

[80] Rispettivamente TUCIDIDE, 6.4.1 e 4.102.2-4.

cinse la città con un muro, e costruí le dimore,
e fece i templi agli dèi, e i campi spartí[81].

Troviamo qui il fondatore o ecista, che guida il contingente dei coloni, e alcuni elementi interessanti di una fondazione: le mura della città, la costruzione di templi agli dèi oltre che di case e la distribuzione delle terre[82].

Se passiamo alla documentazione archeologica del periodo che maggiormente c'interessa, vediamo subito che il quadro è molto vario e tutt'altro che univoco. In passato era quasi d'obbligo rifarsi ai risultati degli scavi di Smirne antica che avevano rivelato una struttura muraria importante datata al IX secolo e offerto un quadro piú preciso di una città della fine dell'VIII e del VII secolo. Se la Smirne del VII secolo era definita «la prima sicura e non ambigua apparizione della *polis* ellenica», si valutava la sua popolazione in 400/500 case con duemila cittadini liberi nel centro urbano alla fine dell'VIII secolo e, basandosi sulle mura, si risaliva ancora piú indietro al IX secolo. Questa è ancora la vulgata e ha avuto conseguenze importanti per l'interpretazione del processo di formazione della *polis*[83]. Difatti non solo la datazione delle mura all'850 a. C. ha contribuito a convincere vari studiosi a far risalire la *polis* al IX o al X secolo, ma è sembrata una conferma alla tesi di una anteriorità dello sviluppo politico e sociale (oltre che urbanistico) della Ionia d'Asia rispetto al continente. Solo recentemente, anche in concomitanza con datazioni piú basse dell'origine della *polis* e con l'acquisizione di dati che forniscono un'immagine piú riduttiva delle prime città greche, sono stati espressi dubbi su questa cronologia delle mura della Smirne piú antica[84]. Altri circuiti di mura sono peraltro attestati in periodi non molto piú recenti, a Iaso e a Melie in Caria, a Chio nel sito di Emborio e ad Andro nel sito di Zagora. Poco piú recenti sono le fortificazioni di Vrulià a Rodi, di Festo a Cre-

[81] *Odissea*, 6.7-10 (trad. di G. A. Privitera).

[82] F. CORDANO, *L'«ideale» città dei Feaci*, in «Dialoghi di Archeologia», IX-X (1976-77), pp. 195-200.

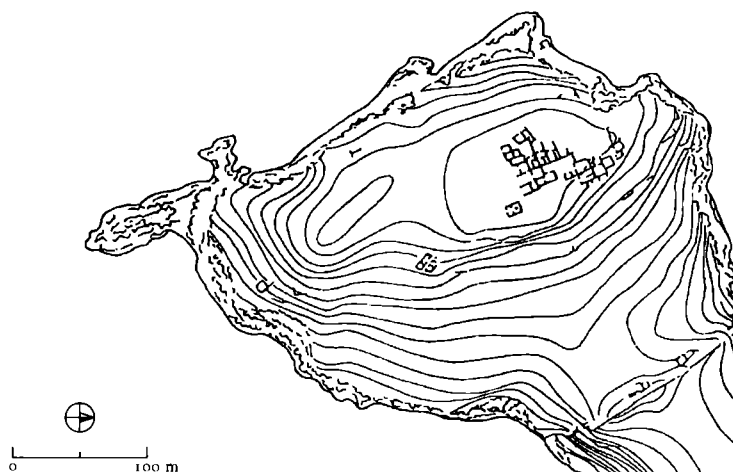
[83] Per Smirne si veda la fig. 24 nel saggio di G. Gruben. R. V. NICHOLLS, *Old Smyrna: The Iron Age Fortifications and Associated Remains of the City Perimeter*, in «Annual of the British School in Athens», LIII-LIV (1958-59), pp. 35-137; J. M. COOK, *Greek Settlement in the Eastern Aegean and Asia Minor*, in *CAH*², II, 2, 1975, pp. 773 sgg.; ID., *I Greci in Asia Minore*, trad. it. Milano 1964; due esempi recenti: J. N. COLDSTREAM, *The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology*, Opladen 1984, p. 18; S. SCULLY, *Homer and the Sacred City*, Ithaca-London 1990, pp. 85 sgg.

[84] A. SNODGRASS, *La formazione dello stato greco*, in «Opus», 5, 1986, p. 10. Cfr. ID., *Archaeology and the Study of the Greek City*, in J. RICH e A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *City and Country in the Ancient World*, London - New York 1991, pp. 1-23 (con riferimento a un riesame della documentazione da parte di archeologi turchi, ancora inedito). La priorità in generale dell'Asia Minore rispetto alla Grecia continentale è stata contestata da S. MAZZARINO, *Tra oriente e occidente*, Firenze 1947.

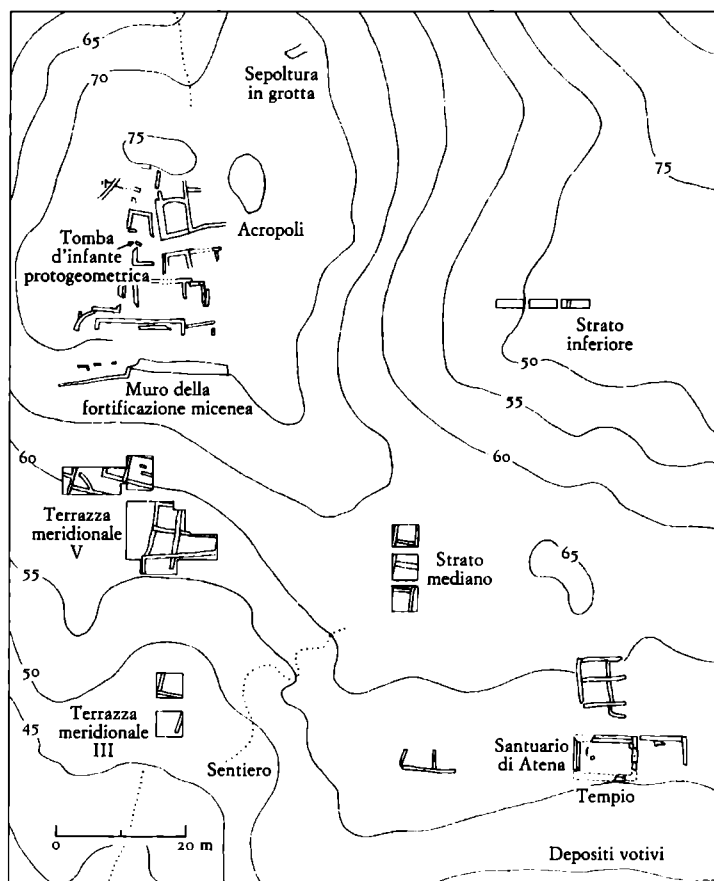
ta e di Sifno (nel sito di Hagios Andreas). E in effetti, per quel che riguarda le fortificazioni tra IX e VII secolo, sembra ci sia realmente una priorità della Ionia rispetto alla Grecia continentale. Ma il punto chiave è che le fortificazioni da sole non significano necessariamente che ci fosse una *polis*: «la documentazione ancora una volta mostra che molte *poleis* arcaiche non le avevano; e al contrario molte delle prime fortificazioni appaiono in luoghi che non raggiungevano lo status di *polis*». È notissimo il fatto che in età arcaica Sparta non aveva mura, ma persino alcune città d'Asia Minore ne erano ancora prive alla metà del VI secolo[85].

Se lasciamo Smirne e diamo uno sguardo ad almeno alcuni degli insediamenti noti, Zagora (fig. 4), Kukunaries (figg. 5-6), vediamo che hanno un carattere di villaggio proprio nell'VIII secolo. E ciò vale anche per il sito di Emborio, per Vrulià e Latureza in Attica. Molti di questi siti furono abbandonati, alcuni negli anni intorno al 700 a. C. altri piú tardi; il fenomeno colpisce molto ed è stato indagato, confrontandolo con gli spostamenti di città attestati dalle fonti letterarie. Le cause di questo fenomeno possono essere varie ed è possibile formulare alcune ipotesi (quali migrazioni spontanee o forzate, ricerca di luoghi migliori o per disponibilità di risorse o per difesa, catastrofi). Una delle piú convincenti

[85] Riprendo da SNODGRASS, *La formazione dello stato greco* cit.; per le città microasiatiche senza mura vedi ERODOTO, 1.141 e 1.163.

Figura 4.
Pianta dell'insediamento di Zagora nell'isola di Andro nell'VIII secolo a. C.

(anche se non è detto che fosse sempre così) è quella che connette gli abbandoni con la formazione della *polis*, cioè con sinecismi che trasformano i villaggi in *polis*, ma con un trasferimento vero e proprio. Ciò avverrebbe nel corso dell'VIII e del VII secolo e corrisponderebbe alla colonizzazione, ma si tratterebbe di una sorta di «colonizzazione interna»[86].

[86] SNODGRASS, *La formazione dello stato greco* cit.; N. DEMAND, *Urban Relocation in Archaic and Classical Greece*, Bristol 1990. Per Kukunaries D. SCHILARDI, *The Decline of the Geometric Settle-*

Figura 5.
Pianta d'assieme del sito di Kukunaries nell'isola di Paro nell'VIII-VII secolo a. C.

I siti abbandonati hanno chiaramente l'aspetto di villaggi ed è difficile percepirvi strutture particolari, a parte fortificazioni e case ad abside (fig. 6). Tale caratteristica però non è limitata affatto a questi siti minori. Località che avrebbero avuto un grande avvenire in età arcaica, cioè Atene (fig. 7), Eretria, Argo e Corinto, nell'VIII secolo hanno l'aspetto di gruppi di villaggi sparsi, il che in alcuni casi corrisponde ai dati delle fonti letterarie (ad esempio per Tenea, uno dei villaggi di Corinto, o per Megara Nisea).

Solo altri elementi sembrano fare da «segni» veramente indicativi della *polis* formata o in formazione sul piano archeologico, vale a dire tracce dell'esistenza di un tempio monumentale (Snodgrass) e variazioni significative nelle necropoli (nella qualità o nel numero delle sepolture (Morris, che modifica la ricostruzione di Snodgrass: fig. 8)[87]. Come ha riconosciuto Coldstream, il quadro offerto dalla documentazione archeologica sembra corrispondere molto bene alla teoria aristotelica della *polis* formata da villaggi.

Ma c'è di piú: anche il quadro delle fondazioni coloniali si è molto arricchito. Gli scavi di G. Vallet e F. Villard e altri a Megara Iblea in Sicilia hanno mostrato con chiarezza che nei primi tempi della colonia, cioè nell'VIII secolo, vi era già un'idea della città che si rifletteva nell'organizzazione dello spazio urbano, con un'area libera destinata all'*agora*, lotti urbani con casette che solo col tempo diventano piú ampie (fig. 9). Ma accanto a ciò, in questa *polis* coloniale c'è un dato interessante: i vuoti dovevano dare al centro un'aria quasi da campagna – però di una campagna ordinata razionalmente –; è stata anche avanzata l'ipotesi (non condivisa però dagli scavatori) che le parti dell'abitato distinte da orientamenti diversi riflettano i cinque villaggi della madrepatria, Megara Nisea[88]. Forse non è un fatto isolato e le città greche arcaiche avevano nel-

ment of Koukounaries at Paros, in R. HÄGG (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.*, Stockholm 1983, pp. 173-83.

[87] A. SNODGRASS, *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge 1977; ID., *Early Greece: The Age of Experiment*, London 1980; J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1977; ID., *The Formation* cit. Per Atene: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987; per Argo: R. HÄGG, *Zur Stadtwerdung des dorischen Argos*, in D. PAPENFUSS e V. M. STROCKA (a cura di), *Palast und Hütte*, Mainz 1982, pp. 297-307; per Corinto: C. K. WILLIAMS, *The Early Urbanization in Corinth*, in *Grecia, Italia e Sicilia nell'VIII e VII sec. a. C.*, «Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene», n.s., XLIV (1982), pp. 9-20; ID., in *Corinto e l'occidente*, Atti del XXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1994), in stampa; vedi già C. ROEBUCK, *Some aspects of urbanization in Corinth* (1972), ora in *Economy and Society in the Early Greek World*, Chicago 1984, pp. 95-127. Per Tenea: STRABONE, 8.6.22 (380 C) (da questo villaggio venivano molti dei primi coloni di Siracusa, fondata nel 734/733 a. C.).

[88] G. VALLET, F. VILLARD e P. AUBERSON, *Mégara Hyblaea. Le quartier de l'agora archaïque*, Paris 1976; importanti i saggi raccolti ora in G. VALLET, *Le monde grec colonial d'Italie du sud et de Sicile*, Rome 1996; riprendo da p. 503: «è oggi chiaro che, al momento delle prime ἀποικίαι, quelle

Figura 6.
Pianta dell'acropoli di Kukunaries con gli edifici delle fasi protogeometrica e geometrica.

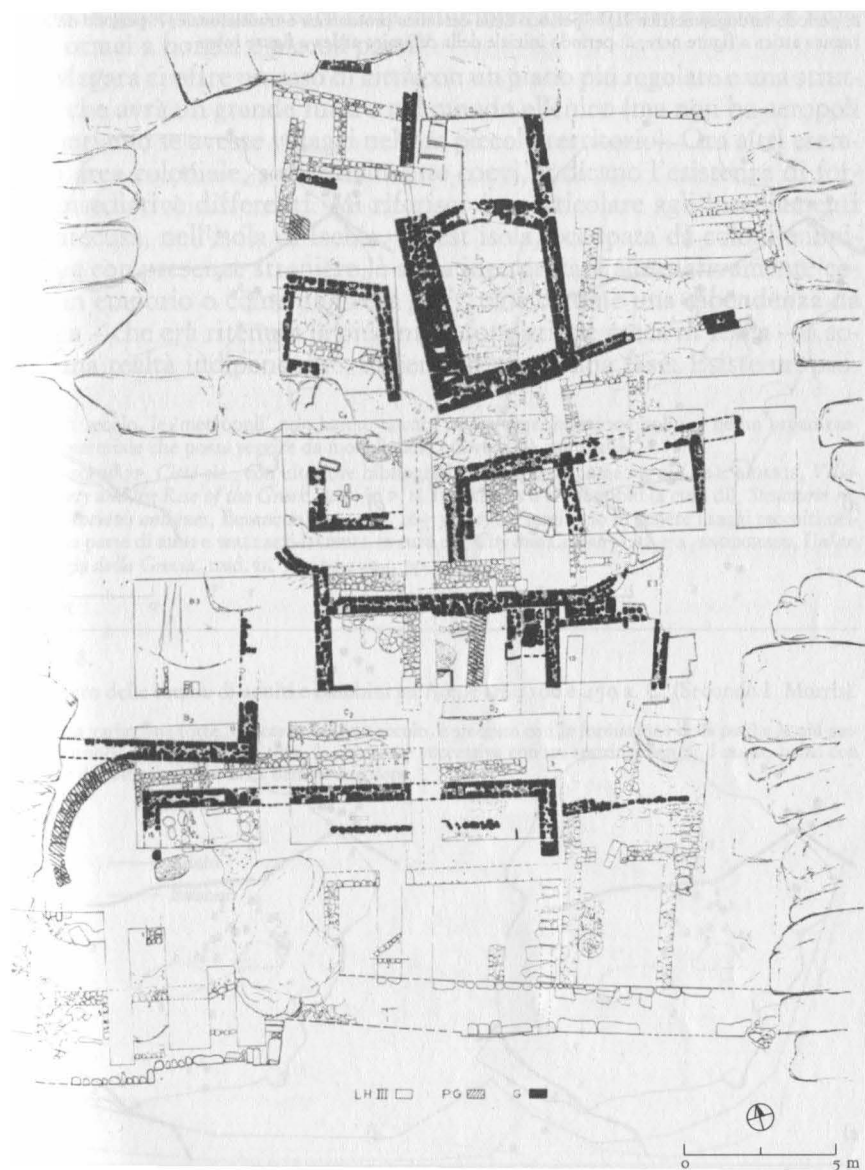
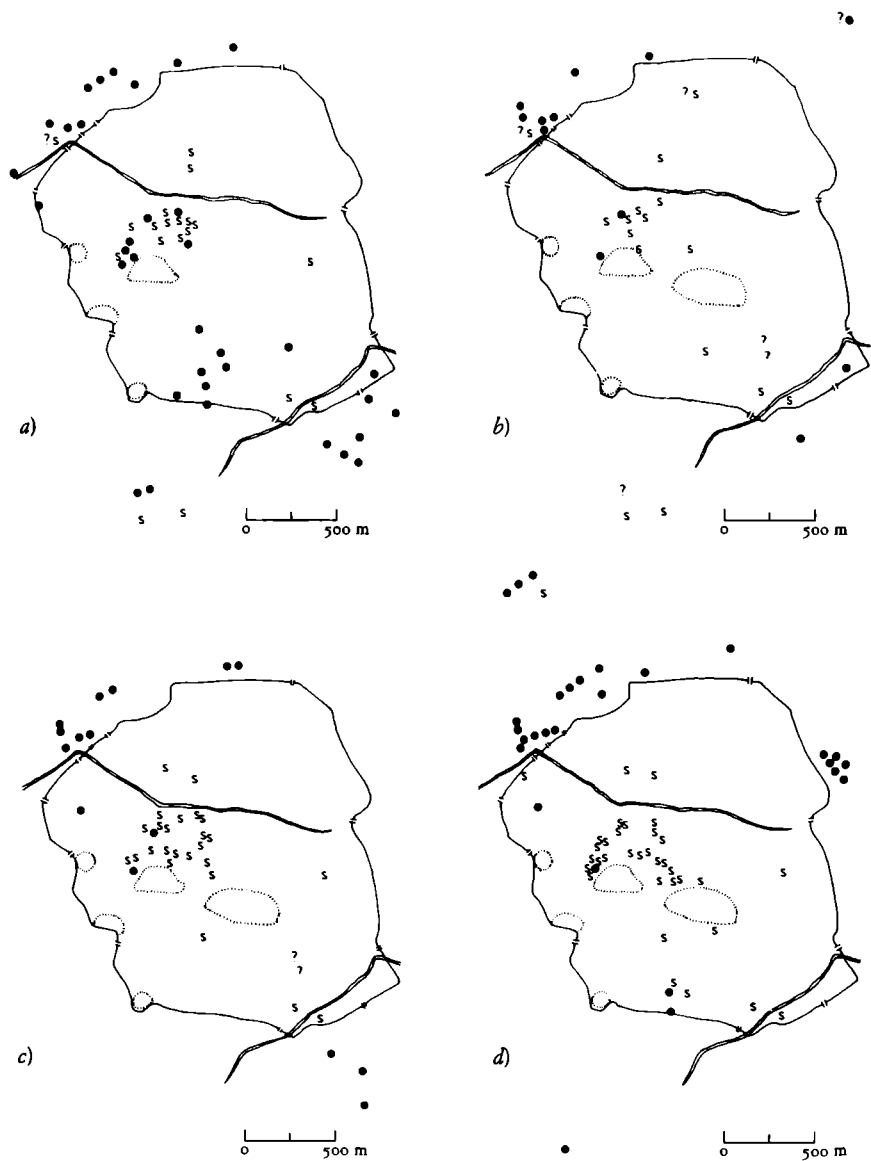



Figura 7.
Distribuzione delle necropoli e dell'insediamento ad Atene nelle varie fasi dell'età arcaica.

a: periodo tardogeometrico II; *b*: periodo della ceramica protoattica e transizionale; *c*: periodo della ceramica attica a figure nere; *d*: periodo iniziale della ceramica attica a figure rosse.

la maggior parte dei casi caratteri spiccatamente agricoli, proprio per la base agraria dell'economia di tanti centri cittadini, una caratteristica assente in genere dalle nostre città contemporanee medie e grandi e limitata ormai a borghi e piccoli paesi[89].

Megara ci offre un caso di città con un piano piú regolare e una struttura che avrà un grande futuro nel mondo ellenico (ma non ha acropoli e ignoriamo se avesse villaggi nel suo piccolo territorio). Ora altri esempi in area coloniale, sostanzialmente coevi, indicano l'esistenza di forme insediative differenti. Mi riferisco in particolare agli insediamenti di Pitecusa, nell'isola di Ischia. Quest'isola, occupata da coloni euboici, ma con presenze straniere, è stata interpretata alternativamente come un emporio o come una vera *polis*, cioè o come una dipendenza da Cuma – che era ritenuta la piú antica fondazione greca in Italia – o come una realtà indipendente, almeno in una prima fase. Esiste un pro-

dell'VIII secolo, le 'metropoli' non hanno ancora né un'organizzazione politica né un'organizzazione materiale che possa servire da modello alle nuove città coloniali».

[89] SCHNAPP, *Città* cit., con ulteriore bibliografia. Per la *polis* come *big village* I. MORRIS, *Village Society and the Rise of the Greek State*, in P. N. DOUKELLIS e L. MENDONI (a cura di), *Structures rurales et sociétés antiques*, Besançon 1994, pp. 16-53; cfr. sul territorio in genere i saggi raccolti nella prima parte di RICH e WALLACE-HADRILL (a cura di), *City and Country* cit., e A. SNODGRASS, *Un'archeologia della Grecia*, trad. it. Torino 1994, pp. 69 sgg.

Figura 8.

Il numero delle tombe di adulti e bambini ad Atene tra 1100 e 450 a. C. (Secondo I. Morris).

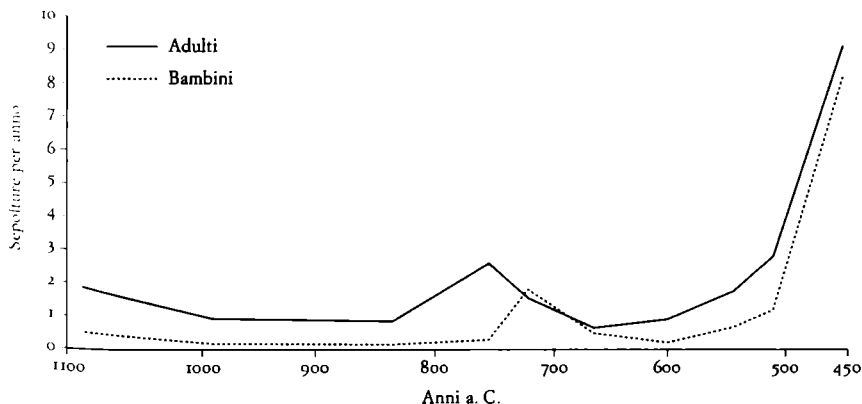
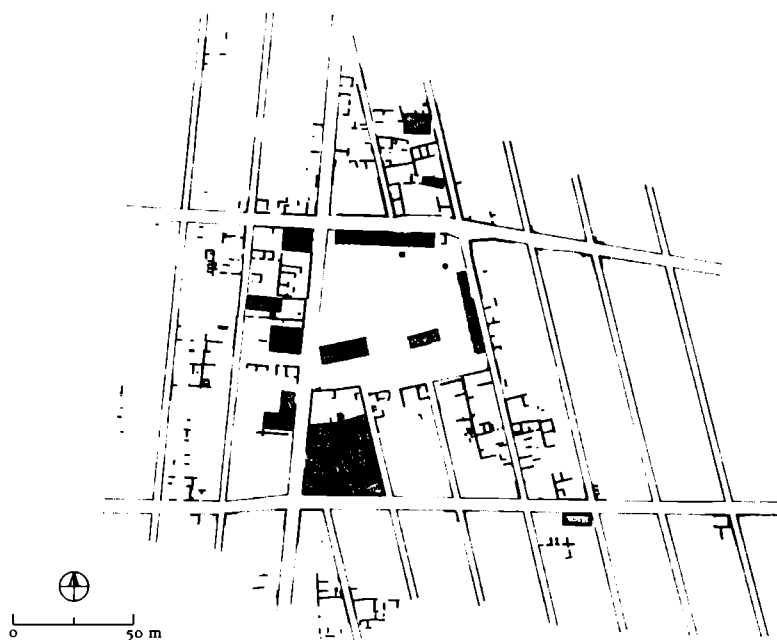
La prima variazione forte, nel corso dell'VIII secolo, è spiegata con la formazione della *polis* e la piú ampia diffusione di sepolture per tutti; la riduzione successiva con un restringimento; il nuovo balzo con l'azione di Solone prima e della democrazia dopo.

blema cronologico (non sappiamo ancora con certezza se Pitecusa è anteriore a Cuma o se c'è invece una sostanziale contemporaneità). I ritrovamenti piú recenti, che hanno aggiunto al noto insediamento in località Mazzola (fig. 10) un villaggio in località Punta Chiarito (distrutto da eventi naturali attorno al 700 a. C.), fanno oggi pensare a una realtà complessa. Solo alcuni testi si riferiscono a un primo insediamento nell'isola, prima di Cuma, mentre le altre fonti considerano questa la piú antica fondazione italiota. Nessuno parla però di una vera e propria fondazione né di ecisti. Credo che la soluzione vada ricercata proprio in quel carattere non unitario dell'insediamento che abbiamo visto in vari siti dell'VIII secolo della Grecia propria e delle isole. È probabile che i coloni euboici si siano insediati in piú villaggi nell'isola e, contemporaneamente o poco dopo, anche a Cuma, che offriva un sito piú sicuro sulla terra ferma; se Pitecusa poteva affidare la sua difesa alle navi dei «pirati» (ai quali si attribuiva un primo stanziamento sullo Stretto di

Figura 9.
Pianta del quartiere dell'*agora* di Megara Iblea.

Messina, a Zancle)[90], alla lunga era necessario un sito meno esposto e meno rischioso anche dal punto di vista ambientale. È possibile che l'insieme di Pitecusa e Cuma ci offra nell'VIII secolo qualcosa di piú simile alle *poleis* della Grecia propria: una pluralità di villaggi sparsi che fanno però riferimento a un nucleo forte centrale. Potevano cosí conciliare le opportunità del mare con quelle della fertile terraferma campana, strappata alla popolazione locale[91].

Megara e Pitecusa con Cuma meritano particolare attenzione perché ci riportano non solo agl'inizi del movimento coloniale dell'VIII-VII secolo, ma perché contemporanee di quello che è considerato da molti il

[90] TUCIDIDE, 6.4.5.

[91] Per il nuovo insediamento a Pitecusa si veda il primo rapporto di C. GIALANELLA, *Pithecusa: gli insediamenti di Punta Chiarito. Relazione preliminare*, in *Apoikia. Scritti in onore di G. Buchner*, «Annali del Dipartimento di archeologia e storia antica», n.s., I (1994), pp. 169-204; per una discussione su Pitecusa, *polis* o emporio i saggi di E. Greco e B. d'Agostino, *ibid.*, pp. 11 sgg. e 19 sgg., e quello di M. Giangiulio in questo volume; il confronto con gli insediamenti euboici nella penisola calcidica e dintorni è sviluppato da A. Snodgrass, pp. 87 sgg. Fonti: STRABONE, 5.4.4 (243 C), 5.4.9 (247 C); LIVIO, 8.22.6; FLEGONTE DI TRALLES, *FGrHist*, 257 F 36, X B, 53-56.

Figura 10.

Pianta del complesso artigianale di Pitecusa, località Mazzola, Ischia (seconda metà dell'VIII secolo - inizi del VII).

momento genetico della *polis* greca. Ritrovare in ambito coloniale situazioni analoghe a quelle della madrepatria con villaggi sparsi in un caso e nuclei urbani piú forti dall'altro (Megara Iblea), non ci deve stupire; semmai è importante rilevare che una fondazione come quest'ultima possa offrire un modello piú avanzato rispetto a molte situazioni della Grecia (forse persino nel caso della città madre, Megara Nisea, e di centri non lontani da questa come Corinto e Argo). Fenomeno tanto piú rilevante in quanto almeno in un caso, quello di Locri Epizefirî in Calabria, si tratta di una città fondata da genti provenienti da zone che anche secoli dopo erano meno urbanizzate, assimilate talvolta agli ἔθνη: e la colonia reca la stessa denominazione dell'ἔθνος! Tutto ciò pone il problema del rapporto tra colonizzazione e formazione della *polis*, due fenomeni che sono in parte contemporanei e interagiscono. Le novità che si affermavano nelle colonie si ripercuotevano anche nella madrepatria (lo ha supposto A. Snodgrass per il diritto dei cittadini alla terra).

Ciò che qui preme sottolineare è il rapporto tra *polis* e villaggi nell'VIII secolo a. C., piú forte di quanto si pensasse; come si è visto le prime città possono presentarsi sotto la forma fisica di villaggi, ma soprattutto direi di sistemi di villaggi (συστήματα δήμων, per riprendere la discussa espressione di Strabone). Ma proprio per questo in una *polis* è necessario un centro, che può, a seconda dei casi, coincidere con uno dei villaggi preesistenti, con una delle antiche cittadelle micenee (o per Cnosso con il sito dell'antico palazzo minoico) o essere totalmente nuovo.

I «segni» della città vanno quindi ricercati nel centro, mentre l'esistenza di un territorio ormai comune incoraggia a cercare altri «segni» nel territorio. Com'è ovvio quelli piú rilevanti appaiono nel campo religioso, grazie ai templi delle divinità poliadiche: gli dèi erano del resto considerati i veri sovrani delle città. Piú complessa la situazione riguardo al territorio, per la pluralità di motivazioni che stanno dietro all'installazione di santuari nella χώρα delle città greche. Persino lo sviluppo del culto eroico sembra anch'esso dovuto a motivi diversi[92].

Lo stesso configurarsi della *polis* e dei processi di formazione di tipo sinecistico secondo una varietà di modi invita a considerare la città gre-

[92] Per i santuari urbani come indicatori della città: SNODGRASS, *Archaeology* cit., e ID., *La formazione dello stato greco* cit. Per i santuari del territorio F. DE POLIGNAC, *La nascita della città greca*, trad. it. Milano1991 (si basa soprattutto sulla situazione in Magna Grecia); ma vedi sui santuari extraurbani le osservazioni di G. PUGLIESE CARRATELLI, *I santuari extramurani*, in *Magna Grecia*, III, Milano 1988, pp. 154 sgg.; per una molteplicità di spiegazioni D. ASHERI, *À propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grand-Grèce: théories et témoinages*, in *Mélanges P. Lévêque*, I, Paris 1988, pp. 1 sgg. Sul culto eroico vedi la recente revisione di C. M. ANTONACCIO, *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, London 1995, con bibliografia precedente. Per Sparta: P. A. CARTLEDGE, *Early Lacedaimon: The Making of a Conquest State*, in *Philolakon. Studies H. Catling*, Athens 1992, I, pp. 49 sgg.

ca come una realtà multiforme, in cui gli elementi costitutivi e le costanti sono soggetti a variazioni che rendono difficile una definizione o un quadro che non si limiti a generalizzazioni: *polis* è un tipo ideale che storicamente si configura in modi diversi sin dall'epoca della sua formazione; anzi, prima dell'età classica non esisteva un modello affermato, riconosciuto (come poi nel caso di Atene e di altre città egemoniche) che portasse a una sorta di κοινή[93].

Questa forte presenza dei villaggi nella *polis*, sia in quanto parte della città sia in quanto momento genetico, ha avuto conseguenze su alcuni caratteri della città greca. Da un lato la presenza di tanti elementi distinti ha posto il problema di una struttura unitaria, ma che fosse anche articolata[94]. La partecipazione alla vita della *polis* fu quindi organizzata secondo unità minori, a partire dalle tribú (φυλαί) fino a entità di poche persone, che spesso funzionavano da quadri per le funzioni della *polis* (da quella militare a quella politica ecc.). Ma d'altro canto, la vita comunitaria dei villaggi – anche se verosimilmente condizionata dal peso degli aristocratici come nell'Attica prima delle riforme di Clistene – si è trasferita alla città, sebbene la partecipazione a organismi decentrati mantenesse vivi i legami locali (cosí almeno avveniva nei demi attici). Il carattere di società faccia a faccia che è rimasto persino nell'Atene classica è l'erede diretto e la conseguenza della vita nelle comunità di villaggio (oltre che del fatto che i cittadini erano inquadrati in tante unità minori). A mio avviso la città greca, proprio in quanto comunità, ha conservato alcuni caratteri del villaggio; ma dato che essa è un insieme di villaggi e di famiglie – per dirla con Aristotele – ha anche strutture piú dinamiche. In modi diversissimi, che si manifestano nella grande varietà delle istituzioni e dei regimi politici, le città greche hanno combinato lo spirito di comunità con la creazione di un quadro unitario relativamente piú ampio, nel quale era importante non solo l'affermazione di una identità unica sul piano politico e religioso (quella della *polis*) ma anche una partecipazione e un'equa distribuzione di tutto tra le varie componenti.

Le soluzioni date a quest'esigenza, che poneva problemi drammatici sul piano della società (si è già detto della violenza delle lotte civili per la «partecipazione»), sono state varie e contrassegnano il corso della storia greca. Il carattere aristocratico dell'esperienza arcaica si estenderà felicemente a un maggior numero di cittadini-azionisti, e non solo

[93] Si vedano ad esempio le critiche rivolte alla classica opera di V. EHRENBERG, *Lo stato dei Greci* (1934), trad. it. Firenze 1965, da G. De Sanctis (ora in *Scritti minori*, VI, Firenze 1972, pp. 467 sgg.) e, nel 1960, da H. SCHÄFER, *Probleme der Alten Geschichte*, Göttingen 1963, pp. 384 sgg.

[94] U. WALTER, *An der Polis teilhaben*, Stuttgart 1993.

ad Atene[95]. Quando i Romani vennero a contatto piú diretto con le città greche dell'età ellenistica, essi (che pure venivano da un'esperienza di città-stato diversa ma con alcuni tratti comuni, come la presenza di piú organismi decisionali simili) rimanevano impressionati dal ruolo delle assemblee popolari e si allearono generalmente con i ricchi. Nel conflitto si poté vedere quanto in realtà l'esperienza delle *poleis* avesse allargato la partecipazione diretta dei cittadini nel mondo greco[96]. Ma alla «partecipazione» alla comunità politica corrispondeva sempre l'esclusione di altre categorie. La schiavitú e le altre forme di dipendenza erano funzionali al sistema della *polis*.

4. *Per una conclusione.*

L'esperienza delle città greche è quindi una vicenda multiforme pur nella continuità di alcuni aspetti (di morfologia se non di struttura). Ma il carattere mutevole pur nella continuità, persino là dove centri palaziali micenei (o minoici a Creta) hanno rappresentato un centro di attrazione preesistente, ci fa pensare alla rideterminazione continua dei centri urbani, all'avanzamento in senso urbano di realtà di villaggio o all'arretramento di fenomeni urbani (διοικισμός, oppure decadenza che riduce la città a cittadina, villaggio o semplice sopravvivenza di luoghi di culto). La continuità d'insediamento corrisponde a volte al succedersi di cittadini diversi (la cacciata e la sostituzione dei vecchi abitanti con nuovi coloni sono una pratica ben nota, soprattuto in Sicilia dalle prime fondazioni fino ad epoca ellenistico-romana).

Continuità e discontinuità della città: le ha colte suggestivamente Italo Calvino, in uno dei capitoli intitolati *Le città e la memoria* ne *Le città invisibili*: «Guardatevi dal dir loro che talvolta città diverse si succedono sopra lo stesso suolo e sotto lo stesso nome, nascono e muoiono senza essersi conosciute, incomunicabili tra loro. Alle volte anche i nomi degli abitanti restano uguali, e l'accento delle voci, e perfino i lineamenti delle facce; ma gli dèi che abitano sotto i nomi e sopra i luoghi se ne sono andati senza dir nulla e al loro posto si sono annidati dèi estranei»[97].

[95] Sul permanere del carattere aristocratico cfr. C. G. STARR, *The Aristocratic Temper of Greek Civilization*, Oxford - New York 1992.

[96] J.-L. FERRARY, *Les Romains de la république et les démocraties grecques*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 203-16.

[97] I. CALVINO, *Le città invisibili*, Torino 1972, pp. 37-38.

FRITZ GRAF

Gli dèi greci e i loro santuari

1. *Introduzione.*

La nostra cultura e il nostro presente si riallacciano al mondo delle divinità greche attraverso un rapporto tanto paradossale quanto contradditorio. Gli dèi greci hanno continuato e continuano ad influire sul mondo moderno della pubblicità e della letteratura nella misura in cui, sotto le loro forme mitologiche e quindi artistiche, sono rimasti vivi e presenti, direttamente o indirettamente, nelle varie letterature e soprattutto nelle espressioni figurative europee dall'antichità ai giorni nostri[1]. Nel contempo, però, la loro specificità storica è rimasta pressoché inaccessibile, soprattutto se si vogliono comprendere i loro compiti e le loro funzioni religiose: se si vuole, cioè, penetrare nella loro essenza particolare. Eppure, già la cultura cristiana tardoantica, dopo un primo rifiuto culminato al piú tardi nella reazione contro Giuliano, si era impadronita, con una certa naturalezza, della mitologia greca e aveva prodotto, per esempio con le *Dionisiache* del cristiano Nonno di Panopoli, un imponente poema mitologico. Tale atteggiamento darà vita, a partire dal Rinascimento occidentale, a nuove creazioni non solo figurative ma anche musicali. La religione cristiana ha cercato, invece, di combattere con tutte le armi possibili i culti pagani, facendoli scomparire interamente nella maggior parte delle loro manifestazioni o adattandoli ai suoi usi senza quasi lasciarne traccia[2]. Cosí, il cristianesimo ha cancellato durevolmente le orme dei culti greci (forse con la sola eccezione di quelli misterici, il cui influsso è però ancora oggetto di aspri dibattiti)[3], mentre i miti sono diventati, grazie alla tradizione artistica, una parte

[1] Cito tre esempi per dare un'idea della portata di questo fenomeno: i *Dialoghi con Leucò* di Cesare Pavese, *Le nozze di Cadmo e Armonia* di Roberto Calasso e il romanzo di Ermete di Sten Nadolny, *Der Gott der Frechheit*.

[2] Resta fondamentale il saggio di J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, London 1940 [trad. it. Torino 1990[2]]. Cfr. anche L. BARKAN, *The Gods Made Flesh. Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*, New Haven - London 1986; per il Medioevo, F. VON BEZOLD, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, Bonn 1922 (rist. Aalen 1962); per il cristianesimo primitivo, W. LUDWIG, *Antike Götter und christlicher Glaube*, Göttingen 1993.

[3] Cfr. il mio saggio nel vol. II/2 di quest'opera.

integrante della cultura moderna. Ma in entrambi i casi è mancata, per cosí dire, l'equidistanza rispetto alla realtà degli dèi greci, e tale mancanza è responsabile del fatto che gli studi classici (se si eccettua l'interesse piuttosto raro degli antiquari) non abbiano prodotto per anni alcuna riflessione scientifica sulle divinità come parte della cultura e della società greca storica: dai mitografi della tarda antichità al *Lessico* di Hederich ancora rinomato in pieno XVIII secolo, passando per la *Genealogia deorum gentilium* di Boccaccio, l'attenzione si è sempre concentrata sulla mitologia come contenuto dell'educazione o, in un certo qual modo, come materia prima per l'elaborazione artistica.

Non c'è dunque da meravigliarsi se la riflessione scientifica abbia mosso i suoi primi passi con la definizione del mito greco. Alcuni studiosi riconoscono in Bernard le Bovier de Fontenelle, nipote di Corneille e autore di un trattato *De l'origine des fables* (1724), il pioniere della mitologia scientifica[4]. Piú importante è il fatto che, già nel 1763, Christian Gottlob Heyne aveva impiegato, al posto del termine comune di *Fabel* (*fabula*, *fable*, *favola*), il neologismo scientifico, derivato dall'antichità greca, di «mito», per contraddistinguere quel modo narrativo che Fontenelle aveva considerato specifico delle prime età umane, e che già i Greci avevano trasformato in un libero gioco artistico[5]. In questo modo veniva istituita la mitologia scientifica come riflessione su quelle narrazioni proprie delle civiltà storiche (ma non della nostra) chiamate «miti». Questa nuova scienza raggiunse un primo culmine nel 1825 con il saggio di Karl Otfried Müller in cui si cerca di delineare una «mitologia scientifica».

La religione, in quanto materia diversa dal mito, venne scoperta solo piú tardi[6]. È degno di nota che le due opere monumentali sulla religione greca prodotte dalla scienza del XIX secolo si concentrino sostan-

[4] Il testo è stato ripubblicato a cura di A. Niderst: B. LE BOVIER DE FONTENELLE, *Œuvres complètes*, 3 voll., Paris 1989, pp. 187-202. Cfr. W. A. LESSA e E. Z. VOGT (a cura di), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York 1979[4], o M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 [trad. it. Torino 1983].

[5] Cfr. F. GRAF, *Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne*, in *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 284-94.

[6] Storie della ricerca in questo campo: O. GRUPPE, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, in W. H. ROSCHER (a cura di), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, suppl., Leipzig 1921, e soprattutto A. HENRICHS, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*, Bamberg 1987. In generale sulla scienza delle religioni cfr. B. SALER, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives and Unbounded Categories*, Leiden 1993, e T. ASAD, *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, in *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993, pp. 27-54.

zialmente sui miti relativi a divinità: mi riferisco al libro di Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* [Simbologia e mitologia dei popoli antichi, in specie dei Greci](1810-12), e a quello di Friedrich Gottlieb Welcker, *Griechische Götterlehre* [Il sistema teologico greco] (1857-63), senza contare, ancora nel nostro secolo, l'opera senile di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* [La fede degli Elleni] (1931-32), che, con la sua enfasi sulla credenza, e quindi sugli aspetti concettuali e teorici della religione, si inserisce in questa stessa tradizione. Solo gli studiosi di folklore tedeschi e in seguito gli antropologi della scuola britannica, allora in formazione, cominciarono a rivolgere la loro attenzione alle pratiche religiose, ai riti e ai culti. Un impulso decisivo venne ai primi dalla scuola di studi religiosi creatasi attorno a Hermann Usener, agli altri dai cosiddetti «ritualisti di Cambridge», raccolti intorno a Jane Ellen Harrison e a James George Frazer. Per entrambi i gruppi i miti non erano una realtà indipendente, ma il riflesso dei riti i quali erano piú basilari, come spiegò Usener in diversi singoli interventi e come chiarirono Frazer e la Harrison nei loro imponenti saggi speculativi[7]. Oltre a questa corrente interpretativa, interessata soprattutto agli aspetti teorici dei culti, vide la luce una serie di lavori piú spiccatamente empirici e storico-antiquari, per i quali i riti erano l'espressione della religione storica realmente esperita: si va cosí dalle singole ricerche sui diversi culti locali (studi, questi, affascinati dalla ricerca delle origini, e in cui viene privilegiata l'Arcadia come ultimo bastione di una religione particolarmente primitiva)[8] alla precoce sintesi di Martin P. Nilsson, *Griechische Feste* [Feste greche] (1907) e alla descrizione monumentale della religione della *polis* ad opera di Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greek States* [I culti degli stati greci] (1896-1909). In tutte queste pubblicazioni, i dati vengono sempre catalogati secondo le divinità del pantheon: la supremazia degli dèi della mitologia sul culto viene dovunque accettata tacitamente (e, nella maggior parte dei casi, senza nessuna riflessione), sebbene, anche a questo riguardo, si potessero tranquillamente solleva-

[7] Su Usener cfr. A. MOMIGLIANO (a cura di), *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Pisa 1982. Sui «ritualisti» di Cambridge cfr. W. M. CALDER III (a cura di), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Proceedings of the First Oldfather Conference (Urbana-Champaign, 27-30 aprile 1989), Atlanta 1991, con ampia bibliografia.

[8] Dai saggi di W. IMMERWAHR, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, Leipzig 1891, o di S. WIDE, *De sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum commentatio academica*, Uppsala 1888, e ID., *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, a quelli di M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985, e F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom 1985.

re dei dubbi – dubbi che si son fatti largo solo recentemente nella riflessione, ancora troppo poco incoraggiata, sulle particolarità dei sistemi politeistici[9].

2. *Caratteristiche del pantheon greco.*

2.1. Antropomorfismo.

La religione greca è radicalmente antropomorfica. Già nei poemi omerici gli dèi sentono e pensano come gli uomini, hanno forma umana, pur essendo capaci di subire qualsiasi metamorfosi, e di osservare, per esempio come uccelli, le peripezie dei mortali[10]. Inoltre, essi intrattengono tra di loro relazioni di tipo umano, si trovano riuniti nella grande famiglia patriarcale presieduta da Zeus, πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε («padre degli uomini e degli dèi»), dove però predominano i suoi figli illegittimi. Gli dèi conoscono alla stregua degli uomini cosa sia il dolore sia fisico che spirituale, ma quello che li distingue dall'umanità, è la loro «facile esistenza»: dotati di immortalità, essi ignorano gli inconvenienti dell'età e sono singolarmente irresponsabili di tutto ciò che fanno[11]. Questo aspetto della loro personalità ha attirato su di loro, già alla fine del periodo tardoarcaico, gli strali della critica filosofica della religione, anche se gli attacchi all'antropomorfismo rimasero confinati al dominio della filosofia. La letteratura, infatti, continuò a ispirarsi ai paradigmi tramandati dai poemi epici[12], e le pratiche cultuali della *polis* nonché il loro rapporto sociomorfo con le divinità non ne furono affatto intaccati. Le trattazioni filosofiche sulle forme ideali della divinità non influenzarono la realtà delle immagini di culto, e almeno i cristiani colti, malgrado tutte le polemiche degli apologisti, non furono per niente insensibili alla bellezza delle immagini di culto pagane; e il fatto che monaci ferventi vedessero in esse le sedi dei demoni pagani non costituisce che l'altra faccia di questa loro forza di irradiazione[13].

[9] Cfr. un riassunto della questione in J. N. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford 1994, soprattutto pp. 11-26 (sugli dèi) e 27-37 (sui santuari).

[10] Intorno agli dèi in forma di uccelli si è acceso un lungo e inutile dibattito. Cfr. F. GRAF, in J. LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart-Leipzig 1991, pp. 351 sgg.

[11] W. BURKERT, *Götterspiel und Götterburleske in altorientalischen und griechischen Mythen*, in «Eranos Jahrbuch», LI (1982), pp. 335-67.

[12] D. C. FEENEY, *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford 1991.

[13] C. MANGO, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, in «Dumbarton Oaks Papers», XVII (1963), pp. 53-70.

Anche le divinità di nuova creazione si inserirono in questo sistema di pensiero antropomorfizzante: ciò vale sia per l'invenzione alessandrina dell'egizio Serapide nelle vesti di uno Zeus tenebroso e patriarcale sia per le numerose personificazioni a cui, dalla fine dell'età tardoarcaica, si tributarono in misura sempre crescente nuovi culti[14], e di cui l'*Eirene con Pluto bambino* di Cefisodoto rappresenta uno degli esempi piú noti, ma certo non l'unico. Anche le famigerate divinità egizie dalla testa animale assunsero un aspetto pienamente umano nel momento in cui vennero assimilate dal pantheon greco. Solo le rappresentazioni sincretistiche di età imperiale, come lo Zervan dal capo leonino, fanno eccezione a questa regola, ma in un'epoca in cui il significato allegorico delle immagini poteva trionfare sul loro aspetto estetico.

Le cosiddette immagini divine aniconiche, che furono chiamate in causa soprattutto dalla polemica cristiana, contraddicono solo apparentemente quanto detto. L'assenza di raffigurazioni e di immagini di culto antropomorfe si rivela, a un'analisi piú approfondita, una costruzione teorica della filosofia della religione, la quale interpretava la passione coeva per le immagini come decadenza rispetto a un passato ideale in cui le immagini non esistevano: allo stesso modo i sacrifici animali e le libagioni di vino venivano interpretati come una degenerazione delle pratiche sacrificali arcaiche prive di sangue e di vino. L'eco di tali interpretazioni si trova in Pausania[15] cosí come in Clemente Alessandrino[16], e Varrone se ne serve nell'edificio della sua storia romana, postulando centosettanta anni durante i quali i Romani non avrebbero venerato immagini cultuali[17]: Numa ne avrebbe espressamente proibito l'uso[18]. Il culto degli alberi, che una volta era tra i temi favoriti della ricerca storica sulle religioni, si è rivelato un'invenzione moderna[19]. Sono attestati pochi esempi di culto delle pietre, tutti praticamente tratti da Pausania, a cui si aggiunge quello delle colonne denominate ἀγυιεῖς[20]: ma, in

[14] F. W. HAMDORF, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz 1964; H. A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Kilchberg 1993.

[15] PAUSANIA, 7.22.4.

[16] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 1.164.

[17] VARRONE, *Antiquitates rerum divinarum*, fr. 18 Cardauns. Cfr. anche GIOVANNI LIDO, *De mensibus*, 4.53.

[18] VARRONE, *Antiquitates rerum divinarum*, fr. 18 Cardauns; PLUTARCO, *Vita di Numa*, 8.13.

[19] Cfr. D. BIRGE, *Pausanias and Tree-Worship in Corinth*, in *Corinthiaca. Studies in Honor of Darrell A. Amyx*, Columbia Miss. 1986, pp. 25-28, e M. BEARD, *Frazer et ses bois sacrés*, in O. DE CAZANOVE e J. SCHEID (a cura di), *Les bois sacrés*, Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V^e section), Naples 1993, pp. 173-80.

[20] V. FEHRENTZ, *Der antike Agyieus*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CVIII (1993), pp. 123-96.

tutti questi casi, non si tratta affatto di rappresentazioni delle divinità, bensí di cippi che segnalano i luoghi di culto. Alla pietra nera di Pessinunte, per contro, i Romani adattarono una testa femminile in argento per poterle tributare il culto dovuto a un'immagine divina.

Questo genere di antropomorfismo è un'eredità dell'età del Bronzo. Già tra le testimonianze in lineare B si trovano dei principî organizzativi sociomorfi di un vero e proprio pantheon. A Pilo viene menzionato, oltre a Zeus ed Era, anche un «Drimios, figlio di Zeus»[21]. Una Μήτηρ θεία[22] presuppone, piú in generale, l'esistenza di legami genealogici tra le divinità, mentre le coppie attestate a Pilo di Zeus e Dia (Diwija) e di Posidone (Posedao) e Posidaeja fanno pensare a coppie antropomorfe (poi scomparse nel corso del tempo). L'iconografia sacra micenea, che è ancora mal conosciuta, nell'insieme favorisce le formazioni antropomorfiche; la sola eccezione consiste in certe figure grottesche, definite dai ricercatori come «demoni». D'altronde, anche i pantheon dell'Asia Minore, il cui influsso su quello greco non può essere messo in dubbio, favorirono le divinità antropomorfe, sia nei racconti epici che nell'iconografia. L'unica eccezione è quella della religione egizia, la cui influenza sulla civiltà greca durante i periodi della sua formazione resta comunque marginale, malgrado il diverso parere di Erodoto.

2.2. Politeismo.

La religione dei Greci, alla stregua di tutte le altre religioni vicine (se si eccettua il caso degli Ebrei), ha carattere politeistico: la sfera del divino non è appannaggio di un'unica divinità onnicomprensiva, ma è frammentata in un gran numero di numi ed entità[23]. I racconti mitologici mettono tutte queste divinità in rapporto le une con le altre, classificandole genealogicamente: Zeus è figlio di Crono, marito di Era, padre di Ares, di Apollo e di Artemide. Anche le nuove divinità venivano inglobate in questo sistema genealogico, se non erano avvertite come varianti di dèi già conosciuti: Asclepio è figlio di Apollo, la Μήτηρ 'Ορεία di origine microasiatica è identificata con Rea, moglie di Crono e madre di Zeus, e la trace Bendis diventa un'Artemide locale.

[21] PY Tn 316.

[22] *matere teija* in PY Fr 1202.

[23] J. RUDHARDT, *Considérations sur le polythéisme*, in «Revue de théologie philosophique», XCIX (1966), pp. 353-64; W. BURKERT, *Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum», XLII (1985), pp. 121-32; ID., *Homer's Anthropomorphism. Narrative and Ritual*, in D. BUITRON-OLIVER (a cura di), *New Perspectives in Early Greek Art*, Washington D.C. 1991, pp. 81-91; cfr. anche F. SCHMIDT (a cura di), *L'impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Paris 1988.

La religione greca rientra anche nel novero di quelle che vengono definite «religioni incorporate» (*embedded religions*): l'elemento religioso, il culto con le sue singole cerimonie, non costituiscono un ambito particolare, a se stante, a cui si destinano solo le domeniche e i giorni di festa, ma sono «incorporati» in tutte le manifestazioni della vita quotidiana. Sia le assemblee del consiglio che i simposi vengono cominciati e finiti con offerte e preghiere; dalla nascita alla morte, l'esistenza di ciascuno è accompagnata, articolata e contrassegnata dalla presenza dei riti: non passa giorno che non abbia un suo rapporto, determinato o occasionale, con un preciso rituale. I destinatari dei riti sono gli dèi e gli eroi; non esiste nessun ambito esistenziale, né individuale né collettivo, che non sia collegato con un'entità sovrumana.

Come, nei racconti mitologici, gli dèi si rapportano gli uni agli altri, cosí anche nel culto le loro funzioni risultano reciprocamente intrecciate: le divinità si definiscono le une rispetto alle altre in un complesso sistema, basato sulle competenze cultuali di ciascuna di esse, che esprime le loro relazioni con la vita quotidiana. Alcune di queste competenze vengono espresse da un attributo di funzione (o «epiclesi»): Atena, in quanto Πολιάς o Πολιοῦχος («reggitrice della città») rappresenta la divinità protettrice della *polis* nel suo insieme; in quanto Φρατρία[24] protegge le importanti associazioni delle fratrie; in quanto Ἐργάνη, la dea è invocata dalle donne al lavoro ed è patrona dell'arte della tessitura, ma, insieme a Efesto, protegge anche gli artigiani della città; ad Atena Ὑγίεια ci si rivolge per ottenere la guarigione. Zeus, in quanto Ἀγοραῖος, sovrintende all'*agora* come luogo del mercato e delle assemblee popolari; come Βουλαῖος presiede alle assemblee del consiglio; in quanto Πολιεύς e Φράτριος[25] si affianca ad Atena nella difesa rispettivamente della città e delle fratrie; insieme ad Apollo può essere Πατρῷος[26] o Ἑβδομαῖος[27]. Ares ha competenze nella guerra e protegge gli efebi in quanto soldati della *polis*, i quali però invocano nei loro giuramenti anche Atena Ἀρεία, o guerriera, che integra le funzioni di Ares nell'ambito specifico dell'organizzazione cittadina[28]. Questo stesso giuramento coinvolge una serie di divinità sia maggiori (accanto ad Ares e Atena si invocano Zeus ed Estia) che minori (Enialio ed Enio, o Αὐξώ e Θαλλώ

[24] *SEG*, III, 121.
[25] *SIG*³, 921.
[26] *SIG*³, 924.
[27] *SIG*³, 923.
[28] Il testo del giuramento degli efebi greci nell'Aglaurion si trova in M. N. TODD, *Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford 1948 (rist. Chicago 1985), n. 204 (da L. ROBERT, *Etudes épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, pp. 297 sgg.). Cfr. anche POLLUCE, 8.105 sg., e STOBEO, 43.48.

che, in quanto Ore, sono preposte alla «crescita» e alla «fioritura»), o eroi come Eracle e come l'eroina Aglauro, una delle figlie dell'antico re Cecrope, nel cui tempio veniva pronunciato il giuramento. Durante le Tesmoforie, le donne di Aristofane invocano Demetra, suo figlio Πλοῦτος («ricchezza»), Καλλιγένεια («bella nascita»), Κουροτρόφος («nutrice di giovani»), Ermete e le Cariti[29]: tutti nel contesto della festa muliebre, incentrata sulla salvaguardia del futuro della comunità attraverso le nascite e la ricchezza agraria. In questo modo, le funzioni dei singoli dèi si intersecano le une con le altre in maniera molteplice, e oltre alle grandi divinità illustrate nei miti esiste una serie di piccoli numi che solo parzialmente trovano un loro posto nelle sistemazioni mitologiche: se le Cariti compaiono come figlie di Zeus e di Eurinome, figlia di Oceano[30], ed Enio è la mostruosa figlia di Ceto[31], Καλλιγένεια o Κουροτρόφος ponevano delle difficoltà già agli antichi esegeti, e in alcuni casi venivano considerate come epiclesi di Demetra o di altre divinità[32]. Tutto ciò indica su quale equilibrio precario si fondi a volte l'unità delle figure venerate nel culto, soprattutto se sono «frammentate» nelle loro diverse epiclesi funzionali: tali figure, d'altronde, possono anche essere concepite come forze autonome. Piú raro è il caso in cui una figura venga sostituita da un'altra: accanto all'Atena Ὑγίεια, di ascendenza attica e venerata fin dall'età tardoarcaica sull'Acropoli, si impose, a partire dal 420 a. C., il culto di Igea, figlia di Asclepio, invocata nel tempio paterno sulle pendici dell'Acropoli, che finí per sostituire Atena nel suo ruolo di guaritrice[33].

Fin dal periodo arcaico il nucleo fondamentale della società greca è la *polis*[34]. Alla *polis* sono subordinati i γένη e le φυλαί, le *poleis* possono stringere legami poco vincolanti con altre città e si considerano – almeno dalla fine dell'età arcaica – come parte integrante di un'unità linguistica e culturale piú generale, la comunità di tutti gli Ἕλληνες, a cui si oppongono i βάρβαροι di turno – soprattutto i Persiani, in età classica[35].

[29] ARISTOFANE, *Tesmoforiazuse*, 295.

[30] ESIODO, *Teogonia*, 907.

[31] *Ibid.*, 273.

[32] Cfr. T. HADZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos. Cults and Representations of Greek Nursing Deities*, Leiden 1978.

[33] SHAPIRO, *Personifications* cit., pp. 125-31.

[34] Cfr. F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Culte, espace et société, VIIIᵉ-VIIᵉ siècles av. J.-C.*, Paris 1984, e gli argomenti opposti da C. SOURVINOU-INWOOD, *Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse*, in N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London - New York 1993, pp. 1-17. Piú in generale cfr. W. BURKERT, *The Formation of Greek Religion at the Close of the Dark Ages*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», X (1992), pp. 533-51.

Il rapporto tra il sentimento piú ristretto di appartenenza alla *polis* e quello piú ampio di appartenenza a una comunità ellenica muta in funzione delle condizioni storiche e si rivela particolarmente instabile: il richiamo a un'unità panellenica può compattare i Greci contro i Persiani, ma non impedisce affatto che le *poleis* si combattano tra di loro.

Questa tensione tra l'appartenenza alla *polis* e il sentimento panellenico si riflette anche nel pantheon greco: conviene però distinguere la tensione tra culti locali e culti panellenici da un lato, e, dall'altro, la tensione tra il modo in cui una divinità viene esperita nel culto locale e quello in cui viene descritta nell'epica panellenica dai tempi di Omero ed Esiodo. Questo secondo conflitto, tra culto e arte, è il piú rilevante. In linea generale, infatti, ciascuna *polis* determina, con i suoi culti, la cornice entro cui le singole divinità e i singoli eroi si sostengono, si completano o si escludono a vicenda, ed è in questo contesto che ogni divinità assume la sua funzione specifica agli occhi dei credenti: Atena come Πολιάς, Ἐργάνη, Ἀρεία, Φρατρία o Πατρῴα, collegata e giustapposta a Zeus, Efesto, Ares, Apollo, è una divinità specificamente ateniese. Le stesse funzioni sono assunte altrove da altre divinità – Πατρῷος è, per esempio, Eracle a Vergina[36] e Πατρῴα è Demetra a Taso[37], Ἀγοραῖος o Ἀγοραία possono essere Ermete[38] o Temide[39]. A questo fenomeno si contrappone il culto panellenico dei grandi santuari, ma soprattutto la configurazione poetica del pantheon greco quale l'hanno concepito i poemi omerici, la *Teogonia* e i *Cataloghi* di Esiodo: configurazione, questa, che è il fulcro di quella tradizione formativa e culturale che ha creato le figure divine vincolanti per tutti i Greci. L'affermazione di Erodoto, secondo cui Omero ed Esiodo avrebbero dato ai Greci i loro dèi («essi cantarono per i Greci la genesi degli dèi, diedero agli dèi i loro epiteti, spiegarono i loro compiti e le loro funzioni e mostrarono il loro aspetto»[40]) attesta che già nella seconda metà del v secolo a. C. la configurazione del pantheon panellenico era percepita come un dato scontato, e non solo nella sua strutturazione mitica (cfr. «genesi», «aspetto») ma anche nel suo significato per il culto (cfr. «compiti», «funzioni»). E da quando, grazie alla decifrazione della lineare B, si è appurata la presenza già nella Grecia micenea di numerose divinità ritenute in un primo

[35] Cfr. innanzitutto E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.

[36] «Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον», 1970, Chron. 394.

[37] *SEG*, XXIX, 766.

[38] *IG*, IX/4, 1143.

[39] *SEG*, XXVII, 183 ecc.

[40] ERODOTO, 2.53.

momento piú «tarde», il problema ha acquistato anche una prospettiva diacronica: bisogna postulare già per la civiltà micenea delle figure divine piú o meno unitarie, tramandate, grazie ai racconti orali e alla continuità dei culti fino ai Greci vissuti dopo l'età del Bronzo, ma al contempo soggette a un processo di diversificazione nell'isolamento e nella dispersione geografica del medioevo ellenico? Oppure invece – come farebbero pensare le testimonianze di Pilo – i pantheon locali micenei furono spiccatamente diversi (se si eccettuano poche divinità sopralocali come Zeus), e questa loro diversità si mantenne e perfino si rinforzò nel corso dei secoli dell'involuzione culturale, cosicché la galassia panellenica non sarebbe altro che la conseguenza di determinate condizioni storiche verificatesi a partire dal periodo orientalizzante?

3. *Il santuario.*

Il luogo privilegiato in cui la divinità incontra l'uomo è il santuario[41]. I cristiani polemizzarono contro la concezione secondo cui i templi sarebbero la residenza degli dèi o i luoghi della loro presenza in cui è dato invocarli[42]. Tale, però, era senz'altro l'idea che i pagani avevano dei loro santuari: e non è casuale che il termine con cui si designava l'immagine di devozione, ἕδος, significhi propriamente «dimora, sede». Naturalmente, poi, il tempio era anche l'orgoglio e l'emblema della città (fatto, questo, che poteva servire da argomentazione decisiva contro i vescovi zelanti)[43]. L'epifania della divinità o la preghiera rivolta ad essa possono però, in linea generale, aver luogo in qualsiasi spazio e momento in cui piaccia al dio manifestarsi e incomba all'uomo il dovere o la volontà di chiedere l'aiuto divino. Eppure, il culto regolamentare è collegato a un determinato spazio sacro, lo ἱερόν, «là dove, per cosí dire, il dio getta la sua ombra»[44]. Qui si trova un altare o un βόθρος (fossa) per

[41] R. ETIENNE e M.-T. LE DINAHET (a cura di), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*, Actes du colloque tenu à la Maison de l'Orient (Lione, 4-7 giugno 1988), Paris 1991; O. REVERDIN e B. GRANGE (a cura di), *Le sanctuaire grec*, Vandoeuvres 1992; MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit. Sul tempio cfr. J. N. COLDSTREAM, *Greek Temples: Why and Where?*, in P. E. EASTERLING e J. V. MUIR (a cura di), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, pp. 67-97; W. BURKERT, *The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece*, in M. V. FOX (a cura di), *Temple in Society*, Winona Lake 1988, pp. 27-47.

[42] ARNOBIO, *Adversus nationes*, 6.3 sg.

[43] F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden 1993, I, pp. 108 sg.

[44] W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, p. 403, ripreso da BREMMER, *Greek Religion* cit., p. 3.

la celebrazione dei sacrifici e, piú tardi, anche l'immagine cultuale in quanto sede, dimora, collocata di solito all'interno del tempio per sottrarla alle intemperie e solo di rado lasciata senza protezione o semplicemente coperta da un baldacchino; anche il bosco sacro (ἄλσος) contiene un altare e un'immagine, spesso anche un edificio sacro o un tempio[45]. L'area del santuario è circoscritta da limiti precisi, rappresentati da cinte murarie o da cippi: spesso sui cippi viene anche annotato quali regole specifiche siano in vigore entro il recinto sacro o chi ne sia escluso; tali indicazioni vengono incise anche sulle architravi delle porte o su altre parti delle mura[46]. I templi, almeno quelli non accessibili a tutti, come per esempio quelli di Demetra, sono circondati da alte mura: le cerimonie cultuali, infatti, non possono esser osservate da chiunque[47]. I santuari piú estesi hanno i loro propilei decorati, come quello di Eleusi, preceduti da un atrio in cui si trova un pozzo o un bacino per l'acqua[48]. All'interno vengono deposti i doni votivi, dalle fibbie e dalle statuette bronzee dei primi secoli ai ricchi doni dei periodi successivi: la loro esposizione nel recinto sacro li consacra alla divinità e quando c'è bisogno di nuovo spazio vengono sepolti nel santuario o, se si tratta di oggetti di valore, vengono fusi e trasformati, per esempio, in vasi per il culto[49]; il furto dei doni votivi ha costantemente esposto i ladri alla punizione divina.

All'interno del tempio si svolgono i riti – τὰ ἱερά, cioè le pratiche sacre –, e in primo luogo naturalmente i sacrifici di animali. Nel santuario si tiene il pasto sacro nel corso del quale si banchetta con la carne sacrificale, la cui consumazione spesso è proibita all'esterno[50]. La divinità offre al fedele la parte dell'offerta che le spetta: questa può altrimenti andare al sacerdote o, a Chio, può essere deposta sulle ginocchia o nelle mani della statua cultuale. Per la celebrazione dei banchetti veniva-

[45] CAZANOVE e SCHEID, *Les bois sacrés* cit.

[46] P. BUTZ, *The Double Publication of a Sacred Prohibition on Delos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXVIII (1994), pp. 69-98.

[47] Milziade saltò sulle mura (ἕρκος) del tempio di Demetra a Paro e ricevette l'ultima ferita fatale alla sua gamba (ERODOTO, 6.134).

[48] Cfr. K. CLINTON, *The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 110-24.

[49] Cfr. S. B. ALESHIRE, *The Economics of Dedication at the Athenian Asklepieion*, in T. LINDERS e B. ALROTH (a cura di), *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Proceedings of the Uppsala Symposium (1990), Uppsala 1992, pp. 85-98.

[50] L'espressione «οὐ φορά» si trova non di rado nelle regole sacrificali. Cfr. M. S. GOLDSTEIN, *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries. 600-300 B.C.*, Diss. University of California, Berkeley 1975, pp. 51-53 e 322-55.

no predisposti locali appositi[51]. Le processioni collegavano la città al suo tempio piú importante e riflettevano nello spazio i vincoli intrattenuti con la divinità, sia che si snodassero (come nelle Panatenee ad Atene) dalle mura cittadine verso l'interno, fin sull'Acropoli e verso il suo altare, sia che partissero (come avveniva a Mileto e ad Argo) dal centro della città (a Mileto dal Delfinio, il tempio centrale della vita cittadina) per concludersi nel santuario situato fuori le mura[52].

Nel santuario la potenza divina si palesava anche nelle sue manifestazioni divinatorie e guaritrici. I santuari oracolari possedevano un *sancta sanctorum*, di solito inaccessibile agli uomini, poiché in esse la divinità si manifestava al suo medium: tale è il caso dell'ἄδυτον del tempio delfico, in cui la Pizia, seduta sul tripode, riceveva nell'estasi la divinità, o l'interno dei templi di Didima e Claro, in cui Apollo appariva al sacerdote. L'oracolo viene trasmesso solo indirettamente al fedele che sta all'esterno, dinanzi al *sancta sanctorum*, per bocca dei sacerdoti, come a Delfi, o dei profeti, come a Didima e Claro. Poiché, dunque, non tutti potevano accedere alla divinazione, nel tempio si creava uno spazio maggiormente sacro e prossimo alla divinità, una specie di via di comunicazione privilegiata con il cielo. Lo stesso discorso vale per i templi di Asclepio e per l'Amphiaraeion con le loro pratiche di incubazione: benché il dio potesse manifestarsi a chiunque in sogno, l'epifania divina ritualmente codificata aveva luogo solo a favore di colui che si fosse preparato all'evento attraverso riti specifici e che avesse ottenuto l'accesso al dormitorio sacro (ἐγκοιμητήριον), chiaramente distinto dal resto del santuario come lo spazio di una piú alta sacralità – e difeso dunque dallo sguardo indiscreto dei curiosi[53].

La funzione del santuario e il carattere della divinità a cui era dedicato il culto si riflettevano, cosí, nella conformazione degli edifici e degli spazi; lo stesso vale anche per il luogo in cui si trovavano i santuari. Non era, infatti, affidato al caso il posto in cui i templi dovevano sorgere. Le particolarità dei culti hanno senz'altro un ruolo nella scelta del

[51] E. WILL, *Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'Empire romain*, in *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart*, Lausanne 1976, pp. 353-62; N. BOOKIDIS, *Ritual Dining at Corinth*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 45-61; piú in generale P. SCHMITT PANTEL, *Sacrificial Meal and Symposion. Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, in O. MURRAY (a cura di), *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, pp. 14-34.

[52] F. GRAF, *Pompai und Prozessionen in der alten Welt*, in F. GRAF e E. HORNUNG (a cura di), *Wanderungen*, München 1995.

[53] Cfr. F. GRAF, *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in REVERDIN e GRANGE (a cura di), *Le sanctuaire grec* cit., pp. 159-99.

terreno (le cerimonie dei santuari di Asclepio, per esempio, necessitano di acqua corrente, e i santuari devono dunque sorgere vicino a fonti o a fiumi). Tali considerazioni empiriche, però, non sono le uniche che contino, e non sono neanche predominanti: di maggiore importanza sono il carattere e la funzione della divinità. Il contatto diretto con la sfera divina negli oracoli o nei dormitori sacri si oppone decisamente alla quotidianità della vita cittadina: cosí i templi di questo genere si trovano spesso molto lontano dalle città, nella χώρα, o sono comunque relegati ai margini dell'area urbana, come il santuario ateniese di Asclepio su un versante dell'Acropoli o quello romano sull'Isola Tiberina. Lo stesso vale anche per i santuari di Demetra e di sua figlia, il cui culto è specificamente femminile: la distanza dal mondo virile viene ribadita dall'ubicazione del santuario, eretto fuori dalle mura, dinanzi alla città, spesso sul declivio di una collina, come il Thesmophorion ateniese al di sopra dell'*agora* o, ancor piú evidente, quello di Priene, edificato in un luogo analogo; come del resto il santuario misterico a Eleusi[54]. I santuari di Posidone, dio del mare, si trovano di preferenza sulle coste[55]: il suo mondo non è quello della *polis*, come neanche quello di altre divinità i cui santuari sorgono πρὸ πόλεως: Demetra, Dioniso (che non fa che nuocere all'ordine della città), Ecate[56]. Anche il carattere iniziatico dei culti può avere un suo ruolo nella scelta del luogo, visto che gli iniziandi devono restare ai margini del mondo, e da lí devono essere ricondotti nella comunità della *polis*. Questa è la ragione per cui tanti santuari in onore di Artemide – in cui le fanciulle si dedicano alle danze – sorgono fuori dalle mura, e questo non solo nel Peloponneso, ma anche in Attica (Halai Araphenides o Brauron, tanto per citare degli esempi). I santuari delle divinità «politiche», invece, si trovano nel centro delle città, vicino all'*agora*: non solo quelli di Estia, il cui fuoco acceso assicura la perpetuità della *polis*[57], ma anche quello, per esempio, di Apollo Liceo ad Argo, la cui confraternita di guerrieri poté assumere un ruolo centrale nella vita cittadina[58].

[54] Y. BÉQUIGNON, *Déméter, déesse acropolitaine*, in «Revue Archéologique», II (1958), pp. 149-77.

[55] R. W. M. SCHUMACHER, *Three Related Sanctuaries of Poseidon. Geraistos, Kalaureia and Tainaron*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 62-87.

[56] Cfr. D. ASHERI, *A propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande Grèce. Théories et témoignages*, in M.-M. MACTOUX e E. GENY (a cura di), *Mélanges Pierre Lévêque* I, Paris 1988, pp. 1-15.

[57] Per Efeso: D. KNIBBE, *Der Staatsmarkt. Die Inschriften des Prytaneions*, Wien 1981.

[58] Su questi problemi cfr. M. H. JAMESON, *Apollo Lykeios in Athens*, in «Archaiognosia», I (1980), pp. 213-35, e GRAF, *Nordionische Kulte* cit., pp. 220-26.

4. *Gli dèi e i loro santuari.*

4.1. Premesse generali.

Numerosi sono gli dèi greci, e diversi i loro ordinamenti gerarchici. I Greci tendono a raccogliere le loro divinità piú importanti in gruppi di dodici, nella cui diversa configurazione si riflettono le tensioni tra la mitologia panellenica e i culti locali[59]. Sull'ingresso orientale del Partenone figurano, per esempio, in quanto divinità della *polis* ateniese a cui compete di partecipare alla consegna del peplo, Zeus, Era (in compagnia di Iris), Ares, Demetra, Dioniso ed Ermete, dal centro verso sinistra, e nella direzione opposta Atena, Efesto e Posidone, Apollo e Artemide, Afrodite (accompagnata da Eros). Il posto riservato a Zeus ed Era riflette la loro importanza nella mitologia piú che nel culto ateniese[60]. Efesto, dal canto suo, che pure manca in altri cataloghi del consesso olimpio, deve la sua preminenza accanto alle due divinità dell'Acropoli alla sua rilevanza cultuale in quanto dio di quegli artigiani, fabbri e vasai in primo luogo, che furono cosí importanti per la città: è per questo che il suo tempio principale sorge sull'*agora*.

Un altro principio distintivo piuttosto corrente consisteva nel separare le divinità celesti dalle divinità infernali. Già Omero conosceva Zeus «sotterraneo» (Καταχϑόνιος) e sua moglie, Persefone, come signori degl'Inferi ed esecutori delle maledizioni[61], ed Eschilo suddivide gli dèi «che amministrano la città», ἀστυνόμοι, tra quelli dell'alto (ὕπατοι) e quelli del basso (χϑόνιοι), tra quelli della periferia (ϑυραῖοι, «custodi delle porte») e quelli del centro (ἀγοραῖοι, «dèi dell'*agora*»). Gli studiosi moderni, sulla falsariga delle ipotesi avanzate da Karl Otfried Müller, hanno postulato una contrapposizione radicale tra gli dèi «olimpi» e gli dèi «ctoni» e vi hanno scorto un principio evolutivo secondo il modello «indogermanico-greco-patriarcale»/«mediterraneo-pregreco-matriarcale». Tale dicotomia, e il presupposto evolutivo che la fonda, si rivelano fondamentalmente indifendibili[62]. Esistono, tuttavia, differenze di

[59] CH. R. LONG, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden 1987.

[60] E. SIMON, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison 1983; W. B. TYRRELL e F. S. BROWN, *Athenian Myths and Institutions. Words in Action*, New York - Oxford 1991.

[61] *Iliade*, 9.457.

[62] K. O. MÜLLER, *Aeschylos. Eumeniden. Griechisch und deutsch*, Göttingen 1833, pp. 138-42; cfr. R. SCHLESIER, *Olympian versus Chthonian Religion*, in «Scripta Classica Israelica», XI (1991-92), pp. 38-51; ID., *Olympische Religion und chthonische Religion*, in U. BIANCHI (a cura di), *The Notion of 'Religion' in Comparative Research*, Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, Rome 1994, pp. 301-10; S. SCULLION, *Olympian and Chthonian*, in «Classical Antiquity», XIII (1994), pp. 75-119.

carattere cultuale, soprattutto nella chiara opposizione tra i sacrifici mediante il fuoco sull'altare dove la vittima costituisce il pasto in comune e quelli che culminano nella distruzione totale dell'animale sacrificato sull'ara (ἐσχάρα) o in una fossa (βόθρος). I confini tra questi due tipi di cerimonia non sono sempre netti: anche gli dèi degl'Inferi, per esempio, possono ricevere sacrifici «olimpi», o quelli celesti gradire gli olocausti. Nel caso dello Zeus «sotterraneo», inoltre, questa dicotomia attraversa perfino la personalità divina. Solo gli autori della tarda antichità hanno chiaramente isolato gli dèi καταχθόνιοι, invocati per esempio nelle maledizioni, dagli altri tipi di dèi e hanno tracciato dei confini netti tra i due gruppi, soprattutto nei trattati speculativi e filosofici.

Non è possibilire stabilire a quale momento risalga la formazione del pantheon greco: di certo si sa che le divinità che lo compongono hanno origini diverse. I testi redatti nella cosiddetta lineare B – si tratta soprattutto di documenti contabili provenienti dai palazzi tardomicenei di Micene, Pilo, Cnosso, e in misura minore da quelli di Tebe e Chania – ci offrono un pantheon solo parzialmente familiare con santuari consacrati alle singole divinità: un tempio di Posidone a Pilo, un Dieion (*diwijo*) sempre a Pilo e a Chania, un santuario di Eileithya-Eleuthia (*Ereutija*) ad Amniso, luogo in cui anche Omero situava la grotta di questa dea[63]. I nomi degli dèi la cui interpretazione è certa si possono facilmente confrontare, anche se vi sono chiare differenze locali: l'importanza di Posidone a Pilo richiama alla mente quel brano dell'*Odissea* in cui Nestore esegue un grande sacrificio di tori proprio in onore di questa divinità[64]. Mancano all'appello, tra gli dèi dell'Olimpo «classico», soltanto Demetra, Apollo e Afrodite. Tra le divinità minori sono menzionate Ilizia (*Ereuthuia*), Erinni (*Erinu*) o, distinto da Ares come anche nei culti posteriori, Enialio (*Enuwario*). Accanto a questi, compaiono divinità sconosciute: Drimios, figlio di Zeus, Manasa, Ipimedeja (con un nome portato dalle eroine epiche)[65], nonché un'intera sfilza di dèe denominate semplicemente Potnia (*potinija*), cioè «signora», e caratterizzate da qualche epiteto: «signora di At[h]ana» (*Atana potinija*)[66] e «signora del labirinto» (*dapuritijo potinija*)[67] a Cnosso; «signora Asiwija»[68]

[63] *Odissea*, 19.188-90.
[64] *Ibid.*, 3.4-66.
[65] G. NEUMANN, *I-pi-me-de-ja, eine mykenische Gottheit*, in «Münchner Studien zur Sprachwissenschaft», XLVI (1985), pp. 165-71.
[66] KN V 52, piuttosto che «signora Athana»; cfr. M. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome 1968, pp. 44-47.
[67] KN Gg 702.
[68] PY Fr 1206.

o «signora dei cavalli» (*potinija iqeja*)[69] a Pilo, città ricca di equini; «signora del grano» (*sitopotinija*)[70] a Micene, probabilmente rappresentata nell'affresco di una dea munita di spighe dal recinto sacro di Micene, che presenta qualche affinità, per funzione, con la piú tarda Demetra. Paian (*pajawon*), che a Cnosso è attestato come divinità autonoma, si ritrova piú tardi solamente come epiteto di Apollo.

4.2. Singole divinità.

Si può cercare di classificare gli dèi greci secondo il loro rapporto con la *polis* e con i gruppi che la compongono: da una parte secondo il posto da loro occupato sull'asse delle relazioni tra un centro politico e un «fuori» non civilizzato, dall'altra secondo l'opposizione tra i sessi. Questo tentativo, che non ha nessuna pretesa di completezza enciclopedica, può svelare ancor piú concretamente le tensioni, le complessità e le complementarità di un sistema politeistico[71].

Con il centro politico della città-stato, non solo ad Atene ma anche in un gran numero di altre *poleis* greche, è collegata Atena in quanto Πολιάς o Πολιοῦχος, «signora della città». Il suo unico concorrente serio su questo terreno è Apollo. Ad Atena, in quanto protettrice della loro città, già i Troiani recano un peplo invocandone l'aiuto (che la dea peraltro si rifiuterà di accordare)[72]. Il suo tempio, non solo ad Ilio ma anche in numerose altre città greche, sorge sull'acropoli. La sua presenza e la sua protezione vengono garantite da un'immagine talismanica, il Palladio, che solo piú tardi verrà identificata con la sua statuetta armata: Troia cadde solo quando il Palladio le fu sottratto. Altre città credettero di possedere il palladio di Troia, soprattutto Atene[73] e Roma[74]. Le vicende del Palladio obbediscono a uno schema storico che, indipendentemente da Atena, ha le sue radici nel Vicino Oriente[75].

In onore di Atena, «patrona della città», si celebrano le piú importanti festività politiche. Ad Atene, *polis* per la quale la nostra docu-

[69] PY An 1281.

[70] MY Oi 701, 704.

[71] Per i casi specifici cfr. il capitolo esemplare di BURKERT, *Griechische Religion* cit., e il saggio di E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, München 1985³; cfr. anche BREMMER, *Greek Religion* cit., pp. 15-23.

[72] *Iliade*, 6.302 sgg.

[73] PAUSANIA, 1.28.9.

[74] LIVIO, 5.52.7.

[75] C. A. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York - Oxford 1992.

mentazione è particolarmente ricca, è possibile seguire molto facilmente la serie di tali festività. Quelle di maggior importanza sono le Panatenee, che si celebrano nel primo mese dell'anno, in Ecatombeone: nell'articolazione della processione, che si snoda dall'esterno della città attraverso l'*agora* fino all'altare sull'Acropoli, si riflette l'intera *polis* con i suoi dignitari e la sua struttura politica. Pochi giorni prima, con la celebrazione delle Sinecie sull'Acropoli, la città inscenava, in ricordo del sinecismo – ossia della costituzione della *polis* dai suoi singoli borghi – la restaurazione della normalità politica. Lo scopo della processione panatenaica, oltre all'offerta di quelle imponenti ecatombi che avevano dato il nome al mese, era di porgere all'antica statuetta della dea un nuovo mantello: mantello che indicava la ripresa di un nuovo ordine, cosí come la cerimonia delle Plinterie, in cui si toglieva alla dea il vecchio peplo e si immergeva la sua immagine cultuale nel mare in un bagno simbolico, alludeva, alla fine dell'anno (precisamente il 25 di Targelione), allo scioglimento dell'antico ordine. Il peplo della dea veniva tessuto dalle donne ateniesi: questo lavoro era avviato dalle Arrefore, due fanciulle delle piú eminenti famiglie ateniesi vissute sull'Acropoli al servizio della dea per un anno, alla fine del quale si celebrava un rito segreto in onore di Afrodite, nel corso delle Arreforie. Questo servizio annuale, che il mito collegava con le sventure delle figlie di Cecrope, rimanda ad antiche concezioni del mondo dell'iniziazione femminile[76], che anche altrove sono in relazione proprio con Atena. Infine, gli artigiani ateniesi, in modo particolare i fabbri, celebravano alla fine dell'autunno (il 30 di Pianopsione) la festa delle Calcheie con una processione in onore di Efesto e di Atena Ἐργάνη nel tempio vicino all'*agora*.

Un ruolo importante nelle Panatenee, come dimostra il fregio del Partenone, era giocato dai giovani cavalieri della città, che costituivano la coda della processione: oltre alle fanciulle, dunque, Atena aveva sotto la sua protezione anche i giovani – e, non a caso, la divinità veniva invocata come garante nei giuramenti che gli efebi pronunciavano nel tempio di Aglauro. È questa anche la ragione per cui Atena occupa un posto centrale, insieme a Zeus, nelle festività panioniche delle Apaturie («dei padri comuni»), con cui veniva celebrato l'ingresso dei nuovi membri nell'associazione clanica delle fratrie.

In quanto divinità profondamente coinvolta nella vita politica della città-stato, Atena non possiede santuari d'importanza oltre il perimetro delle *poleis*. Il tempio di Tegea in onore di Atena Alea, situato fuori dal-

[76] P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987.

le mura cittadine, era noto in tutto il Peloponneso, ma era in stretta relazione con la città sul cui territorio sorgeva: anche in questo caso la dea conserva l'epiteto di Πολιοῦχος; e quando Pausania ci racconta di un sacerdote fanciullo il cui compito si esauriva con il sopraggiungere della maturità, tale narrazione si inserisce nella medesima fenomenologia[77].

I riti in onore di Atena rimandano dunque a una sfera in certa misura ben definita della vita della *polis*. Solo i miti che la concernono tradiscono alcune profonde ambivalenze. Esiodo ci narra della sua nascita per via non materna[78]. Zeus, avendo fecondato Meti, fu avvertito da un oracolo che il figlio l'avrebbe scalzato dal potere. Il dio dunque inghiottí la madre incinta e partorí lui stesso: Efesto dovette fendergli la testa da cui sarebbe sorta, rivestita interamente della sua armatura, sua figlia Atena. Nata, però, senza madre, la dea doveva restare per sempre senza marito: παρθένος, «vergine», è il suo titolo prediletto.

La poesia epica la descrive innanzitutto come protettrice di illustri eroi: Achille soprattutto, ma anche Odisseo, Telemaco, Diomede e, ancor prima, il padre di quest'ultimo, Tideo[79]. In quanto guerriera, Atena si trova al fianco dei guerrieri. Non di tutti, però: alla dea non piace Ares, l'insaziabile, e persegue Aiace Oileo per vendicare lo stupro che Cassandra subí nel suo tempio. La sua guerra è di quelle che si combattono con le regole, e successivamente è la guerra per difendere la città: non è però mai la guerra per il gusto della guerra.

Senza madre, vergine per sempre, rivestita delle sue armi, la dea difende non solo i giovani guerrieri, ma accompagna anche le fanciulle lungo la strada verso la maternità. Pur essendo la patrona dei combattimenti regolari, Atena porta – terribile arma – l'egida, in cui è incassato il *gorgoneion* anguicrinito, la testa pietrificante di Medusa. Per quanto figlia di Meti, «l'intelligenza previdente», alla dea non fu dato di nascere da sua madre[80]: se questo mito esprime l'ambivalenza dell'intelligenza civilizzatrice, che ha sempre bisogno della signoria di Zeus per non diventare una minaccia, le altre ambivalenze di Atena si spiegano facilmente con il posto incerto che giovani e fanciulle occupano nella società: costoro si incamminano verso di essa, ma sono ancora fuori. E, sebbene siano portatori di forze essenziali per la vita sociale, non ulti-

[77] PAUSANIA, 8.47.3. Cfr. M. E. VOYATZIS, *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea and Other Archaic Sanctuaries in Arcadia*, Göteborg 1990.

[78] ESIODO, *Teogonia*, 886-900, 924-26.

[79] *Iliade*, 5.800.

[80] M. DETIENNE e J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris 1974.

mo del valore guerriero, essi rappresentano comunque una minaccia potenziale all'ordine della *polis*.

Oltre ad Atena sono i gemelli divini Apollo e Artemide, figli di Zeus e di Leto, ad avere sotto la loro protezione i giovani. Si tratta, in questo caso, di un mito postmiceneo, se è vero che Apollo, secondo la testimonianza dei testi in lineare B, era ancora sconosciuto in età tardomicenea. Omero, però, descrive già le due divinità insieme alla loro madre, nonché i due piú importanti santuari di Apollo: quello delfico, con la sua «soglia di pietra»[81] (dunque una vera e propria costruzione), e quello di Delo, con la palma e l'altare[82]. La nascita e le gesta del dio vengono raccontate dall'inno omerico ad Apollo. L'inno di Callimaco in onore di Artemide riporta alcuni miti su questa divinità: la gelosia di Era impediva a Leto, che era incinta, di partorire in qualsiasi angolo della terra; solo l'isola galleggiante di Delo si offrí come luogo di nascita per i gemelli divini. Da qui sarebbe dunque sorto il culto locale in cui, oltre ad Apollo, vengono celebrate Artemide e Leto. Una variante dello stesso mito additò piú tardi in Efeso il luogo principale per il culto di Artemide: Leto avrebbe partorito sulle rive dell'Ortigia, il fiume locale, sotto la protezione dei Cureti, che ancora in età imperiale avevano un ruolo di primo piano nella vita politica della città[83].

Il culto di Apollo, nell'ambito della *polis*, è prevalentemente assicurato dalle associazioni claniche, da cui viene venerato con l'epiteto di Φράτριος o di Πατρῷος. In quanto Δελφίνιος, Apollo è associato con i diritti dei membri della *polis* e con i piú giovani neo-cittadini. In quanto Λυκεῖος, viene onorato da gruppi di giovani guerrieri (fondamentalmente associazioni maschili a carattere licantropico). Questo genere di culto può aver contribuito a relegare i suoi templi all'esterno della *polis*, come ad Atene, in cui il Liceo sorge fuori dalle mura; si conoscono però anche casi in cui i suoi santuari sorgevano all'interno della città stessa, come ad Argo con il suo Liceo nei pressi dell'*agora*, in cui Apollo Λυκεῖος viene venerato come patrono della città insieme a Danao, il fondatore effettivo. Se, come sembra plausibile, il nome di Apollo, attraverso il dorico 'Απέλλων, deriva da ἀπέλλα (l'assemblea popolare dorica)[84], si spiega l'importanza del rapporto di questa divinità con i gio-

[81] *Odissea*, 8.80.

[82] *Ibid.*, 6.162-63.

[83] Cfr. KNIBBE, *Der Staatsmarkt* cit.

[84] Tale è il parere di W. BURKERT, *Apellai und Apollon*, in «Rheinisches Museum», CXVIII (1975), pp. 1-21, il quale esamina anche le controparti orientali: vedi *Rešep-Figuren, Apollon und Amyklai und die Erfindung des Opfers auf Zypern. Zur Religionsgeschichte der «Dunklen Jahrhunderte»*, in «Grazer Beiträge», IV (1975), pp. 51-79. Di un'origine prettamente orientale di Apollo

vani cittadini e con i gruppi di guerrieri. Si capisce anche perché Apollo sia l'unico a fare concorrenza ad Atena nel suo ruolo di signora dei piú importanti santuari cittadini.

Il campo d'azione della divinità si è però notevolmente allargato, e non da ultimo per l'influsso dei culti orientali. Ad Apollo compete, già nelle piú antiche testimonianze, la divinazione, e in particolare quella di tipo estatico praticata nell'oracolo di Delfi. Nota è anche la sua funzione catartica in quanto liberatore da malattie e impurità religiose: i dardi della peste, con cui nell'*Iliade* vengono colpiti i Greci accampati di fronte a Troia, si spiegano sí con le concezioni vicino-orientali sulla causa delle patologie, ma sono, in ultima analisi, provocati dall'affronto fatto da Agamennone al sacerdote Crise; e come costui può spingere il dio ad intervenire, cosí la maledizione può essere rimossa tramite le sue preghiere e i peani dei Greci. In questo caso i peani sono canti di guarigione: in altre circostanze, Apollo stesso è definito Παιήϝων, termine che rimanda al miceneo *Pajawon*. Almeno nella Grecia orientale, pertanto, Apollo viene venerato in diverse località con il titolo di Ἰητρός, «medico». E anche se, nel corso dei secoli V e IV a. C., Asclepio lo sostituisce in misura crescente in questa sua funzione, il primato di Apollo sul figlio è sempre percepibile almeno negli Ἀσκληπιεῖα di Coo e di Epidauro[85].

Strettamente collegata con la guarigione e la catarsi, la divinazione è incontestabile prerogativa di Apollo durante tutta l'antichità. Benché Delfi non fosse abitata prima delll'VIII secolo a. C., l'*Iliade* conosce già il prestigio sovraregionale del suo tempio, accresciuto da una serie di oracoli[86] nell'età delle colonizzazioni. Le virtú catartiche dell'Apollo delfico sono testimoniate dalla purificazione di Oreste dalla contaminazione contratta in seguito al matricidio. Un posto centrale, però, occupa a Delfi la vaticinazione estatica praticata dalla Pizia, una donna attiva come medium durante l'intero corso della sua vita. È possibile interrogare l'oracolo solo in circostanze determinate, e il vaticinio è sempre preceduto dal sacrificio di una capra, tributo di cui vivranno i sacerdoti di Delfi: cosí li rassicura Apollo stesso nel suo inno, invitando-

tratta il tentativo di K. DOWDEN, *Apollon et l'esprit dans la machine. Origines*, in «Revue des Etudes Grecques», XCII (1979), pp. 293-318, e XCIII (1980), pp. 486-92.

[85] Cfr. GRAF, *Heiligtum und Ritual* cit.

[86] Per la storia e la raccolta di fonti cfr. H. W. PARKE e D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956; J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley - Los Angeles 1978; S. R. F. PRICE, *Delphi and Divination*, in EASTERLING e MUIR (a cura di), *Greek Religion* cit., pp. 128-54. Per quanto riguarda il tempio cfr. J.-F. BOMMELAER, *Guide de Delphes. Le site*, Athènes-Paris 1991. Per la bibliografia cfr. E. ØSTBY, *Twenty-five years of research on Greek sanctuaries. A bibliography*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 203-6.

li a mettersi al suo servizio in quella terra disabitata, poiché il contatto con la divinità si verifica solo al di fuori di qualsiasi legame con la *polis*. La mancanza di testimonianze archeologiche ci impedisce di stabilire perché Delfi fosse stata scelta come luogo di oracolo; lo ignoravano, peraltro, i suoi stessi abitanti. Certo è, però, che non si dà nessuna continuità di culto con la civiltà micenea.

Vanno ricordati, oltre a Delfi, gli altri oracoli di primo piano situati sul versante occidentale dell'Asia Minore: Didima, Claro, Gryneion. Didima era particolarmente rinomata in età arcaica, ma la sua fama si spense per un certo periodo in concomitanza con le guerre persiane; in età ellenistica e imperiale i tre santuari conobbero una fase di fioritura[87]. Tutti e tre sorgevano in boschi lussureggianti all'esterno delle rispettive città. A Didima il mito dell'amore di Apollo per Branchos «nel bosco» sottolineava la posizione esterna allo spazio civilizzato. Tale carattere viene ripreso nella struttura di Delfi: anche qui, infatti, il vaticinio era di carattere estatico e veniva provocato da una pozione attinta da una fonte sacra. A Didima, la cerimonia avveniva in un imponente cortile interno, inaccessibile ai fedeli; a Claro, invece, nei labirinti sottostanti il tempio.

Anche Delo, l'isola errante della leggenda, si trovava al di fuori dello spazio politico. Il divieto di seppellire i morti nell'isola, imposto dagli Ateniesi nel 425 a. C., non fa che sottolineare la peculiarietà di questa dimensione sacrale «esterna»[88]. Le pratiche divinatorie, come confermano le testimonianze, vi venivano svolte, ma solo marginalmente: Delo era soprattutto uno spazio neutrale in cui le città della Ionia potevano riunirsi e celebrare le festività della loro stirpe; piú tardi sarà Atene, in quanto potenza egemonica, a ricoprire quella che era stata la funzione dell'isola come centro religioso extraterritoriale.

Artemide, ancor piú di Apollo, appare come una divinità «dell'esterno», secondo la giusta e celebre affermazione di Wilamowitz. Come Apollo, la dea si occupa dei giovani. Il suo santuario sulla costa orientale dell'Attica, a Brauron, è consacrato all'iniziazione delle giovani fanciulle ateniesi, mentre un compito analogo svolge, per i giovani, il santuario di Artemide Taurica a Halai Araphenides. Strettamente collegato con i riti iniziatici della gioventú spartana è il santuario di Artemide Ortia a Sparta; con quelli delle fanciulle messenie il locale santuario di

[87] H. W. PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London 1985; C. MORGAN, *Divination and Society at Delphi and Didyma*, in «Hermathena», CXLVII (1989), pp. 17-42; F. GRAF, *Bois sacrés et oracles en Asie Mineure*, in CAZANOVE e SCHEID (a cura di), *Les bois sacrés* cit., pp. 23-29.

[88] Per la bibliografia cfr. ØSTBY, *Twenty-five years* cit.

Artemide Ortia nei pressi dell'Asklepieion a Messene. A questi si aggiungono altri santuari del Peloponneso situati piú lontano, sui confini o nelle vicinanze di paludi, e per i quali abbiamo testimonianze di riti scanditi da cori di vergini[89]. In questi casi, Artemide è rappresentata come signora degli animali, pur occupandosi soprattutto del passaggio da una dimensione esterna a una interna: per questa ragione, secondo la testimonianza di un testo tardo, essa è in grado di difendere dall'azione letale di Pan nei luoghi inabitati.

A questa sua cura per i passaggi si accompagna una serie di prerogative che la dea condivide con Apollo. Insieme, essi sono custodi delle porte e numi tutelari invocati all'inizio di una navigazione. Artemide da sola può esser la luminosa e salvifica Φωσφόρος negli attacchi nemici dall'esterno: in tal caso, le immagini la rappresentano regolarmente provvista di due faci. In quanto «portatrice di luce», essa favorisce con una colonna luminosa il rientro di Focione e in un caso si trova persino a scongiurare una maledizione magica[90]. Infine, al pari di Eileithyia o, per un'affinità metaforica, della Giunone Lucina romana, Artemide è anche dea delle nascite.

Il fuoco può anche distruggere. In alcuni santuari vengono tributati ad Artemide imponenti riti ignei: a Patrasso hanno luogo olocausti di tutte le specie possibili di animali; altrove, riti simili hanno dato vita alla tradizione secondo cui la dea accetterebbe sacrifici umani. Si tratta dunque di rituali di disfacimento, dietro i quali, almeno in taluni casi, si intravedono i culti di associazioni di guerrieri[91].

Artemide possiede pochi grandi santuari: oltre a Delo, in cui occupa un posto complementare ad Apollo, la dea viene venerata soprattutto a Efeso, dove la tradizione piú tarda aveva collocato anche la sua nascita[92]. Il culto efesio presenta però un certo numero di particolarità: nel mito, Artemide è strettamente collegata con le Amazzoni; nel culto riecheggiano influssi anatolici e microasiatici[93] – come, per esempio, nel ruolo del Megabizo e nella singolare iconografia della dea. Almeno in epoca piú tarda, però, a Efeso, il tempio situato fuori dalla città viene

[89] Importante C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I. *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome 1977.

[90] F. GRAF, *An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XCII (1992), pp. 267-78.

[91] G. PICCALUGA, *L'olocausto di Patrai*, in O. REVERDIN e B. GRANGE (a cura di), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvres 1981, pp. 243-77; GRAF, *Nordionische Kulte* cit., pp. 411-17.

[92] Sul Laphrion di Calidone cfr. C. ANTONETTI, *Les Etoliens. Image et religion*, Paris 1990. Su Artemide e Apollo a Iampoli cfr. ØSTBY, *Twenty-five years* cit., pp. 206 sg.

[93] Sull'iconografia cfr. R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden 1973.

solidamente annesso alla *polis*: i servitori della dea, i Cureti, si raccolgono intorno al focolare cittadino nel pritaneo, e la processione, attestata epigraficamente, di Vibius Salutaris collega reciprocamente la città e il santuario[94].

Un altro luogo «esterno», affine alla natura selvaggia degli ἔσχατα, è rappresentato dal mare. Già Omero racconta come Zeus avesse diviso il cosmo in tre parti, assegnando ciascuna a un sovrano: a sé conferí il regno sul cielo e sulla terra, al fratello Posidone quello sul mare e all'altro fratello, Ade, quello degl'Inferi[95]. Nella tradizione epica Posidone possiede esclusivamente la figura del dio del mare che, armato del suo tridente e cavalcando le onde sul cocchio aureo, circondato da animali marini[96], eccita le tempeste (contro Odisseo) o le placa (per Enea). Sua moglie è Anfitrite, nella cui denominazione risuona ancora il nome del Tritone. Anche nella lotta contro Atena per il possesso dell'Attica, Posidone appare strettamente collegato con il mare: il suo dono è una fonte di acqua salata sull'Acropoli.

Anche il culto di Posidone si riallaccia in primo luogo al mare: sulle coste sorgono i suoi santuari piú importanti; gli si recano pesci come dono e, quando una tempesta danneggiò, nel 480 a. C., la flotta persiana, il dio ricevette un nuovo culto con il titolo di Σωτήρ, «salvatore»[97]. La sua importanza e il suo significato a Pilo rinviano però a un'altra prerogativa: Nestore e i Nelidi non erano né naviganti né pescatori, ma semplicemente allevatori di cavalli, e in quanto Ἵππιος, «signore dei cavalli», egli è onorato in diversi luoghi, dove il suo nome – soprattutto nella Grecia centrale – ha dato occasionalmente origine a uno dei mesi del calendario. In tal modo, Posidone si fregia del suo duplice attributo: le navi e i cavalli[98]. Un mito ampiamente attestato racconta come il dio, sotto la forma di un cavallo, si fosse accoppiato con Demetra Erinni, dando vita a una figlia mostruosa[99]. Come signore dei cavalli, Posidone è il

[94] Sull'iscrizione cfr. G. MACLEAN ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London - New York 1991; L. PORTEFAIX, *Ancient Ephesus. Processions as Media of Religious and Secular Propaganda*, in T. AHLBÄCK (a cura di), *The Problem of Ritual*, basato sulle relazioni presentate al Symposium on Religious Rites (Åbo, Finlandia), Åbo-Stockholm 1993, pp. 195-210.

[95] *Iliade*, 15.186-93. Cfr. F. SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950.

[96] *Iliade*, 13.17-31.

[97] ERODOTO, 7.192.

[98] [OMERO], *Inno a Poseidone*, 22.4.

[99] Cfr. BURKERT, *Griechische Religion* cit., p. 218; R. STIEGLITZ, *Die grossen Göttinnen Arkadiens*, Wien 1967; JOST, *Sanctuaires* cit.; M. ROBBINS DEXTER, *The Hippomorphic Goddess and her Offspring*, in «Journal of Indo-European Studies», XVIII (1990), pp. 285-308.

patrono della classe militare dei cavalieri: questa sua funzione lo rese anche protettore di federazioni politiche, come quella degli Ioni nel suo santuario di Capo Monodendri o come la lega calaurica sull'isola di Calauria. Ma, in quanto Γενέθλιος o Γενέσιος, è venerato anche come padre o patrono di associazioni tribali e come dio delle iniziazioni maschili.

Si tratta, però, in questi casi, di vestigia di un piú antico e piú ampio significato della divinità, il cui nome si è voluto interpretare, alla luce dell'etimologia, come «sposo di Dâ», cioè della terra. Tale interpretazione è tuttavia incerta, anche se sono attestati i suoi legami, singolarmente arcaici, con Demetra e i suoi rapporti cultuali con la terra e con le viscere terrestri: Posidone è il dio che protegge dai terremoti. E se Omero lo definisce come «scuotitore della terra», il culto lo identifica come 'Ασφάλειος, ossia come «il sicuro» o «l'incrollabile»: egli consolida la terra e la rende atta alle costruzioni.

Posidone è un dio spiccatamente maschile: la mitologia descrive il suo rapporto con Demetra come il frutto dell'inseguimento e della violenza. Anche Ares, il problematico figlio di Zeus ed Era, appartiene prevalentemente al mondo degli uomini. Egli incarna la furia sanguinaria del combattimento e dei giovani guerrieri, l'istinto elementare al di là di qualsiasi regola o norma, in contrasto con Atena, la dea guerriera della *polis*: per questo il mito fa di lui non un greco, ma un trace, indicazione che non va letta in chiave storicizzante. In quanto estraneo alla civiltà della *polis*, Ares non riceve nessun culto all'interno della città: solo i Romani eressero sull'*agora* ateniese un tempio ad Ares, inteso come Marte, padre del loro fondatore.

I riti in onore di Ares lo designano in generale come l'Altro. Cosí, al dio vengono sacrificati dei cani - rito dal carattere anormale che egli condivide non solo con Ecate, la signora «caria» dell'Esterno, ma anche con Enialio, che la poesia ha identificato con Ares stesso, ma che il culto concepisce chiaramente come personalità distinta, alla cui sfera può appartenere anche la dea Enio.

Benché signore del piú maschile dei mestieri, la guerra, Ares riceve occasionalmente anche il culto da parte delle donne: alcuni miti raccontano come alcune donne, travestite da guerrieri, abbiano salvato la città in momenti di grande necessità. A lui, dunque, si rivolgono anche riti prettamente muliebri. Tuttavia, difficilmente la dissoluzione rituale dell'ordine può essere caratterizzata piú chiaramente di quando le donne si prendono carico degli affari degli uomini: questo rituale paradossale si adatta perfettamente alla fisionomia del dio[100].

[100] F. GRAF, *Women, War and Warlike Divinities*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LV (1984), pp. 245-54.

Il mito collega Ares anche con Afrodite[101]: la loro relazione adulterina era già nota a Omero. Alla stregua di Ares, essa rappresenta una forza elementare al di là di ogni regola e ordine: è la dea del piacere erotico, della lussuria che oltrepassa i confini sanciti dalle istituzioni e dalla morale. È anche ovvio però che la dea, nella sua accezione erotica, rientri nella sfera del matrimonio: le Arrefore ateniesi concludono il loro servizio presso Atena con un rito in onore di Afrodite che si celebra ai piedi dell'Acropoli, passando cosí dall'universo virginale a quello della sessualità adulta. Afrodite figura dunque, in quanto dea delle nozze, al fianco di Era Τελεία, di Artemide e di Peitho[102]: spesso si hanno testimonianze di offerte a lei fatte dalle spose, o da vedove risposate. Ma lei è, nel contempo, anche la dea di Saffo e della sua cerchia di ragazze, e in generale è patrona della gioventú cosí come delle etère, le quali abitavano nel suo santuario a Corinto. Al suo dominio si rapportano Eros, Pothos (Desiderio amoroso), e Himeros (Struggimento): al suo seguito incedono le Cariti, le divinità della grazia giovanile, Peitho o Persuasione, Armonia o Concordia, e perfino Ζῆλος (Gelosia) e Ἀπάτη (Inganno). Tutte queste divinità contribuiscono a comporre il quadro della seduzione erotica, il quale non è privo di aspetti negativi.

Da Era la distingue la sua completa estraneità alla sfera del matrimonio in quanto istituzione; da Demetra la sessualità nella sua accezione, seduttrice, estranea al problema della «bella discendenza»[103]: oltre a Efesto, suo legittimo marito, Afrodite ha Ares come amante, e i suoi figli (Eros e Armonia) rimangono peculiarmente evanescenti. Nei riti iniziatici la dea è collegata anche con Ermete, come a Locri – dove la coppia Afrodite-Ermete ha pari importanza accanto a Persefone-Plutone come paradigma del destino della sposa – e a Kato Symi, sull'isola di Creta.

I culti pubblici in onore della dea, come nel caso di Ares, sono rari: Afrodite appartiene piuttosto all'ambito privato. La dea si trova anche in un singolare contrasto con il mondo di Zeus: da una parte, secondo la testimonianza di Omero, essa sarebbe la figlia da lui avuta da Dione[104]; secondo Esiodo, invece, la dea sarebbe sorta dal seme caduto in mare dai testicoli amputati a Urano[105]. Pur essendo dunque parte del

[101] V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994.

[102] PLUTARCO, *Quaestiones Romanae*, 2.

[103] Cfr. M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972 [trad. it. Torino 1975].

[104] *Iliade*, 5.370.

[105] ESIODO, *Teogonia*, 188 sgg.

mondo di Zeus, essa incarna anche una dimensione estranea, primitiva, potenzialmente distruttrice: quel che, infatti, proviene dal mare è sempre denotato come negativamente «estraneo». Per questo i Greci insistettero unanimemente sulle sue ascendenze orientali (interpretazione che, dal punto di vista storico, può essere giusta, ma che è ancor piú importante in una prospettiva strutturale): il suo tempio principale era situato a Pafo, sull'isola di Cipro, al crocevia dunque della civiltà greca e di quella orientale, in cui si onoravano anche i betili (pietre meteoriche venerate come idoli); e a Cipro, appunto, si svolge il mito di Cinira, il re-sacerdote di origine orientale. Un altro santuario di una certa importanza sorge sull'isoletta di Citera, dinanzi alla costa del Peloponneso, e un altro ancora a Corinto, collegato con la prostituzione sacra di origine orientale.

Anche i riti dell'altra divinità muliebre, Demetra, presentano una certa conflittualità nei confronti dell'ordinamento e della normalità della *polis*[106]. Dal punto di vista genealogico, Demetra, proprio come Era ed Estia, è sorella di Zeus[107], da cui tra l'altro ha la sua unica figlia, Kore (cioè la «fanciulla» per antonomasia), la quale con il nome di Persefone è moglie di Ade, fratello di Zeus, e regina dei morti. Il suo ratto per opera del dio degl'Inferi, l'ira della madre, che comportò il rifiuto di far germogliare le messi sui campi, il compromesso finale, in base al quale Persefone poteva trascorrere una parte dell'anno in compagnia della madre, sono raccontati nell'inno omerico a Demetra, di piena età arcaica, il quale nel suo nucleo centrale è dedicato all'istituzione dei misteri eleusini[108]. Lo stretto legame tra madre e figlia determina l'immagine di entrambe.

Il santuario misterico di Eleusi è il principale luogo di culto di Demetra: che essa fosse la dea dei misteri, portatrice di speranza e civiltà, è opinione sempre piú diffusa a partire dall'età classica. Ma Demetra è soprattutto la dea delle donne, alla cui festa, le Tesmoforie, essa presiede dovunque nel mondo greco. Il ritiro delle donne sposate in un'adunanza festiva non solo scioglie temporaneamente i legami fra i sessi, ma determina in ogni città lo scioglimento radicale dell'ordine stabili-

[106] Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986; E. SIMON, *Griechische Muttergottheiten*, in *Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums*, Köln-Bonn 1987, pp. 157-69; U. KRON, *Frauenfeste in Demeterheiligtümern: das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archäologische Fallstudie*, in «Archäologischer Anzeiger», 1992, pp. 611-50.

[107] ESIODO, *Teogonia*, 454.

[108] N. J. RICHARDSON (a cura di), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974; H. P. FOLEY (a cura di), *The Homeric 'Hymn to Demeter'. Translation, Commentary and Interpretative Essays*, Princeton 1993.

to, vissuto nella maggior parte dei casi come irruzione di un'età primitiva preurbana: le donne ateniesi dormono in capanne di frasche, quelle di Eretria cuociono la carne sacrificale su piastre di pietra riscaldate dal sole. Proprio questo ritiro dalla normalità garantisce però nel contempo la continuità della vita biologica, e di conseguenza statale e civile: ad Atene, infatti, il primo giorno delle festività si chiama ἄνοδος («ritiro sulle pendici sotto la roccaforte»), il secondo νηστεία («digiuno»), il terzo e ultimo Καλλιγένεια («nascita di una bella discendenza»)[109]. Perciò Θεσμοφόρος è anche la divinità, che ha apportato agli uomini le leggi e i costumi fondamentali. «Tu desti a tutti gli uomini vita e leggi e mostrasti loro la civiltà (θεσμούς) affinché regnasse il diritto»: in questo modo viene invocata la dea Iside, la quale è equiparata a Demetra[110].

Anche in altri ambiti Demetra appare soprattutto come la dea delle donne e delle fanciulle nubili: gli uomini sono spesso esclusi dai suoi riti. In Laconia si ha notizia di una gara di bellezza[111], contesa testimoniata anche nel culto di Era: la scelta, infatti, della giovane piú bella è collegata con il successo nuziale e con la nascita di una bella progenie. Le due dee operano dunque in comune nella sfera della fertilità coniugale. In quanto patrona delle madri, Demetra sovrintende anche a culti clanici: qualche volta la dea si fregia dell'epiteto di Πατρῴα; a Efeso il suo culto è affidato alla dinastia reale dei Nelidi[112]. Anche i misteri eleusini, in ultima analisi, derivano da un culto clanico a carattere iniziatico[113].

Si associano volentieri (e non solo a partire dall'opera di Albrecht Dieterich sulla *Mutter Erde* [madre terra]) Gaia («terra») e Demetra, il cui nome viene interpretato appunto come Δᾶ μήτηρ, «madre terra». In piú di una località Demetra è collegata con la terra, almeno come luogo della crescita delle messi: come tale, la dea reca delle spighe e viene chiamata Καρποφόρος («portatrice di frutti»), Ἀνησιδώρα («dispensatrice di doni»), perfino Χαμύνη («terrena») o Χλόη («verde»). Per questo vie-

[109] Cfr. lo stimolante contributo di H. S. VERSNEL, *The Roman Festival of Bona Dea and the Greek Thesmophoria*, in *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, II. *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden 1993, pp. 228-88.

[110] ISIDORO, *Inni*, 1.4 sg., in V. F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972, pp. 17, 21-24.

[111] NICIA, *FGrHist*, 318 F 1; cfr. R. PARKER, *Demeter, Dionysos and the Spartan Pantheon* in R. HÄGG, N. MARINATOS e G. C. NORDQUIST (a cura di), *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens (26-29 giugno 1986), Stockholm-Göteborg 1988, pp. 99-103.

[112] STRABONE, 14.1.3 (C 633); cfr. ERODOTO, 9.97.

[113] GRAF, *Nordionische Kulte* cit., p. 490.

ne venerata anche ad Atene insieme alla Γῆ Κουροτρόφος («terra nutrice di bambini»)[114]. Ma proprio questo legame cultuale mette in rilievo quanto le istanze biologico-sociali stiano al centro del culto di Demetra. La Γῆ, infatti, in sé e per sé, si trova in notevole contrasto con la *polis*: i suoi strani riti presentano caratteristiche inusuali, inquietanti, e nel mito essa non porta solo soccorso a Zeus, ma anche lo avversa e gli manda contro i Titani e Tifone.

Piú difficile da interpretare è la figura di Persefone: spesso è caratterizzata come inquietante, e il ratto della fanciulla per opera del dio degl'Inferi non di rado diventa simbolo di morte prematura; santuari per le divinità dei morti praticamente non esistono. Ma il suo mito può anche esser letto come una parabola iniziatica, come il racconto di una separazione traumatica dal mondo materno e come l'indice della supremazia del mondo maschile. Non c'è dunque da meravigliarsi se uno dei rari santuari in cui si venera esclusivamente Persefone – mi riferisco a quello di Locri, nel meridione d'Italia, conosciuto soprattutto per la sua ricca produzione di bassorilievi in terracotta – ha tratti che lo collegano con riti di iniziazione e con cerimonie matrimoniali[115]. Ben poco si conosce del suo tempio piú importante: esso sorgeva a Cizico, i cui abitanti adoravano la dea come patrona della città con il titolo di Σώτειρα («salvatrice»).

Ancor piú estranea alla *polis* e al suo ordinamento è la figura di Dioniso, il cui culto sopralocale è definitivamente attestato per l'età del Bronzo a Pilo e Chania[116]. I poemi epici lo menzionano, anche se mai come dio dell'Olimpo: l'*Iliade* evoca il mito di sua madre Semele[117] e la lotta del trace Licurgo contro il giovane dio e le sue nutrici[118]; in una similitudine si fa allusione alle folli ancelle del dio, le Menadi[119]. Questo riserbo delle fonti, oltre ai miti secondo cui il dio sarebbe giunto da Oriente, ha spinto gli studiosi, fin dal XVIII secolo, a credere che Dioniso fosse stato introdotto in Grecia piuttosto tardi: tale teoria fu ela-

[114] PAUSANIA, 1.22.3.

[115] C. SOURVINOU-INWOOD, *Persephone and Aphrodite at Locri. A Model for Personality Definitions in Greek Religion*, in *'Reading' Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford 1991, pp. 147-88; cfr. C. GIUFFRÈ SCIBONA, *Lo sposo di Persefone a Locri. Tipologia e ideologia della coppia nella religiosità demetriaca*, in «Quaderni dell'Istituto Archeologico di Messina», II (1986), pp. 49-66.

[116] E. HALLAGER e altri, *New Linear B Tablets from Khania*, in «Kadmos», XXXI (1992), pp. 61-87.

[117] *Iliade*, 14.325.

[118] *Ibid.*, 6.130-40.

[119] G. A. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970; P. WATHELET, *Dionysos chez Homère ou la folie divine*, in «Kernos», IV (1992), pp. 61-82.

borata soprattutto da Erwin Rohde. Malgrado alcune obiezioni che le furono mosse, questa interpretazione venne incontestabilmente confutata solo in seguito alla decifrazione dei testi in lineare B[120]: anche se, tanto per citare un esempio, essa avrebbe potuto essere smentita già dalla diffusione delle feste Antesterie e Agrionie su entrambe le sponde dell'Egeo.

I miti e i riti relativi a Dioniso lo denotano come il dio del disordine, dell'opposizione alle strutture del mondo civile. Già il mito della sua nascita dalla coscia di Zeus – nascita che, dal punto di vista fisiologico, piú si avvicina alla possibilità di un parto maschile – pone la sua esistenza sotto il segno dell'inversione. Lo stesso si può dire del mito secondo cui Dioniso sarebbe cresciuto nella selva tra le ninfe e sarebbe tornato in patria, avendo attraversato il mare, dopo un soggiorno in Oriente. Il fatto dunque che Dioniso venga percepito come una divinità femminea, antivirile o, secondo il canto delle donne di Elide, sotto forma di toro risponde allo stesso principio, ossia la sua estraneità rispetto ai netti contorni della virilità greca. I Satiri, dall'aspetto semiferino, per lo piú eccitati sessualmente, e le Menadi, spesso eroticamente attraenti, estatiche e sdegnose della compostezza femminile, sottolineano ancor di piú la specificità di Dioniso[121].

Anche le sue feste principali confermano questi aspetti del suo culto: nel mondo eolico le Agrionie, le Antesterie nell'area ionico-attica. Entrambe si svolgono sul finire dei mesi invernali; in entrambe si inscena l'irruzione di forze che distruggono l'ordinamento della vita quotidiana. Specifico delle Agrionie è il fatto che la coesistenza dei sessi si scioglie per dar vita a due poli opposti, potenzialmente nemici: i miti narrano dell'opposizione delle donne all'avvento del dio, opposizione che si sarebbe rovesciata per opera di quest'ultimo, diventando furore omicida. A Orcomeno, in Beozia, il sacerdote avrebbe massacrato una delle donne che partecipavano all'inseguimento rituale[122]. Nell'area nord-orientale dell'Egeo correva la voce che, durante questi riti, venissero celebrati sacrifici umani, e non a caso Dioniso è chiamato, a Chio, Ὠμάδιος («amante della carne cruda»), a Lesbo Ὠμήστης («mangiatore di

[120] Cfr. lo studio d'insieme di P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, The Hague 1978; importante, da una parte, il testo di E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i.B. - Leipzig - Tübingen 1898² [trad. it. Roma-Bari 1989²], dall'altra quello di W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933.

[121] G. M. HEDREEN, *Silens in Attic Black-Figure Vase-Painting. Myth and Performance*, Ann Arbor 1992.

[122] PLUTARCO, *Quaestiones Romanae*, 38; W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin - New York 1972, pp. 189-200 [trad. it. Torino 1981].

carne cruda») e a Tenedo Ἀνθρωπορραίστης («laceratore di uomini»). Le Antesterie sono note soprattutto da Atene; esse celebrano, nel corso di tre giorni, l'apertura del vino nuovo, l'avvento del dio con il suo seguito sul carro navale, una gara di bevitori a carattere asociale e, infine, il matrimonio della regina della *polis* (la βασίλιννα) con il dio e la cacciata dei terribili esseri che lo accompagnavano. I riti di questi tre giorni non erano caratterizzati solo dall'irruzione di forze spaventose e sovvertitrici delle regole stabilite, ma anche dal ritorno progressivo all'ordine e al benessere[123].

Le Antesterie attiche si inscrivono, a loro volta, in un ciclo di rituali dionisiaci invernali articolati in quattro feste, in cui emergono quattro aspetti diversi dell'epifania divina: la dura espressione di sessualità maschile in occasione delle Dionisie agresti, la danza delle sfrenate ancelle del dio durante le Lenee, l'avvento del dio nelle Antesterie, i cori tragici delle Dionisie cittadine nel teatro sul declivio dell'Acropoli, in cui la liminalità e le maschere del rito dionisiaco vengono impiegate per spingere la *polis* a riflettere su se stessa.

Il segno piú chiaro del carattere di antistruttura del culto di Dioniso è il ruolo delle Menadi, le «donne impazzite»[124]. Le donne, che secondo la concezione greca dovevano rimanere in casa e nei ginecei, uscivano dal loro confino in occasione della festa del dio, si scioglievano le chiome e i calzari, si incoronavano di edera e si armavano del tirso – il bastone culminante con una pigna – e, uscendo dalle città, si incamminavano verso la solitudine dei monti, per festeggiare lí il loro dio. Anche se molti aspetti di questi riti sono estrapolati dal mito, non per questo la cesura, terribile e voluttuosa nel contempo, dell'ordine stabilito sotto l'egida di Dioniso appare meno evidente; essa è anzi maggiormente percepibile che in qualsiasi altro rituale affine. A questi riti, in cui l'ordine sociale veniva spezzato, aderirono già in età tardoarcaica quei circoli privati a carattere iniziatico, chiamati in qualche caso orfici, che praticavano nei loro misteri il culto estatico del dio come parziale astrazione dalla vita «politica».

Che un dio con tali caratteristiche non potesse essere celebrato nei grandi templi cittadini né nei piú importanti santuari panellenici non può meravigliare. Pure, le città piú importanti posseggono i loro san-

[123] C. AUFFARTH, *Der drohende Untergang. «Schöpfung» in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin - New York 1991; R. HAMILTON, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992.

[124] A. HENRICHS, *Greek Menadism from Olympias to Messalina*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXII (1978), pp. 121-60; J. N. BREMMER, *Greek Maenadism Reconsidered*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LV (1984), pp. 267-86.

tuari in onore di Dioniso (in alcuni di questi, come a Nasso, si celebravano riti specifici), anche se, a partire dal IV secolo a. C., il luogo del culto dionisiaco diventa, in misura crescente, il teatro. È proprio in rapporto con quest'ultimo che almeno uno di tali santuari locali assurge a un ruolo sopraregionale: mi riferisco a quello di Teo, non certo per una qualche particolarità del suo culto, ma perché i τεχνῖται dionisiaci, la confraternita dei lavoratori teatrali, si erano scelti questo tempio come loro centro.

Solo a Delfi si verifica una condizione particolare. Accanto ad Apollo, infatti, anche Dioniso vi è venerato: durante i quattro mesi invernali, in cui Apollo si ritira nelle sue terre iperboree e l'oracolo tace, è Dioniso che regna, insieme alle sue sacre ancelle, le estatiche Θυῖαι, che svolgono i loro riti sulla cima del Parnaso. Apollo e Dioniso, entrambi dèi dell'estasi, si escludono reciprocamente, ma sono comunque complementari. La loro contrapposizione assoluta è solo il frutto dell'interpretazione moderna[125].

La divinità piú onnicomprensiva, e perciò piú difficile da afferrare, è senz'altro Zeus, il piú alto rappresentante del pantheon greco[126]. Nella sua figura si intersecano molte delle linee direttrici che caratterizzano la religione greca: la tensione tra il culto locale e il mito panellenico, ma anche tra il patrimonio indoeuropeo e le influenze microasiatiche e orientali, nonché tra l'unità richiesta dalla sua figura e il frazionamento delle sue funzioni nella concretezza del rito.

Zeus è il sommo capo della famiglia olimpia e, nel contempo, è il creatore e signore dell'ordine universale, da lui consolidato nelle sue lotte contro i Titani e il mostro Tifone. Da questo punto di vista, Zeus è affine al Marduk dell'*Enūma elīsh* babilonese o ai Ba'alim di alcune città del mondo semita occidentale, con i quali, peraltro, egli condivide il suo ruolo di signore dei temporali. Diversamente da questi, però, Zeus non è il signore supremo dei pantheon cittadini: a seconda del luogo, questa carica compete specialmente ad Atena o ad Apollo. Il culto statale di Zeus è, invece, nella maggior parte dei casi, poco importante: in suo onore le grandi festività sono rare, e cosí i mesi che prendono nome da Zeus, se si prescinde dal Δῖος macedone. Il mese attico di Maimacte-

[125] Cfr. D. MANNSPERGER, *Apollon gegen Dionysos*, in «Gymnasium», LXXX (1973), pp. 381-403, e l'ampio commento alla *Geburt der Tragödie* di Nietzsche per opera di Barbara von Reibnitz (Stuttgart 1993).

[126] Di capitale importanza A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914-40; H. SCHWABL, *s.v.* «Zeus», I (epiclesi), in *RE*, X A (1972), coll. 253-376; II, suppl. XV (1978), coll. 993-1411; III (E. SIMON, *Archäologische Zeugnisse. Nachträge*), *ibid.*, coll. 1411-81; K. ARAFAT, *Classical Zeus. A Study in Art and Literature*, Oxford 1990.

rione deriva da uno Zeus Μαιμάκτης assolutamente privo di importanza, e le feste attiche in onore della divinità sono o tarda (come le Disoterie) o in rapporto conflittuale con la *polis*. Le Diasie, «la piú grande festa in onore di Zeus Μειλίχιος»[127], celebravano, all'esterno della cinta muraria, uno Zeus ctonio, mentre le Dipolie o Bufonie, cosí importanti per le recenti teorie sul sacrificio, sono considerate da Aristofane come una festività obsoleta[128].

Come signore del cosmo, βασιλεύς e ἄναξ, Zeus evidentemente regna su ogni cosa. Suo compito fondamentale è di vegliare sul giusto sviluppo dei rapporti interumani: nell'*Odissea* egli si occupa di amministrare la giustizia divina e nelle *Opere e i giorni* di Esiodo è descritto come la divinità che sorveglia i βασιλεῖς locali. Per questo è onorato nell'*agora* e nelle assemblee del consiglio, e non sull'acropoli. Pochi sono i suoi luoghi di culto cittadini effettivamente importanti: l'Olympieion ateniese con il suo impianto monumentale fuori dalla città era l'opera non della *polis* democratica ma dei tiranni pisistratidi[129], come del resto anche quello megalomane[130] di Agrigento era stato voluto da un tiranno. Non è un caso, inoltre, che il tempio ateniese sia stato completato, dopo la cacciata dei tiranni, da un sovrano come Antioco IV di Siria e, piú tardi, dall'imperatore Adriano. Per gli Ateniesi e per il loro culto, il santuario era associato al ricordo del diluvio universale e della sua cessazione quando l'acqua cominciò a defluire proprio su quel luogo e iniziò il regno di Zeus. I cittadini festeggiavano gli Ὀλυμπίεια con una processione e una grande offerta sacrificale[131]. A Zeus, in quanto Σωσίπολις («salvatore della città»), tributavano una grande festa i cittadini di Magnesia sul Meandro, anche se in tale festività, nota da documenti epigrafici[132], non veniva celebrato solo Zeus, ma veniva esaltata in una autorappresentazione generale e per il tramite del rito l'unità della città con i suoi dodici dèi, su cui spiccava la patrona della *polis*, Artemide Λευκοφρυηνή.

Al capo della divina famiglia dell'Olimpo toccava anche il culto delle famiglie: Zeus, con l'epiteto di Ἑρκεῖος («[protettore] del recinto»), possedeva un altare nel cortile delle case. Priamo venne ucciso su uno di questi altari, e l'appartenenza alla cittadinanza ateniese si definiva

[127] TUCIDIDE, 1.126.6.

[128] ARISTOFANE, *Nuvole*, 984. Sulle Dipolie cfr. BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 153-61; BREMMER, *Greek Religion* cit., pp. 41 sg.

[129] ARISTOTELE, *Politica*, 5.11.4.

[130] L'espressione è ripresa da G. GRUBEN, *Die Tempel der Griechen*, München 1966, p. 297.

[131] H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, pp. 144 sg.

[132] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris 1955, n. 32, 197/196 a. C.

attraverso il possesso degli altari di Apollo Πατρῷος e di Zeus Ἑρκεῖος[133]. In altre circostanze Zeus era onorato con il titolo di Πατρῷος («ereditato dai padri») e con l'epiteto di Φράτριος presiedeva alle fratrie, anch'esse istituzioni che si reggevano su vincoli genealogici. Alla famiglia pertiene anche il patrimonio tutelato da Zeus Κτήσιος, il quale viene a volte chiamato Κτήσιος Πατρῷος. Nell'Atene democratica Zeus era anche onorato con un'offerta da parte dell'intera comunità, come se solo la giusta equiparazione di tutte le singole famiglie potesse garantire il funzionamento della *polis* democratica.

In alcune località Zeus Κτήσιος assume la forma di un serpente: in questo caso, a spezzarsi non è l'unità della funzione, ma quella della figura che tale funzione esprime. Lo stesso vale per Zeus Μειλίχιος («il mite»), alla cui festività attica, le Diasie (celebrate il 23 del mese Antesterione), si è già accennato. Questa festività si svolgeva alle porte della città e celebrava un dio che gli Ateniesi raffiguravano sotto la forma di un immenso serpente. Offerte di focacce, libagioni senza vino e olocausti di intere vittime contraddistinguono il rituale. Questo tipo di rito non scioglie i conflitti implicati dal sacrificio in un banchetto collettivo, ma mette maggiormente in evidenza gli aspetti terribili della divinità. La festa, infatti, si svolge nell'infausto mese di Antesterione, nel periodo dell'anno, dunque, in cui si celebrano principalmente le inquietanti Antesterie. L'epiteto del dio, però, preconizza buona fortuna: a Senofonte aveva apportato la somma di denaro di cui aveva disperato bisogno[134]. A Selinunte si trovavano stele «aniconiche» di Zeus Μειλίχιος collegate a un culto simile a quello che Pausania attesta per Sicione: in questi casi, Zeus può presiedere a rituali gentilizi, come del resto Apollo in altri luoghi[135].

Zeus sembra a sé a Creta, dove egli nacque e dove si eleva la sua tomba. Qui la sua immagine cultuale lo rappresenta imberbe, e in un inno il dio viene esaltato dagli efebi cretesi come il «giovane supremo» (μέγιστος κοῦρος). Un'analisi piú dettagliata del rituale mostra un suo intervento nei riti di iniziazione e di passaggio alla virilità, funzione che si riscontra anche in altri culti sul continente[136].

[133] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 55.

[134] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.8.1 sgg.

[135] Su Sicione: PAUSANIA, 2.9.6. Sulla questione in generale: F. GRAF, *Apollon Lykeios in Metapont*, in *Acts of the VIIth International Congress of Greek and Roman Epigraphy*, II, Athens 1981, pp. 242-45, con le considerazioni aggiuntive di B. BERGQUIST, *A Particular Western Greek Cult Practice? The Significance of Stele-Crowned, Sacrificial Deposits*, in «Opuscula Atheniensia», XIX, 3 (1992), pp. 41-47.

[136] H. VERBRUGGEN, *Le Zeus crétois*, Paris 1981; il testo dell'inno si trova in M. L. WEST, *The Hymn of the Curetes*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXV (1965), pp. 149-59.

Ancor piú estraneo alla sfera olimpia è il suo ruolo di signore delle profondità terrestri, o del regno dei morti: già Omero, infatti, lo definiva χϑόνιος, e con l'epiteto eufemistico di Εὐβουλεύς («buon consigliere») Zeus figura al fianco di Persefone e di sua madre. Il mondo sotterraneo dei morti ha i suoi propri regolamenti, che pure obbediscono a un ordine superiore: cosí, il fratello infernale di Zeus, Ade, diventa uno Zeus *sui generis*. La coerenza del sistema mitologico è meno importante dell'espressione di un sentimento religioso.

Il luogo di culto di Zeus Μειλίχιος era il tempio di Agre sull'Ilisso, di fronte alle mura cittadine: questa sua ubicazione esterna riflette la stessa distanza dal centro della città che contraddistingue lo svolgimento delle Diasie. Altri santuari di Zeus sorgono ancora piú lontano dai nuclei urbani, sulle cime delle montagne: il mito, analogamente, situava la sua dimora sulla vetta dell'Olimpo. In alcuni di questi santuari Zeus era adorato in quanto signore dei fenomeni atmosferici, non tanto nella veste di dio del cielo diurno e terso, come suggerirebbe la sua origine indoeuropea, ma piuttosto come i signori orientali dei temporali; e come quelli scagliano la loro scure, cosí Zeus scaglia le folgori. In alcuni di questi santuari montani si svolgono riti per la pioggia, come a Ceo durante le cerimonie in onore di Zeus Ἰκμαῖος ἐν οὔρεσι[137]; ma essi si prestavano anche ad altri fini, come dimostra il santuario di Zeus Λύκαιος sul monte Lykaion in Arcadia, a cui si collegavano miti e riti iniziatici relativi a confraternite a carattere licantropico[138]: la posizione dei santuari, inoltre, disposti all'esterno e piú in alto rispetto ai centri urbani, può essere l'espressione della distanza necessaria rispetto ai gruppi e alle fazioni costituenti la *polis*[139]. Il dio armato della folgore può servire per punire: quando una di esse si abbatte sul terreno, il suolo diventa il santuario inaccessibile di Zeus Καταιβάτης, e chi ne viene colpito riceve un culto particolare perché morto in condizioni inusuali[140].

All'esterno, e lontano dalle mura cittadine, sorgono anche i santuari panellenici di Zeus: l'oracolo di Dodona e i luoghi di culto e agonistici di Nemea e Olimpia. Nel bosco di querce di Dodona Zeus Ναῖος possiede un importante oracolo[141] e viene venerato come marito di Dio-

[137] APOLLONIO RODIO, 2.525.

[138] BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 98-108.

[139] H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1983²; A. SCHACHTER, *Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries*, in REVERDIN e GRANGE (a cura di), *Le sanctuaire grec* cit., pp. 1-57.

[140] Tale è il caso dei morti nel Timpone Piccolo di Turi: cfr. A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, p. 42, o l'eroe Epicrate dal Pithion in Tessaglia («Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς», 1924, p. 146, n. 389).

[141] Cfr. il compendio di H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967.

ne, che è anche la madre di Afrodite. La coppia Zeus-Dione ricorda il binomio miceneo di Zeus-Diwija e, anche se non si sono trovati resti micenei a Dodona, le testimonianze omeriche su questo oracolo rimandano a una pratica rituale primitiva: Omero, infatti, menziona i Σελλοί, sacerdoti scalzi che dormivano sulla nuda terra[142], e i consigli di Zeus emessi «dalla quercia alta chioma»[143]. Nessuna traccia di tutto questo sussiste per il periodo storico: Erodoto ci parla però di segni divinatori trasmessi dalle colombe[144], e altre fonti narrano di sacerdotesse estatiche[145] e di sorti oracolari per predire l'avvenire. Ci sono pervenute alcune risposte oracolari, redatte su tavolette di piombo a partire dal v secolo a. C., che dimostrano come, in quei tempi, Dodona fosse meta di singoli credenti alle prese con i loro numerosi problemi quotidiani. Che Zeus in quanto capo supremo degli dèi conosca il futuro e lo possa comunicare agli uomini è testimoniato da altri casi non isolati: i suoi vaticini si limitano però a segni momentanei, a parole impreviste (φῆμαι o κληδόνες, da cui Zeus ha derivato i titoli di Φήμιος e Κληδόνιος) e a messaggi celesti (donde Zeus Φαντήρ e Τεράστιος).

Olimpia e Nemea erano invece centri agonistici[146]. Entrambi i santuari sorgevano lontano dagli insediamenti, e in entrambi il culto associava la tomba di un eroe alla dimora di Zeus: a Nemea[147] era venerato il sepolcro di Ofelte, ucciso da un serpente, a Olimpia[148] quello di Pelope. Viene qui da pensare a un'evoluzione di antiche pratiche di iniziazione, alle quali rimandano anche gli agoni di ragazze che si svolgevano, fra l'altro, nella stessa Olimpia, dove accanto a quello di Zeus esisteva un antichissimo tempio di Era, patrona delle donne. Olimpia e i suoi giochi penteterici assunsero presto un significato panellenico: gli agoni – soprattutto le corse di carri e le antichissime gare di corsa – che facevano seguito al sacrificio notturno per Pelope e al grande sacrificio in onore di Zeus, riuscirono ad attirare partecipanti dall'intero mondo greco; per l'intera durata dei sacri armistizi, tutti i Greci si riunivano

[142] *Iliade*, 2.750, 16.234-35.
[143] *Odissea*, 14.327-28, 19.296-97.
[144] ERODOTO, 2.55-58.
[145] ARISTIDE, *Orazioni*, 45.11.
[146] Cfr. in generale, per Nemea, G. MILLER (a cura di), *Nemea. A Guide to the Site and the Museum*, Berkeley 1990; per Olimpia, H.-V. HERRMANN, *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte*, München 1972; bibliografia in ØSTBY, *Twenty-five years* cit., pp. 200-3.
[147] M. C. DOFFEY, *Les mythes de fondation des concours néméens*, in M. PIÉRART (a cura di), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'état classique*, Athènes-Fribourg 1992, pp. 185-93.
[148] BURKERT, *Homo Necans* cit., pp. 108-19.

sotto la tutela di Zeus. La partecipazione ai giochi divenne indice della specificità ellenica e, in quanto tale, venne richiesta sia dai re macedoni che dall'imperatore Nerone.

Accanto a Zeus sta Era, la moglie spesso descritta nei poemi epici come ostinata e furente[149]. Il suo culto si limita, per conseguenza, soprattutto al matrimonio, a cui la dea, in quanto Τελεία («compitrice»), presiede insieme a Zeus Τέλειος e alle altre divinità nuziali. Alla coppia divina tributano il culto le spose, e in alcune località si tramanda il mito del corteggiamento o del matrimonio tra Zeus ed Era[150]. Le loro nozze divine si rivelano però curiosamente poco feconde: dalla loro unione nascono solo lo zoppo Efesto e il terribile Ares, divinità olimpie dal carattere atipico. Ad Ares già lo Zeus omerico rimprovera la bramosia di sangue; Efesto viene scacciato dalla comunità olimpia per opera della sua stessa madre. Si ha dunque l'impressione che il matrimonio, in quanto istituzione, non rappresentasse per la coscienza collettiva ellenica un vero e proprio ideale.

Nel caso in cui Era venga onorata da sola, nei pochi grandi santuari a lei dedicati, i caratteri distintivi che la connotano cambiano. Quasi sempre i suoi santuari sorgono al di fuori della *polis* - ad Argo e a Samo[151], nell'Italia meridionale (Era Lacinia a Crotone, le «Tavole Palatine» a Metaponto, il santuario alle foci del Sele e il tempio E di Selinunte). In quanto patrona della città viene venerata solamente ad Argo: durante le festività in suo onore, le Eree o Ecatombie, si reca al suo tempio una processione sacrificale in cui è rappresentata l'intera *polis*, e in maniera speciale i giovani guerrieri che recano lo scudo sacro della dea in testa al corteo. Alla posizione dei templi fuori dai centri urbani corrisponde il carattere di iniziazione guerriera specifico di questo culto, iniziazione grazie alla quale la città - di cui Era è appunto patrona - si rinnova. Lo stesso vale anche per i santuari dell'Italia meridionale: a Crotone, per esempio, lo scudo divino ha un ruolo importante, anche se le donne sembrano avere un posto predominante all'interno del tempio; nell'Heraion alle foci del Sele, in cui viene venerata l'Era di Argo,

[149] Cfr. le due monografie, spesso bizzarre, di PH. E. SLATER, *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek Family*, Boston 1968; K. KERÉNYI, *Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, Leiden 1972.

[150] Su Cnosso cfr. DIODORO SICULO, 5.72; su Ermione PAUSANIA, 2.36.3; su Samo B. M. FRIDH-HANESON, *Hera's Wedding on Samos: a Change of Paradigm. Early Greek Cult Practice* in HÄGG, MARINATOS e NORDQUIST (a cura di), *Early Greek Cult* cit., pp. 205-13; di piú in A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern 1991.

[151] Bibliografia in ØSTBY, *Twenty-five years* cit., pp. 198 (Argo), 219 sg. (Samo). Cfr. H. KYRIELEIS, *The Heraion at Samos*, in HÄGG e MARINATOS (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 125-53.

la cosiddetta «Iuno Argiva»[152], i fregi attestano l'importanza delle danze femminili[153]. A Samo, invece, sembra prevalere l'aspetto del rituale di «dissoluzione»: la cerimonia si svolge attorno a un'antichissima immagine cultuale della dea, che viene dapprima incatenata e poi liberata; il culto allude a caratteristiche della dea scomparse quasi senza lasciare traccia, almeno nella mitologia panellenica, e che si riallacciano a istituzioni arcaiche.

5. *Considerazioni finali.*

La trattazione delle singole divinità dimostra, in ultima analisi, come queste non possano essere isolate: le loro funzioni si intersecano, contrastano o completano a vicenda, e di volta in volta ognuna assume in una determinata *polis* un ruolo specifico che, in un'altra, è svolta da una divinità diversa; tutti i santuari piú importanti prevedono anche culti di divinità affini a quella principale, per non parlare degli eroi, il cui culto è spesso associato con quello degli dèi (si pensi a Pelope e Zeus o a Eretteo e Atena). Parametro fondamentale per la comprensione del pantheon greco è la distanza dei templi dalle *poleis*, la quale si riflette nel mito, nel rito e nella topografia. Punto di riferimento capitale è invece sempre la comunità «politica»: al di sopra di essa si appuntano livelli di culto via via piú ampi, fino a quelli panellenici; subordinati ad essa sono i sottogruppi sociali, anch'essi tutti collegati con la sfera divina.

Nella realtà concreta della religione questa molteplicità si è conservata fino al declino del paganesimo: talune feste locali raggiunsero una piena fioritura solo in età ellenistica e imperiale, quando il carattere rappresentativo restava quasi l'unico mezzo di affermazione nelle competizioni tra le città. L'individuo però si rivolse in misura sempre crescente ai numi protettori della sfera privata: ad Asclepio, per esempio, che da eroe divenne dio, e che in qualche caso venne addirittura equiparato a Zeus; o agli dèi egizi, tra cui predominò Iside. La teologia connessa con il culto cominciò, a partire da allora, ad assumere tratti quasi monoteistici: Iside raccoglieva in sé, per esempio, tutte le altre possibili divinità del mondo femminile. Nella speculazione filosofica, in cui il monoteismo era già stato affrontato dai tempi dei presocratici, Zeus iniziò ben

[152] STRABONE, 6.252; PLINIO, *Naturalis historia*, 3.70.

[153] F. GRAF, *Culti e credenze nella Magna Grecia*, in *Megale Hellas. Nome e immagine*, Atti del XXI Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1982, pp. 166-70.

presto ad assumere il ruolo di divinità monoteistica, ruolo preparatogli dal culto con le sue innumerevoli singole funzioni tutte concatenate fra loro. La piú bella espressione di questa religione centrata esclusivamente su Zeus è l'inno composto dallo stoico Cleante[154] e tramandato dal cristiano Giovanni Stobeo. Mentre gli altri dèi si trasformarono in demoni e i loro santuari caddero in rovina – a meno che non vi si edificassero delle chiese (l'esempio migliore di questo fenomeno è il tempio di Atena a Siracusa, in cui oggi si onora la Vergine Maria) – il prestigio di Zeus sopravvisse. Nella lirica barocca in latino si potrà venerare il Dio cristiano con il nome di Giove.

[154] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1.537; A. A. LONG e D. N. SEDLEY (a cura di), *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987, p. 54.

GOTTFRIED GRUBEN

Il tempio

I.
TEMPIO E SANTUARIO.

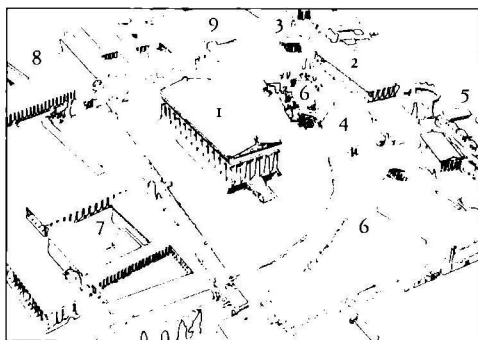
Il tempio greco rappresenta, nonostante la molteplicità delle sue forme e la semplicità del sistema costruttivo, una delle idee piú efficaci e grandiose dell'architettura sacra, idea continuamente rinnovata e trasformata fino ai giorni nostri[1].

A partire da elementi di convincente semplicità – basamento orizzontale, muri, sostegni verticali, trabeazione orizzontale, tetto e frontone – furono sviluppate, nel corso del I millennio, tipologie edilizie di crescente monumentalità e grado di differenziazione, che furono sostanzialmente inserite nello spazio libero di un santuario quali vere e proprie «costruzioni scultoree» (fig. 1). Lo spazio interno rivestiva, a differenza della chiesa cristiana, un ruolo secondario. Il tempio (ναός), nella sua funzione di casa della divinità, racchiude l'immagine di culto (ἄγαλμα). Generalmente non si trattava di un ambiente di riunione: la comunità si raccoglieva per il sacrificio intorno all'altare davanti al tempio, la cui efficacia si irradiava verso l'esterno, quasi a emanazione dell'immagine di culto. Il santuario (ἱερόν, τέμενος), in quanto proprietà del dio, era delimitato per lo piú da pietre di confine o muri che fungevano da separazione nei confronti delle aree profane. Ai piú grandi santuari extraurbani apparteneva spesso un boschetto sacro (ἄλσος). Edifici secondari con funzioni diverse variavano il tipo base del tempio (porta monumentale, edificio del tesoro, edifici porticati, sala del banchetto).

[1] La seguente esposizione si limita all'origine e alla formazione dell'edificio sacro greco dall'XI fino al primo VI secolo, anzitutto nella madrepatria greca e nell'Oriente ionico. Nelle note si sono tenute in considerazione soprattutto le nuove ricerche. La bibliografia fino al 1950 è in W. B. DINSMOOR, *The Architecture of Ancient Greece*, London 1950, pp. 342-82, completata fino al 1985 da G. GRUBEN, *Die Tempel der Griechen*, München 1986, pp. 450 sgg. (alle pp. 446 sgg. vengono anche spiegati i termini tecnici). Un articolo dettagliato si trova in *EAA*. I numeri degli anni e in modo particolare dei secoli vanno intesi sempre avanti Cristo.

1. *Tipi.*

Il tipo piú semplice, che coincide allo stesso tempo con quello originario, l'*oikos* (cioè casa), è costituito da un lungo ambiente a pianta ret-

Figura 1.
Il santuario di Zeus a Olimpia. (Modello di A. Mallwitz).

1 Tempio di Zeus (470-456)
2 Tempio di Era (c. 600)
3 *Tholos* fondata da Filippo II (338)
4 Altare centrale
5 Tesori
6 Altis (bosco sacro)
7 *Bouleuterion*
8 *Leonidaion*
9 Palestra

tangolare con ingresso sul lato breve (fig. 2). Nel tempio *in antis* la facciata viene sottolineata da un vestibolo aperto con i due muri laterali prolungati in avanti. Tra i lati frontali, le ante, si trovano generalmente due colonne che sostengono la trabeazione e il timpano (fig. 2*b*). Una fila di colonne poste davanti a uno o a entrambi i lati brevi è all'origine del passaggio, rispettivamente, al tipo prostilo o anfiprostilo. Il passo decisivo che conduce a un piú ampio effetto e a una tensione tra il cubo delle mura e lo spazio circostante è determinato dalla peristasi, il corridoio colonnato che corre tutt'intorno al tempio con basamento a gradini (crepidoma), trabeazione, tetto e frontone. Il tempio periptero che si è cosí originato diviene la forma dominante. In alcuni templi giganteschi (Samo, Efeso, Didima, Atene) la peristasi fu raddoppiata o addirittura triplicata davanti ai lati frontali (diptero).

La *stoa* compare – quale portico autonomo a una o a due navate – in un primo tempo nei santuari (Samo, Delo, Heraion di Argo) quindi sull'*agora* cittadina (fig. 3).

2. *Funzioni.*

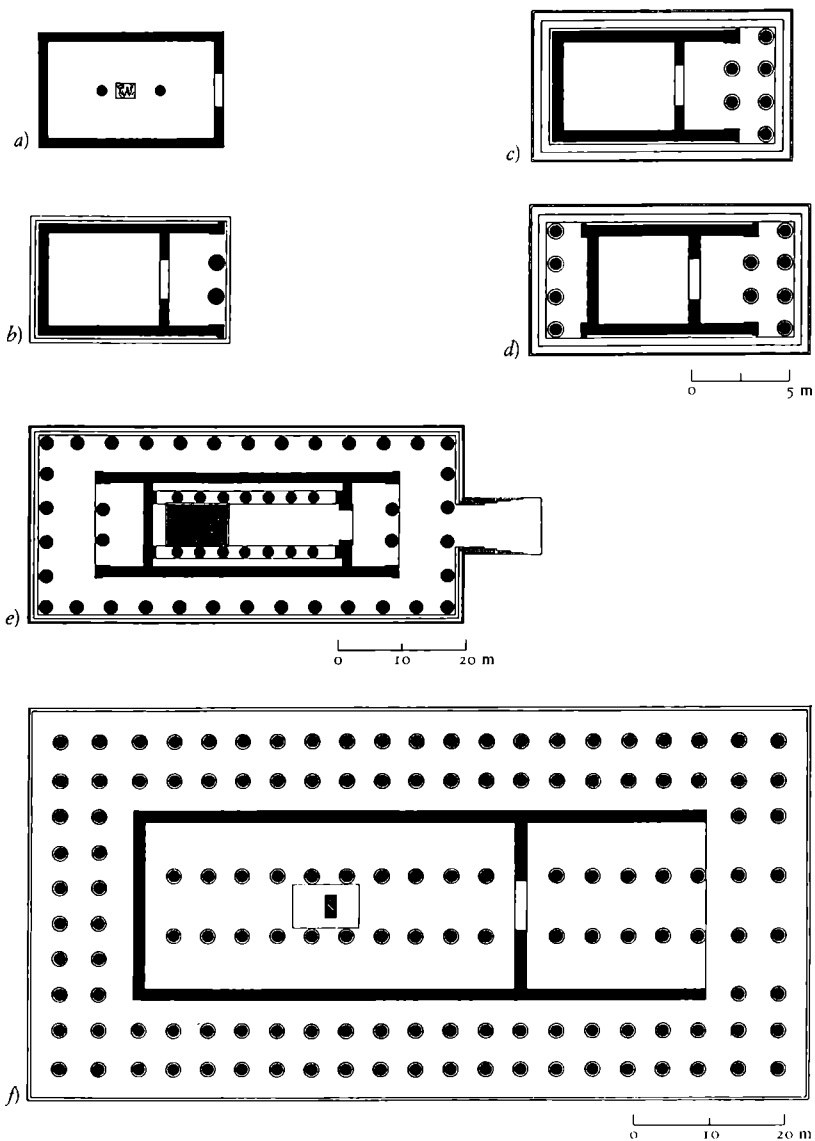
Durante l'età arcaica, a partire dal x secolo, le mansioni cultuali degli edifici sacri si sovrappongono. Una causa è notoriamente il culto funebre del sovrano, che in qualità di eroe era collegato con gli dèi. Il primo edificio monumentale del x secolo a Lefkandi (fig. 6) fu eretto in occasione dei giochi funebri in onore del βασιλεύς. A partire dall'VIII secolo compare il tempio con focolare centrale (ἐσχάϱα), presso il quale si consumano collettivamente il sacrificio e il banchetto, come lasciano presumere i banchi appoggiati alle pareti[2]. Nello stesso tempo si trovano le prime immagini di culto, in seguito di piccolo formato (Kommos a Creta; nel VII secolo a Drero)[3]. Sacrifici, banchetto e presenza degli dèi nelle immagini di culto si congiungono in età omerica al primo processo di consolidamento della *polis*. Quando le comunità di culto si ampliarono l'altare, che anche senza tempio poteva bastare per il culto di divinità naturali quali Zeus, Posidone, Apollo e Artemide, fu spostato nello spazio ipetrale (a cielo aperto) di fronte al tempio, insieme al banchetto.

[2] A. MAZARAKIS, *Contribution à l'étude de l'architecture religieuse grecque*, in «L'antiquité classique», LIV (1985), pp. 5 sgg.; A. J. MAZARAKIS-AINIAN, *Early Greek temples: their origin and function*, in R. HÄGG, N. MARINATOS e G. NORDQUIST (a cura di), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm 1998, pp. 105 sgg., con la tesi che i primi templi greci siano derivati dall'abitazione dei sovrani.

[3] *Iliade*, 6.297 sgg. HÄGG, MARINATOS e NORDQUIST (a cura di), *Early Greek Cult Practice* cit., pp. 127 sgg.

Figura 2.

Tipi diversi di piante del tempio greco. (Secondo l'autore).

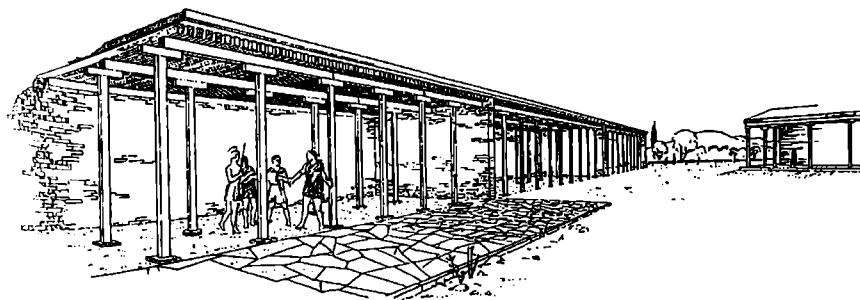
a. Oikos con ἐσχάρα; *b. in antis*; *c.* prostilo; *d.* anfiprostilo (tempio sull'Ilisso, Atene); *e.* periptero (tempio di Zeus, Olimpia); *f.* diptero (tempio di Reco, Samo).

Immagini di culto spesso sontuose a grandezza naturale, in legno o pietra, piú raramente in oro o in avorio, sostituirono i piccoli idoli nel corso del VI secolo. Il conforme edificio di culto raggiunge la perfezione esteriore nell'esecuzione artigianale e plastica, in contrasto con le modeste soluzioni abitative. Nel caso di culti particolari, quali quello di Demetra e Persefone o Dioniso, fu creata una speciale «camera di culto» inaccessibile, l'ἄδυτον[4]. Il primo luogo di riunione della comunità di culto continuò a vivere insieme all'ἐσχάρα centrale fino al VI secolo inoltrato (santuario di Eracle aTaso; Aliki).

Un tipo particolare, il telesterio, serviva a una comunità mistica di iniziati piú grande, che celebrava le proprie feste isolata, spesso anche di notte. Per questo furono costruiti degli edifici muniti di grandi sale, ad esempio nel santuario di Demetra presso Sangri a Nasso (fig. 33). Nel V secolo il telesterio arcaico di Eleusi fu ampliato con una gigantesca sala divisa da colonne in sette navate con matronei che poteva contenere fino a ottomila persone[5].

Accanto a questo si trovano piccoli tempietti a forma di cappella (ναΐσκοι), con spazio sufficiente solo per l'immagine di culto. Questi contenitori di immagini di culto, che compaiono anche sotto forma di baldacchini colonnati (tempio monoptero) – ad esempio a Efeso e a Samo –, furono eretti nei cortili interni ipetrali dei grossi templi dipteri a

[4] S. THALMANN, *The Adyton in the Greek Temples*, Diss. Berkeley 1976.

[5] N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries*, London 1993, pp. 110 sgg., con bibliografia.

Figura 3.
Portico meridionale nell'Heraion di Samo (VII secolo). (Secondo l'autore).

Efeso e Didima. A partire dal v secolo il ναΐσκος venne usato sempre piú con valenza sepolcrale.

Un ruolo particolare assunse l'edificio a pianta rotonda con o senza peristasi (*tholos*), che trae origine dalla tomba a cupola micenea e dai tumuli protogreci, e rimase collegato al culto degli eroi[6]. La piú arcaica *tholos* di Delfi e un tumulo strutturato architettonicamente nel Ceramico ne forniscono le prime testimonianze[7].

Anche il teatro è una costruzione cultuale. Ebbe origine da uno spazio rotondo utilizzato per danzare intorno a un altare (timele) e da un declivio per gli spettatori, per la prima volta attestato nel santuario di Dioniso ad Atene. L'ampliamento con gradinate e palcoscenico (scena) si verificò solo nel v secolo.

Al differenziato programma cultuale dei maggiori santuari regionali o panellenici (come Olimpia: fig. 1) corrispondevano edifici secondari derivati dalle forme basilari del tempio[8]. L'ingresso poteva essere evidenziato da un propileo, presso il quale si trovavano spesso insediati culti particolari. Le porte – da una a tre – nel muro del τέμενος furono abbellite da vestiboli (Egina, Delo, Acropoli di Atene). Le città interessate – in primo luogo Olimpia, Delfi e Delo – costruirono piccoli ma sontuosi edifici del tesoro per contenervi i doni votivi. Piccoli edifici per riunioni in forma di *oikos* si trovano anche a Delo (*oikos* dei Nassi) e Delfi (lesche degli Cnidi). Simili sono le sale da banchetto (ἑστιατόρια)[9] per il pasto cultuale, lungo le cui pareti erano allestite delle κλῖναι, generalmente in numero di nove o undici. Nell'Heraion di Argo ci sono tre sale collegate con un grande cortile a peristilio (fine vi secolo). Nel Thearion della città di Egina, recentemente identificato, di fronte agli ambienti da banchetto è posta la facciata di un tempio con cinque

[6] G. LAVAS, *Die Griechischen Tholos-Bauten*, Thessalonike 1974; W. KOENIGS, *Ein archaischer Rundbau im Kerameikos*, in *Kerameikos*, XII, Berlin 1980; F. SEILER, *Die griechische Tholos*, Mainz 1986.

[7] Un edificio rotondo di 8 m a Lathouresa (Attica) rappresenta un *hapax*. Esso fu eretto, non prima del VII secolo, in posizione centrale in un insediamento di età geometrica sopra un luogo di sacrificio piú antico. Un bancone disposto in cerchio e un focolare sacrificale semicircolare, cosí come numerosi doni votivi, fanno pensare a un banchetto sacrificale collettivo, anche se non è possibile stabilire se in onore di un eroe o di un dio; questa *tholos* era verosimilmente aperta (ipetrale). Cfr. da ultimo MAZARAKIS-AINIAN, *Early Greek temples* cit., pp. 112 sg. La funzione di questo edificio rotondo trova chiaramente un seguito nelle *tholoi* classiche delle *agorai* di Atene ed Eretria, destinate ai banchetti pubblici. Un piccolo edificio rotondo munito di banconi rinvenuto a Paro è stato identificato nel «santuario di Estia» con focolare pubblico al centro (pubblicato in «Archäologischer Anzeiger», 1982, pp. 661 sgg.).

[8] MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., con diversi importanti contributi e una bibliografia esaustiva di E. østby per gli anni 1965-90.

[9] M. GOLDSTEIN, *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries*, Michigan 1994.

colonne *in antis*[10]. Una nuova area scavata nel santuario di Dioniso a Nasso abbina un vestibolo centrale con due sale da banchetto laterali e un portico sul davanti[11]. Le primitive colonne in legno di questo complesso di età classica indicano che i predecessori degli ἑστιατόρια erano tende (attestate ad esempio a Samo ed Epidauro).

Il portico (στοά) rappresenta uno strumento efficace nel processo di organizzazione dello spazio. Già nel VII secolo un portico a due navate lungo 70 m definiva, nell'Heraion di Samo, i limiti del τέμενος (fig. 3). Questa sorta di peristasi separata dal tempio si impose nel VI secolo (ad esempio a Didima, Delo, Argo) e dette forma anche all'*agora* (portico dell'arconte re ad Atene, metà del VI secolo). La *stoa*, un edificio dalle funzioni molteplici, serviva all'esposizione di doni votivi, agli spettatori in occasione di feste e al commercio[12].

Anche edifici dell'amministrazione (βουλευτήριον, pritaneo: ad esempio a Olimpia) o del pubblico approvvigionamento potevano essere contrassegnati quali luoghi sacri attraverso l'impiego di forme templari. Le fontane (κρῆναι)[13] con un portico posto dinanzi alla riserva d'acqua erano dedicate alle ninfe (l'Enneacruno sull'*agora* di Atene; la sontuosa fontana tardoarcaica di Megara; la Castalia a Delfi; e innumerevoli immagini vascolari arcaiche fin dal 570: fig. 4).

In linea di massima si può affermare che fino al V secolo colonne e relative trabeazioni hanno sempre un significato sacrale. Le costruzioni ad uso abitativo e profano utilizzavano solo semplici elementi di sostegno e rinunciavano a forme di abbellimento. Un'eccezione, che conferma la regola, viene dal palazzo di Larissa (fig. 37) con portico e frontone templare tra due avancorpi a forma di torre[14]: si può forse spiegare questa inusitata grandiosità col fatto che qui, vicino ai monarchi orientali, il signore locale veniva eroicizzato. Dei palazzi dei tiranni greci di VII e VI secolo, forse simili a questo, non si sono conservate neppure le tracce.

Per quel che riguarda tipologie, funzione e decorazione dell'edilizia sacra, colpisce una singolare coincidenza con l'architettura micenea. Dopo il crollo della cultura micenea, nel XII secolo, la tradizione si inter-

[10] H. WALTER-KARYDI, *Das Thearion von Ägina*, in «Archäologischer Anzeiger», 1994, pp. 125 sgg.

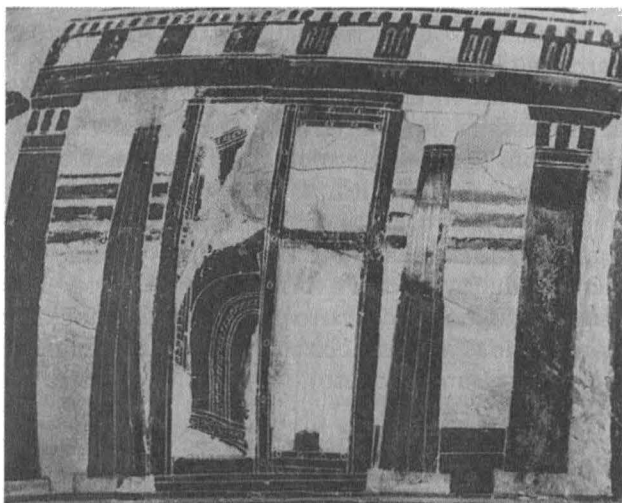
[11] V. LAMBRINOUDAKIS e G. GRUBEN, *Yria*, in corso di stampa.

[12] J. COULTON, *The Architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976; G. KUHN, *Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», C (1985), pp. 169 sgg.

[13] F. GLASER, *Antike Brunnenbauten*, Wien 1983.

[14] J. BOEHLAU e K. SCHEFOLD, *Larisa am Hermos I*, Berlin 1940.

ruppe quasi completamente durante l'«età oscura»: scomparvero scrittura, pittura parietale, artigianato e architettura in pietra; solo nel caso della ceramica, indispensabile, si può osservare una sopravvivenza ininterrotta. L'architettura rurale ricominciò per cosí dire dall'inizio con pareti in mattone e argilla e ripidi tetti in paglia, con case ovali e case a pianta allungata con un lato semicircolare e uno retto secondo la tradizione dell'Elladico medio; passò quindi a costituire, all'inizio del nuovo millennio, il motivo conduttore del tempio greco, con la corona di elementi di sostegno disposti intorno alla navata (Heroon di Lefkandi: fig. 6). Anche il tempio isolato con altare sacrificale centrale, spesso presso un luogo di culto, vicino a rovine di età micenea, fu creato tra il x e

Figura 4.
Tempio dorico *in antis* con divinità (iscrizione: «casa di Teti») e fontana («κρήνη»), dal Vaso François (c. 570).

l'VIII secolo. I primi edifici destinati al banchetto sacrificale comunitario derivano – almeno quelli che si trovavano all'interno di insediamenti – dalla casa del βασιλεύς (ad esempio Nichoria in Messenia, casa IV,1)[15]. Al pasto in comune si aggiunsero in età geometrica idoli o immagini di culto, talvolta aniconiche (ad esempio tre colonne nel tempio B di Kommos a Creta), e votive[16].

A partire dall'VIII secolo iniziò un «rinascimento» dell'eroizzato passato miceneo, rinascimento che trova la sua migliore espressione nei poemi omerici. Tipologie edilizie quali il *megaron* con la sua fronte *in antis*, il portico e il propileo vengono riprese e sviluppate, la colonna dorica si ispira a quella micenea, volute e teorie di foglie diventano il motivo conduttore dell'ornamentazione[17]. Come tappa successiva seguono, dalla fine del VII secolo, l'uso della pietra squadrata e la policromia.

Tradizioni simili e riferimenti alla religione cretese-micenea determinano anche la «società superiore» degli dèi greci, cosí come i sacrifici e il culto degli alberi. Decisivo rimane tuttavia il passaggio di funzione dal *megaron* del palazzo miceneo – all'interno del quale, come ad esempio a Pilo, era possibile sacrificare vicino al trono o al focolare – ai templi e santuari esclusivamente dedicati agli dèi.

II.
ETÀ PROTOGEOMETRICA E GEOMETRICA (SECOLI XI-VIII).

Resti di costruzioni rurali della prima età del Ferro sono solo sporadicamente conservati e difficili da interpretare. Si tratta per lo piú di case o dell'ampia abitazione del βασιλεύς locale, nella quale, accanto al solito focolare, panche o un altare rotondo (ad esempio a Nichoria) rimandano a un culto comune. Sul territorio greco continentale prevale anzitutto l'ambiente a navata unica con lato posteriore absidato; a Creta predominano edifici a pianta rettangolare[18]. Un modello protogeo-

[15] MAZARAKIS-AINIAN, *Early Greek temples* cit., pp. 105 sgg.

[16] Cfr. i molteplici contributi pubblicati in D. MUSTI e altri (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Atti del Convegno internazionale (Roma 1988), Roma 1991.

[17] In merito è di fondamentale importanza R. HÄGG (a cura di), *The Greek Renaissance of the 8th Century*, Stockholm 1983.

[18] Gli edifici geometrici sono raccolti in H. DRERUP, *Griechische Baukunst in geometrischer Zeit*, Göttingen 1969, e completati da MAZARAKIS, *Contribution* cit.

metrico da Archanes con divinità in trono (Persefone?), due adoranti e un cane sul tetto (fig. 5) rende palese che il tempio come «casa della divinità» costituiva, già nel IX secolo, un'idea corrente[19].

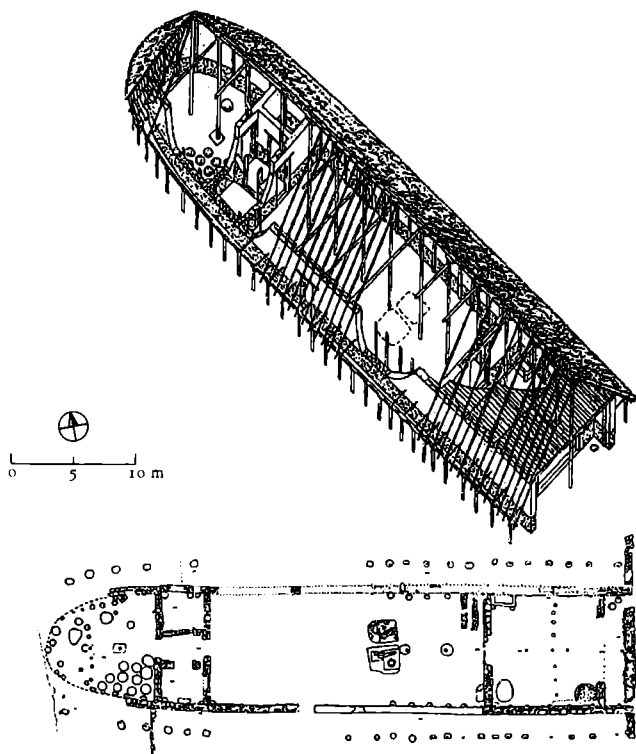
Sebbene i santuari greci si trovino spesso sul luogo di insediamenti dell'età del Bronzo (ad esempio l'Acropoli di Atene, Delfi, Olimpia, Delo, Samo, Termo, Eleusi, numerosi santuari a Creta), solo in rari casi è dimostrabile in modo sicuro la molto discussa continuità del culto (Yria a Nasso, Hagia Irini a Ceo, Kalapodi, Kato Symi a Creta). La sorpresa piú notevole è venuta nel 1980 dallo scavo di un complesso a Lefkandi in Eubea, che ha notevolmente ampliato le nostre conoscenze sulla cultura rurale della fine del millennio[20]. Nell'ambito di una necropoli piú antica è stato rinvenuto un grosso edificio, lungo circa 50 m, eretto intorno al 1000, all'interno del quale era stata sepolta una coppia princi-

[19] Da ultimo R. HÄGG, N. MARINATOS e N. COLDSTREAM, *The Giamalakis Model from Archanes*, in MUSTI e altri (a cura di), *La transizione* cit., pp. 301 e 308.

[20] M. R. POPHAM, P. G. CALLIGAS e L. H. SACKETT, *Lefkandi II: The Protogeometric Building at Toumba*, II, Oxford 1993.

Figura 5.
Modello di tempio rotondo con divinità femminile seduta, da Archanes (X-IX secolo).

pesca con i suoi cavalli (fig. 6). La navata, larga 10 m e terminante con un'abside, era suddivisa in un'anticamera e in cinque ambienti. Le pareti esterne e il tetto sporgente erano sostenuti da 67 pali interrati, cosí che un ballatoio largo 2 m circondava il fabbricato. Questo ritrovamento è stato molto discusso; si tratta tuttavia del «palazzo dei morti» del βασιλεύς del vicino insediamento, appositamente eretto per rituali e banchetti funebri, quindi demolito e sostituito da un tumulo funerario. Ci troviamo qui di fronte non soltanto alle radici del piú tardo culto degli eroi, ma anche all'origine della peristasi; in entrambi i casi, per di piú, in un grado cosí accurato di elaborazione da permetterci di immaginare ciò che, in altri centri, è andato perduto o rimane ancora a noi sconosciuto.

Figura 6.
L'Heroon di Lefkandi (inizi del x secolo). (Secondo J. Coulton).

Un successore semplificato di questa tipologia di edificio è il Daphnephorion di età geometrica nella vicina Eretria, un edificio absidato della lunghezza di 10 m, con le pareti circondate da pali sistemati all'interno e all'esterno a mo' di tenaglia (fig. 7). Secondo l'interpretazione degli scavatori, la parete superiore – al di sopra di uno zoccolo in pietra – era fatta di rami di alloro, vale a dire di un albero sacro ad Apollo. La piccola costruzione può quindi essere spiegata solo come un tempio, tanto piú che a questa fu aggiunto, ancora nell'VIII secolo, un edificio absidato lungo piú di 35 m, al quale seguí nel VII e nel VI secolo un tempio periptero, cosí che non è possibile dubitare della continuità del culto[21].

Lo scavo – iniziato nel 1897 – del santuario di Apollo a Termo in Etolia (fig. 8) ha suscitato fino ad oggi tanti quesiti quanti tentativi di soluzione. Questa singolare sequenza di edifici di culto collega in maniera ininterrotta la cultura elladica dell'età del Bronzo con quella greca fino all'età ellenistica. Un complesso di otto edifici a pianta curva e rettangolare si raggruppa intorno al «Megaron A», lungo circa 25 m e absidato, che è da ritenere l'edificio della comunità, in quanto dispone di tre vani interni dell'ampiezza di piú di 100 m^2. Questo edificio segna la transizione dall'età medio-elladica a quella micenea. La cesura successiva si manifesta con una costruzione analoga (B 1), di 7×21,5 m, che fu ormai realizzata, verso la fine del II millennio, a pianta rettangolare con pareti leggermente curve. L'edificio, circondato da uno strato alto 35 cm di resti sacrificali, che perciò era senza dubbio adibito al banchetto sacrificale comune, venne verosimilmente restaurato dopo una distruzione avvenuta nell'VIII secolo, fu quindi circondato da circa quaranta pali di sostegno, destinati a sostenere, sulla parte posteriore, il tetto semicircolare a spiovente (B 2). Dal momento che solo diciotto basi di questi pali di sostegno si sono conservate, e siccome, prima della scoperta di Lefkandi, questa peristasi sembrava apparentemente singolare, non sono mancati altri tentativi di interpretazione[22]. Poiché non si so-

[21] P. AUBERSON e K. SCHEFOLD, *Führer durch Eretria*, Bern 1972; P. AUBERSON, *La reconstitution du Daphnéphoréion d'Erétrie*, in «Antike Kunst», XVII (1974), pp. 61 sgg.; da ultimo H. DRERUP, *Das sogenannte Daphnephoreion in Eretria*, in «Saarbrücken Studien zur Archäologie und Alten Geschichte», 1986, pp. 3 sgg. La denominazione di ἑκατόμπεδον è attestata per la prima volta in *Iliade*, 23.164, e si riferisce alla gigantesca pira allestita per i funerali di Patroclo, delle dimensioni di 100×100 piedi: con questo non si dava una misura precisa, ma si voleva semplicemente alludere a una dimensione straordinaria. Certamente i «grandi templi» di VIII e VII secolo (Samo, Isthmia di Corinto, Argo, Mazaraki, Termo, Kalapodi) si limitano a una lunghezza di 30-35 m.

[22] Sono stati proposti: un recinto, che tuttavia non può reggersi su lastre piatte di pietra (A. MALLWITZ, *Zur Architektur Griechenlands im 8. und 7. Jh.*, in «Archäologischer Anzeiger», 1981, pp. 621 sgg.); puntelli obliqui a sostegno del tetto e della parete (DRERUP, *Griechische Baukunst* cit.,

Figura 7.

Tempio di Apollo a Eretria. (Secondo Auberson-Schefold).

a. Daphnephorion (H) (IX-VIII secolo); Hekatompedon (E) (fine dell'VIII secolo); altare (M); edificio poligonale (C) (VIII secolo). *b*. Secondo tempio di Apollo, periptero con 6×19 (?) colonne (prima metà del VII secolo). *c*. Terzo tempio di Apollo, periptero con 6×14 colonne (c. 500).

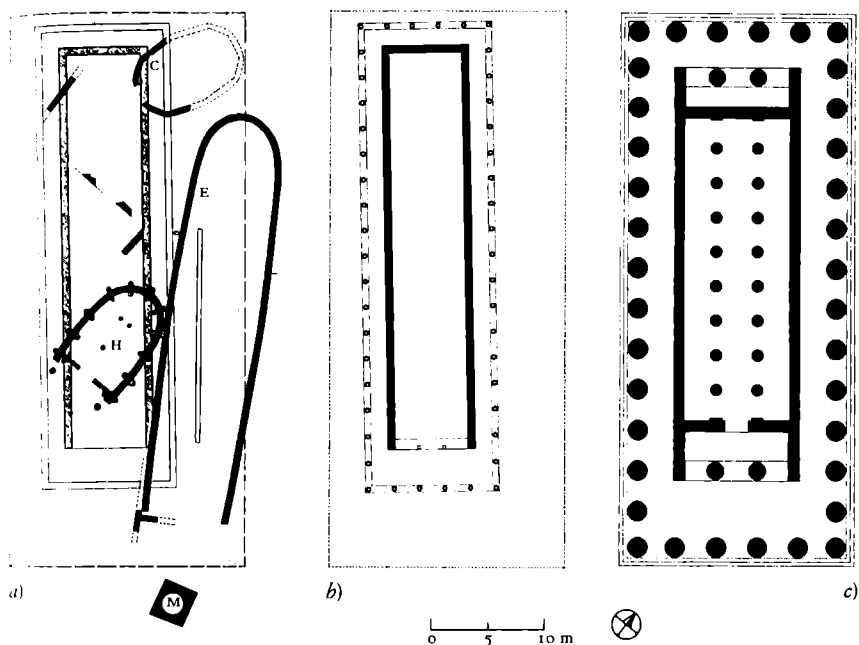
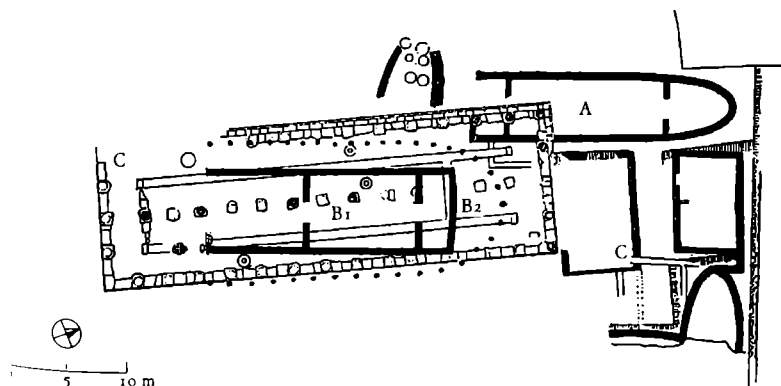



Figura 8.

Santuario di Apollo a Termo.

«Megaron A» (metà del II millennio). Tempio B: 1. pianta alla fine del II millennio (?); 2. pianta con colonne di legno aggiunte (VIII secolo). Tempio C (c. 625).

no rinvenute tegole, c'è da pensare a un ripido tetto di canne sporgente sui pali di sostegno, come a Lefkandi. Siamo qui di fronte - come in tutte le costruzioni dell'età geometrica - a un progresso tecnico, dal momento che i sostegni non sono piú interrati, ma si trovano al di sopra di lastre di pietra, vale a dire su basi.

Una quarta «generazione edilizia» seguí intorno al 625 con un tempio periptero in piena regola (C) di 5×15 colonne, la cui trabeazione lignea, grazie alle metope policrome in argilla e alle terrecotte del tetto che si sono conservate, può essere ricostruita quale primo esempio di «ordine dorico» (figg. 17, 23). L'opistodomo aperto verso l'esterno sostituisce l'antica abside. Questo venerabile tempio venne fedelmente restaurato nel II secolo, con evidente cura del monumento.

Il documento decisivo per un tempio periptero tardogeometrico è venuto dallo scavo ancora in corso di Mazaraki presso Patrasso[23]. Il tempio, collocato nella sella di un passo a 1300 metri di altitudine, era verosimilmente dedicato ad Apollo e Artemide (fig. 9). La cella absidale era attorniata da almeno quarantuno colonne in legno del diametro di 30 cm. Davanti alla fronte ad ante, aperta, si trovava un vestibolo semicircolare con sei robusti pali rettangolari. La peristasi circondava verosimilmente a forma di semicerchio anche questo vestibolo. Il ripido tetto originario, spiovente su entrambi i lati, somigliava a una nave rovesciata; nel VI secolo fu ricoperto interamente con tegole corinzie. Questa peristasi a doppia abside conferma in maniera convincente la presenza di pali di sostegno intorno al tempio B 2 di Termo, la cui esistenza era in dubbio.

Due basi di colonna simili provenienti dall'Acropoli di Atene lasciano presumere l'esistenza di un tempio tardogeometrico a sud dell'Eretteo, al cui vestibolo - certo con sei colonne - devono essere appartenute[24].

Anche nel territorio greco orientale la peristasi si impose quale nuovo simbolo della dignità del tempio, già durante l'VIII secolo. Qui do-

pp. 14, 117); una casa absidata larga circa 10 m con pareti su pali e riempimento a giunchi intrecciati (B. WESENBERG, in «Archäologischer Anzeiger», 1982, pp. 149 sgg.); singole lastre di una pavimentazione originariamente continua (G. KUIIN, *Bau Bund Tempel C in Thermos*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CVIII (1993), pp. 29 sgg.). Nuovi scavi: I. PAPAPOSTOLOU, *Thermos*, in «Ergon», 1993, pp. 44 sgg., con dubbi circa l'esatta posizione delle lastre in pietra lasciate e documentate dai primi scavi. Sul tempio C cfr. A. KALPAXIS, *Früharchaische Baukunst*, Athen 1976, pp. 47 sgg.; I. BAYER, *Der Triglyphenfries von Termos c*, in «Archäologischer Anzeiger», 1972, pp. 197 (con un errato tentativo di ricostruzione).

[23] M. PETROPOULOS, *Peripteros apsidotos geometrikos naos sto ano Mazaraki (Rakita) Patron*, in «Praktika 4. Diethnous Synedriou Peloponnesiakon Spoudon», 1992-93, pp. 143-58. Sono grato all'autore per una guida dettagliata attraverso il suo scavo esemplare del 1995.

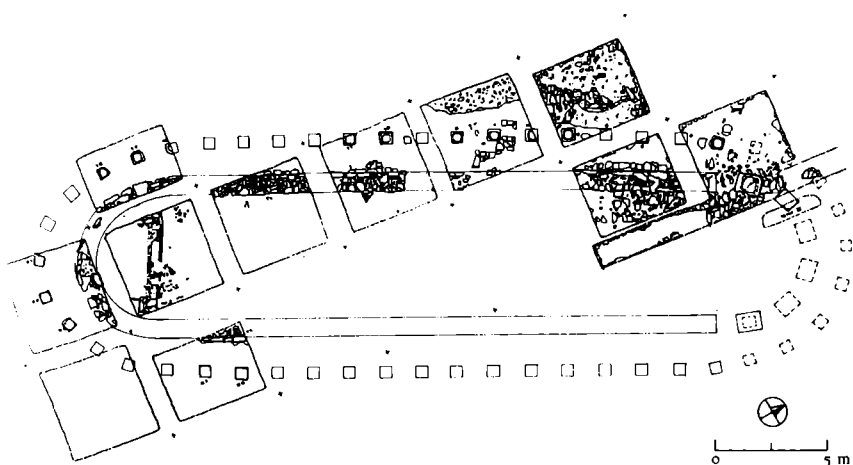
[24] C. NYLANDER, *Die sog. mykenischen Säulen auf der Akropolis in Athen*, in «Opuscula Atheniensia», IV (1963), pp. 31 sgg.

mina tuttavia fin dall'inizio il rettangolo, sebbene siano anche attestati impianti abitativi ovali dal IX-VIII secolo (Smirne, Mileto, Lesbo, modello di casa da Samo). Il piú tardo santuario di Artemide a Efeso, ben noto, viene fondato con un tempio periptero di 4×8 «colonne» (pali circolari su basi in pietra)[25]. Il peristilio, largo appena 1,5 m, correva intorno a un muro tozzo di forma rettangolare di 6,5×11,5 m, verosimilmente ipetrale, e conteneva al centro una grande base di 1,7×4 m, ricoperta da un «baldacchino» con 2×4 colonne. Questa forma originaria fu accresciuta a piú livelli, fino all'impressionante tempio diptero del VI secolo e al suo restauro dopo l'incendio doloso di Erostrato nel 356, mentre la base centrale rimase sempre circondata da cortili di culto (σηκοί) e da una fila doppia o tripla di colonne.

Il santuario di Era a Samo[26] fu fondato su un insediamento del III

[25] W. SCHABER, *Die archaischen Tempel der Artemis von Ephesos*, Waldsassen 1982; A. BAMMER, *Die Geschichte des Sekos im Artemision von Ephesos*, in «Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien», LXII (1933), pp. 138 sgg.; ID., *A peripteros of the Geometric Period in the Artemision of Ephesos*, in «Anatolian Studies», XXXIX-XL (1989-90), pp. 137 sgg.; sull'altare: G. KUHN, *Der Altar der Artemis in Ephesos*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XCIX (1984), pp. 199 sgg.

[26] H. KYRIELEIS, *Führer durch das Heraion von Samos*, Athen 1981, con bibliografia; ID., *The Heraion at Samos*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 125 sgg.; KALPAXIS, *Früharchaische Baukunst* cit., pp. 17, 35; H. KIENAST, *Topographische Studien im Heraion von Samos*, in «Archäologischer Anzeiger», 1992, pp. 117 sgg., con dubbi sulla peristasi; DRERUP, *Griechische Baukunst* cit., pp. 13 sgg., presuppone l'esistenza di panche lungo la linea delle fondamenta del-

Figura 9.
Tempio di Mazaraki, presso Patrasso. (Secondo M. Petropoulos).

millennio e su un luogo di culto miceneo con un nucleo di altari ampliati a piú riprese. Nell'VIII secolo fu aggiunto un edificio a pianta allungata con sostegni mediani e tetto ripido, delle dimensioni di 32,5 m (cioè 100 piedi, un cosiddetto Hekatompedon), la cui natura templare è dimostrata dalla base di una statua di culto e da un altare (fig. 10*a*). Rimane in discussione se la piattaforma che circonda il tempio, alla distanza di 1,5-2 m, supportasse una peristasi; l'ipotesi diventa tuttavia probabile se si pensa alla contemporanea peristasi di Efeso. In questo modo risulterebbe anche armonizzato il corpo dell'edificio, eccessivamente lungo con le sue proporzioni di 1:5.

Intorno alla metà del VII secolo il tempio di Era venne completamente rinnovato, a questo punto con muri in pietra accuratamente costruiti, adornati da un fregio policromo inciso con rappresentazioni di guerrieri (fig. 10*d*). Si poté anche rinunciare all'ingombrante fila di pali centrali a sostegno del tetto: al loro posto sostenevano la capriata del tetto dei pali posti lungo la parete e delle travi trasversali. Alla fronte ad ante venne addossato un atrio con quattro pali. La peristasi fu ricostruita con 6×18 pali a pianta rettangolare, ai quali vengono attribuite due basi rotonde (figg. 10*b-c*).

Poco tempo dopo il santuario fu delimitato dalla parte del fiume da un portico a due navate lungo 70 m (figg. 3, 25), il cui semplice e convincente sistema costruttivo – fatto di pareti squadrate, pali, travi e tetto piatto – si può quasi «vedere» grazie alle basi conservate. Questa semplice struttura prelude già alla duplice fila di colonne del piú tardo tempio diptero (fig. 2*f*) e alla forma costruttiva dell'ordine ionico[27].

Il santuario di Apollo a Kalapodi nella Locride (fig. 11) – accuratamente scavato dal 1973 – testimonia analogamente uno sviluppo ininterrotto del culto da un altare miceneo (4×3 m), attraverso resti non ancora chiariti di età geometrica, due lunghi edifici del VII secolo, un tempio periptero e un Hekatompedon del VI secolo, fino a un imponente tempio periptero di età classica lungo 44 m[28].

La continuità è piú difficile da dimostrare nel caso del piú importante santuario panellenico, Olimpia[29], che fu certo fondato, come Sa-

l'Hekatompedon II. Tuttavia manca l'ἐσχάρα funzionale al pasto sacrificale, che si trova in genere nel tempio.

[27] Cfr. G. GRUBEN, *Die Südhalle*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», LXXII (1957), pp. 52 sgg.

[28] Da ultimo R. FELSCH e altri, *Apollon und Artemis oder Artemis und Apollon?*, in «Archäologischer Anzeiger», 1980, pp. 38-123 sgg.

[29] In generale: A. MALLWITZ, *Olympia und seine Bauten*, München 1972; da ultimo: H. KYRIELEIS, *Neue Ausgrabungen in Olympia*, in «Antike Welt», XXI (1990), pp. 177; nuova bibliografia in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 200 sgg.

Figura 10.
Santuario di Era a Samo. (Secondo l'autore).
a. Hekatompedon I (VIII secolo). *b-d*. Hekatompedon II (VII secolo).

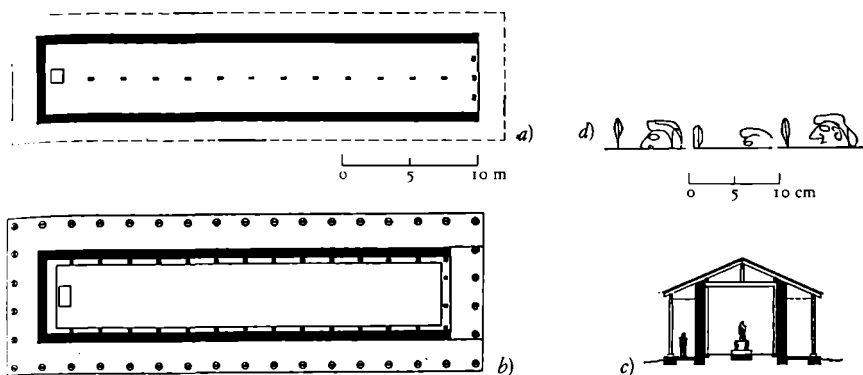
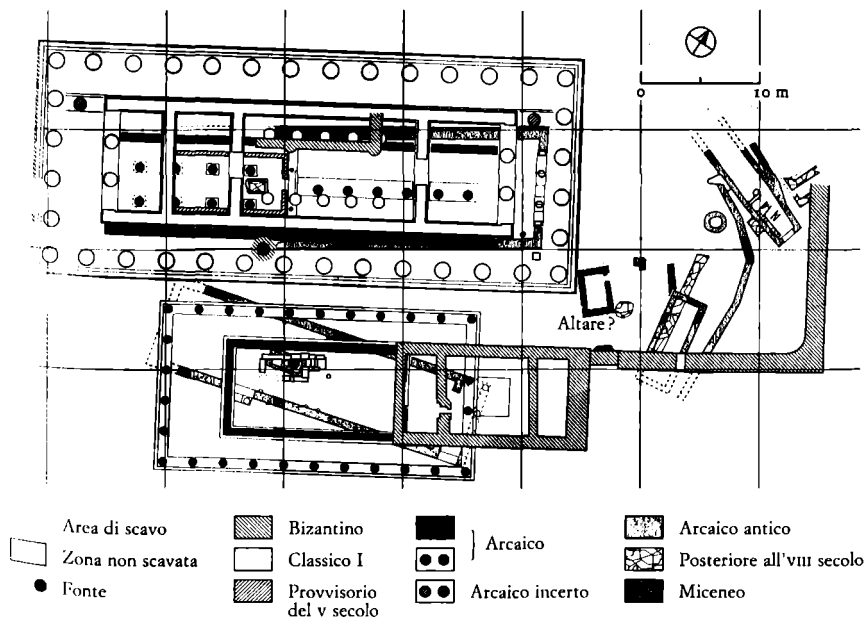



Figura 11.
Santuario di Apollo a Kalapodi. (Secondo R. Felsch).

mo e Termo, sopra un insediamento dell'età del Bronzo prima della data del 776 attestata per i primi giochi olimpici; mancano tuttavia fino ad ora tracce dell'età micenea e protogeometrica, sebbene le divinità venerate – Crono, Zeus, Rea – e il mito di fondazione affondino le loro radici in ambito miceneo. Durante il IX e fino al VII secolo Zeus fu onorato, come in molti altri luoghi, presso un altare a cielo aperto in un boschetto sacro, l'Altis. Stadio e ippodromo furono aggiunti a partire dal VII secolo, mentre un tempio di Era seguí solo a partire dal 600 (fig. 1).

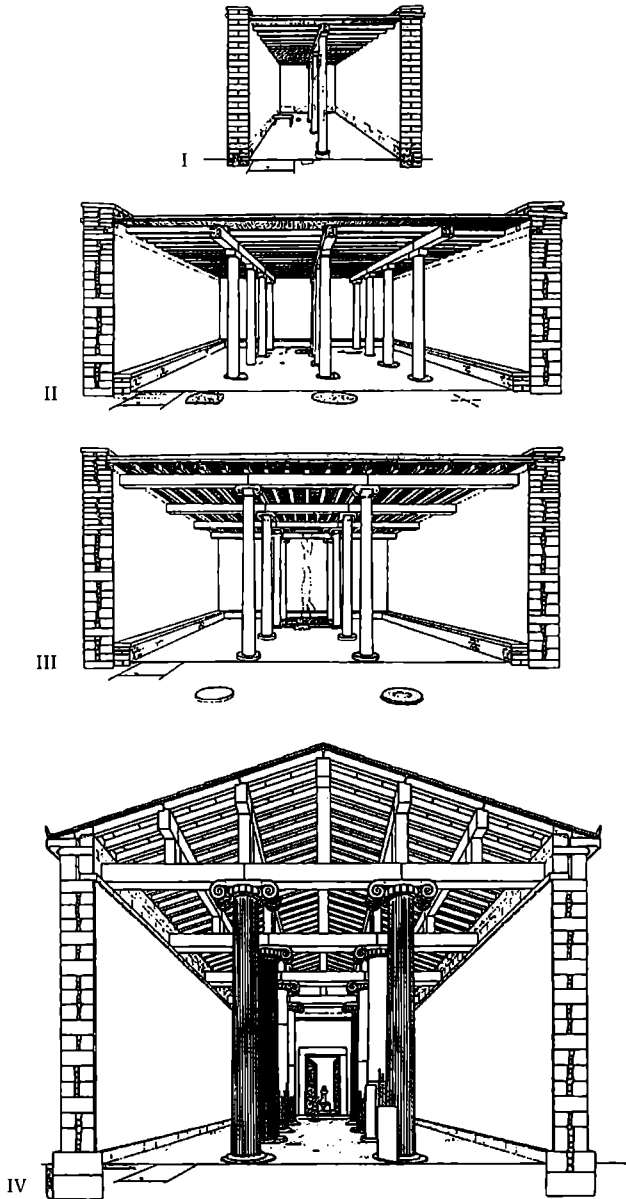
Stesso tipo di relazione si trova a Delfi[30]. Al culto miceneo di una Dea Madre (Gea?) fa seguito una cesura. Il culto di Apollo inizia solo nell'VIII secolo: tre templi leggendari riflettono senza dubbio edifici scomparsi dell'VIII-VII secolo. Il primo tempio, una capanna di rami d'alloro, è stato connesso al Daphnephorion di Eretria, che sembra citare questo modello molto venerato. A questo seguí un tempio chiamato «ala», nome certo da riferirsi agli πτερά di una peristasi. Il terzo tempio, costruito da Atena, dovrebbe essere stato in metallo. Rivestimenti di colonne lignee o porte in lamina bronzea sono archeologicamente dimostrabili. Il quarto tempio fu fondato, secondo l'inno omerico ad Apollo, dallo stesso dio, «con pietre larghe e oltremodo lunghe»[31]. Questa «storia mitica dell'architettura» trova senza dubbio la sua conferma scientifica, però a Delfi gli edifici si sono conservati solo dal primo VI secolo. Al tempio della prima età arcaica cosí testimoniato, già caratterizzato dal tetto in marmo pario, tenne dietro, dopo un incendio nel 548, una delle piú notevoli imprese edilizie di quest'epoca, il tempio periptero di 40×60 m, che nel IV secolo venne ricostruito rispettando la stessa pianta.

Un santuario regionale scoperto nel 1986, quello di Dioniso di Yria a Nasso[32], dimostra non soltanto la sua origine da un santuario naturale miceneo, ma indica anche l'evoluzione da un *oikos* geometrico a un tempio prostilo monumentale di VI secolo (fig. 12). All'inizio si trova un modesto luogo sacrificale miceneo nei pressi della foce di un fiume, a tre chilometri dalla città micenea, priva di mura. Durante l'«età oscura» la continuazione del culto è testimoniata solo dalla ceramica. All'inizio dell'VIII secolo gli Ioni che erano qui emigrati fin dalla fine del II

[30] In generale: M. MAASS, *Das antike Delphi*, Darmstadt 1993 (con bibliografia); J.-F. BOMMELAER, *Guide de Delphes*, Paris 1991.

[31] *Inno ad Apollo*, 287 sgg.

[32] V. LAMBRINOUDAKIS e G. GRUBEN, *Das neuentdeckte Heiligtum von Iria auf Naxos*, in «Archäologischer Anzeiger», 1987, pp. 569 sgg.; ID., in «Archaiognosia», V (1987 [1990]), pp. 133 sgg.; da ultimo G. GRUBEN, *Säule und Gebälk*, in «Diskussionen zur Archäologischen Bauforschung», VI (1996).

Figura 12.
Santuario di Dioniso a Yria, Nasso. Templi I-IV, ricostruzione. (Secondo l'autore e I. Ring).

millennio eressero sul luogo sacrificale di età micenea un *oikos* di 5×10 m, con tetto piatto, tre sostegni centrali e un tavolo sacrificale. Questo primo tempio (fig. 12, I) fu circondato da una protezione ovale in pietra. Il fiume fu reso piú sicuro con un argine protettivo, sul quale la presenza di un focolare con ossa bruciate fa pensare alla celebrazione di sacrifici e del banchetto sacrificale in comune. I partecipanti si accampavano verosimilmente accanto al tempio, il quale al suo interno potrebbe aver racchiuso, accanto a oggetti votivi, una piccola immagine di culto o un idolo (come nel tempio B di Kommos).

Il secondo tempio comportò, dopo la metà dell'VIII secolo, un sorprendente ampliamento, da 32 a 130 m². Tre file di cinque sostegni rotondi in legno sorreggevano il tetto piatto; delle panche offrivano posto a circa cento persone. Un'ἐσχάρα lungo l'asse centrale e il pavimento coperto da ossa bruciate indicano che una comunità sempre piú numerosa celebrava nell'ambito del tempio il banchetto rituale. Contemporaneamente si portava a compimento il processo di consolidamento della *polis*.

All'inizio del VII secolo il tempio (fig. 12, II) fu ampliato in prostilo tramite un vestibolo a quattro colonne: lo si connotò dunque come costruzione sacra anche per mezzo della facciata. Nel contempo fu riorganizzato lo spazio interno. Due file di colonne liberarono in misura maggiore lo spazio centrale, nel quale l'ἐσχάρα – collocata tra quattro colonne – fu evidenziata attraverso l'aggiunta di un'apertura nel tetto. Le colonne in legno poggiavano su basi marmoree e dovevano già sostenere capitelli foggiati in modo adeguato, risultato di uno sviluppo dell'originario elemento ligneo con funzione portante (fig. 12, III). Il tetto piatto fu drenato con l'impiego di grondaie marmoree. La chiara composizione dell'interno a tre navate, destinata a divenire vincolante nel periodo successivo, e la configurazione espressiva degli elementi architettonici – finora limitati alla funzione costruttiva – denotano il passaggio dall'architettura funzionale dell'VIII secolo all'edilizia esteticamente piú esigente del VII secolo, la quale peraltro nella leggerezza della costruzione in legno e nelle dimensioni modeste richiama l'età geometrica.

Il quarto tempio (prima metà del VI secolo: fig. 12, IV) mostra la coerente prosecuzione della forma base – *oikos* a tre navate con πρόστασις – e al tempo stesso il salto alla costruzione monumentale in marmo.

I templi peripteri dell'VIII secolo, essendo edifici eccezionali dal punto di vista architettonico, erano all'inizio certamente riservati ai centri culturali e artistici piú importanti, come Efeso e Samo a oriente. A occidente giocava un ruolo determinante Corinto, ruolo che finora è no-

to tuttavia solo attraverso edifici da essa dipendenti, posti sul golfo omonimo, come Mazaraki e Termo.

La forma templare piú consueta rimase fino al VII secolo l'*oikos* a pianta rettangolare, che poteva anche essere ampliato con un vestibolo, spesso tra ante (Vrokastro, Smari, Kommos a Creta, Aigeira, Porto Cheli con quattro spazi interni, tempio di Artemide a Sparta, Emborio a Chio, Tsikalario a Nasso, Koukounaries a Paro, tempio Γ a Delo). Alcuni di questi templi dominavano una collina abitata (acropoli), come il tempio di Atena a Troia[33]: ad esempio Aigeira, Emborio, Koukounaries. L'*oikos* di Tsikalario a Nasso si trova al margine di un grande cimitero di età geometrica ed era perciò probabilmente collegato al culto dei morti.

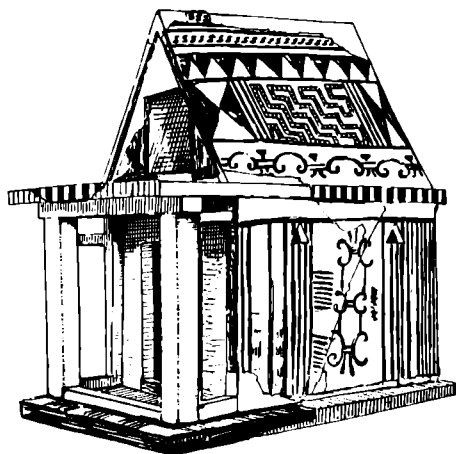
È degno di nota il fatto che piú volte, nell'abbandonare una città collinare di età geometrica per trasferirla in pianura, dopo averla assicurata dalla pirateria, fu fondato un tempio per preservare il vecchio luogo dell'insediamento: cosí il tempio di Atena a Koukounaries e sull'acropoli di Gortina, o il tempio di Zagora ad Andro.

La nostra lacunosa rappresentazione dell'alzato di un tempio geometrico viene integrata da piú di cinquanta piccoli modelli votivi in argilla o pietra, rinvenuti in santuari o tombe[34]. I modelli geometrici rappresentano in prevalenza *oikoi* absidati o rettangolari, sempre con un tetto ripido, certamente ricoperto di paglia (soltanto a Creta rimane il tetto piatto, usuale fin dall'età minoica). Le costruzioni con brevi estremità semicircolari supportano un tetto a padiglione, quelle rettangolari un timpano. Piante ovali o rotonde rappresentano delle eccezioni (fig. 5). Un modello da Perachora databile all'800 circa mostra il primo tempio prostilo conosciuto. Intorno al 700 inizia una serie di modelli a Samo con tetto piatto e dentelli, cioè travi del soffitto sporgenti. Il modello di Argo (fig. 13) presenta una base continua, un vestibolo con due colonne, un soffitto unico e un tetto a due falde. Sebbene la decorazione appartenga al repertorio della ceramica, i fasci di linee sembrano alludere a dei pali, che rafforzano le pareti in argilla e mattoni (cfr. gli stipiti nel modello di fig. 5). L'esistenza di pali simili inseriti nella parete o lungo la medesima è stata dimostrata a Nichoria, Lefkandi e Sparta, ed è da presumere a Samo. Molti modelli evidenziano la canna fumaria nel tetto; analogamente nessun tempio di età geometrica è sprovvisto del focolare centrale, elemento che ha peraltro in comune con l'edificio abitativo.

[33] *Iliade*, 6.88 sgg., 6.269 sgg.

[34] T. SCHATTNER, *Griechische Hausmodelle*, Berlin 1990; I. TRIANTI, *Hausmodelle aus Mazi*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XCIX (1984), pp. 112 sgg.

Complessivamente l'architettura sacra di età geometrica rimane legata anzitutto all'edificio d'abitazione profano. Materiali deperibili – zoccoli e muri in pietra di piccolo taglio, mattoni, travi e pali leggeri in legno, tetti in paglia o canne, pavimenti in battuto – dominano la costruzione e determinano anche le forme edilizie, prive d'ornamentazione. Sostegni liberi nelle case d'abitazione sono rari a causa delle campate ristrette (ad esempio Smirne, Emborio a Chio). Il tempio tuttavia fu spesso messo in rilievo attraverso la sua grandezza esteriore, la qual cosa condusse, in caso di campate superiori ai 5 m, all'impiego di una fila mediana di sostegni interni (fig. 12, I). In lunghezza le dimensioni poterono raggiungere la straordinaria misura di 100 piedi (Hekatompedon: fig. 10). La comunione del focolare e del sacrificio esigeva spazi interni piú ampi, tanto da condurre all'impiego di fino a tre file di sostegni interni (fig. 12, II). La colonna rotonda o quadrata con base e capitello dapprima soltanto funzionali fu per ciò evidentemente accettata come simbolo sacro e trasferita, come contrassegno, all'esterno dell'edificio: tra le ante (secondo la tradizione micenea), come vestibolo prostilo (figg. 12, 13), come peristasi (secondo precedenti protogeometrici: figg. 6, 8-10). Certo non cambia la leggerezza del materiale, legata a uno scopo specifico. Sostegni e travi sono messi insieme dal carpentiere (τέκτων, ἀρχιτέκτων) secondo la semplicissima e perciò convincente logica della «funzionalità strutturale» (fig. 13); peso e massa non rappre-

Figura 13.
Modello di tempio da Argo (c. 700). (Secondo G. P. Oikonomos).

sentano, in queste costruzioni quasi sospese, alcun valore espressivo, come in età posteriore nei «monumentali» edifici in pietra del VI secolo. Anche i tipi dispiegano, nell'ambito delle limitate possibilità costruttive, una straordinaria libertà e molteplicità, costituendo il campo di sperimentazione per il piú tardo, conseguente vincolo tipologico del tempio greco.

III.
L'ETÀ PROTOARCAICA (VII SECOLO - INIZI DEL VI).

In età geometrica sono state elaborate le semplici forme base dei tipi edilizi e la struttura funzionale del tempio nell'ambito di una cultura contadina: apparentemente una caduta rispetto alla cultura di corte altamente sviluppata delle signorie micenee. Nessuna strada sembra congiungere i «templi di villaggio» dell'VIII secolo con l'Artemision di Efeso (fig. 28) o con il Partenone (fig. 23). Nel corso del VII secolo vengono tuttavia superati i limiti legati alla funzione. Prendono l'avvio e si sviluppano quegli elementi che condurranno proprio a queste «meraviglie del mondo» dell'arte edilizia. La metamorfosi si compie per piccoli passi. Il primo impulso arriva dal materiale: il passaggio dall'amorfa pietra grezza, dall'argilla e dalla canna alla durevole pietra squadrata, che si presta al taglio preciso, e all'argilla cotta. Anche il legno fu sostituito sempre piú dalla pietra. Il tetto in tegole, inclinato del 33-25 per cento, prende il posto del tetto piatto in terra (fig. 3), privo di tensione, e del ripido tetto di canne ribassato (fig. 13), e riunisce gli elementi della costruzione oramai sempre piú grandi (figg. 19, 21). I suoi margini vengono coronati con rivestimenti ornamentali fittili, antefisse e acroteri (figg. 1, 21). Il frontone triangolare sollecita composizioni plastiche che salgono verso il centro (fig. 21). Lo scopo piú importante era la formazione di un «ordine», di un convincente sistema costruttivo che esprimesse in modo evidente le forze in gioco di pavimento, parete, sostegni, travi e tetto (figg. 17, 23). Il tempio periptero, con la sua tensione di elementi costruttivi chiusi circondati da una loggia aperta, offriva le possibilità piú efficaci, anche se pure il semplice tempio *in antis* giocò il suo ruolo nel fecondo contrasto tra parete, sostegni e spazio, contrasto che esprime l'eminente qualità plastica del tempio greco. Il nuovo repertorio ornamentale connota le commessure, gli snodi e i bordi superiori dell'elemento edilizio, ad esempio con basi, capitelli, file di

foglie, fregi e acroteri, e si colloca anche concretamente nel contesto strutturale. Κόσμος, oltre che «ornamento», significa anzitutto «ordine». I motivi ornamentali – meandri, file di foglie, racemi, volute, palmette e fregi di metope – si sviluppano secondo modelli micenei e orientali in stretta relazione con la pittura vascolare. La plastica figurata prende sicuramente avvio dall'immagine centrale di culto e raggiunge notevoli dimensioni attraverso l'inserimento nel fabbricato (figg. 14, 21).

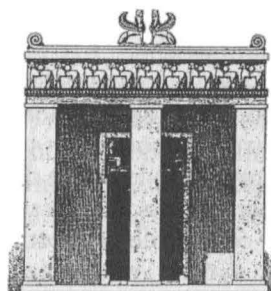
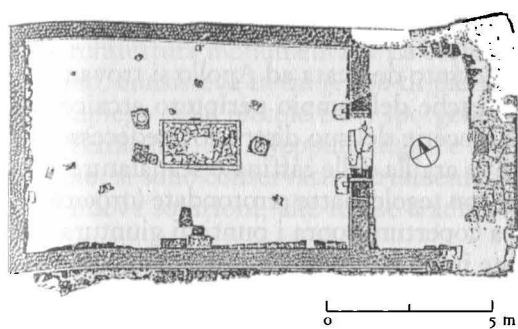
Con l'accrescimento e la differenziazione dell'edificio sacro si svilupparono stili regionali, dai quali presero origine nel VI e V secolo ordini «canonici», con regole precise: in primo luogo quelli «dorico» e «ionico». L'architettura in evoluzione del VII secolo era ancora flessibile, anche nelle sue varianti regionali; la sperimentazione, il provare nuovi materiali e soluzioni fornirono lo stimolo piú importante, mentre, a partire dal VI secolo, il raggiungimento della perfezione in armonia, forma e precisione divenne lo scopo.

1. *L'origine del tempio dorico.*

A Creta, dopo l'occupazione dorica, il ricordo della cultura precedente rimase ancora vitale. Piccoli edifici cubici e con tetto piatto sembrano arretrati, mentre guardano al futuro le prime immagini di culto a tutto tondo (Drero, inizi del VII secolo) e un insieme di rilievi dal tempio cittadino A di Prinià[35], delle dimensioni di soli 6×10 m (fig. 14). Un rilievo con cavalieri, alto un metro, delimitato da un meandro e racemi, formava probabilmente lo zoccolo della parete. La porta spiccava in modo particolare: coppie di divinità femminili fiancheggiavano gli stipiti e l'architrave, ornato con rilievi su tre lati; sopra di esso si trovava un'apertura per l'illuminazione, fiancheggiata da due sculture di dee in trono. Tre pali di sostegno circondavano l'ἐσχάρα centrale: sembra che sostenessero un'apertura nel tetto piatto. I templi vicini A e B – entrambi della metà del VII secolo – si trovavano presso la piccola *agora* di una città densamente edificata, fondata nel XIII secolo, collocata su un monte in posizione dominante.

La precoce relazione tra plastica e architettura è attestata a Creta dal nome del mitico architetto Dedalo; ma i Cretesi rinunciarono a un confronto con il tema conduttore del tempio periptero e dal VI secolo si rin-

[35] Cfr. KALPAXIS, *Frühharchaische Baukunst* cit., pp. 66 sgg., figg. 45-46; I. BAYER, *Die Tempel von Dreros und Prinias A*, Freiburg 1976, con conclusioni dubbie. Da ultimo G. RIZZA, *Prinias. La città arcaica sulla Patela*, in MUSTI e altri (a cura di), *La transizione* cit., pp. 331 sgg.

Figura 14.
Tempio A di Prinià. Pianta e ricostruzione ipotetica dell'alzato; fregio con i cavalieri; architrave della porta.

chiusero tra i limiti dettati dalla tradizione. Il centro creativo della madrepatria greca era costituito dalle città portuali di Corinto e Argo, il cui tempio di Era veniva considerato da Vitruvio l'edificio originario dei Dori[36].

Sulla collina della città di Corinto dedicata ad Apollo si trovano ancora oggi sette colonne gigantesche del tempio periptero arcaico, costruito intorno al 550. Tra le macerie del suo distrutto predecessore si trovavano le tegole di un tetto in argilla dalle raffinate scanalature[37], superiore ai 200 m² di superficie: con tegole piatte arrotondate (στρωτῆρες) e con tegole piú sottili poste a copertura sopra i punti di giuntura (καλυπτῆρες), entrambe modellate in un pezzo unico, il tetto apparteneva a un tempio monumentale eretto intorno al 680/670, verosimilmente periptero, sul tipo dell'affine tempio a Isthmia (fig. 16). Le pareti erano squadrate, il tetto spiovente lungo i lati brevi. La complicata copertura del tetto presuppone naturalmente modelli precedenti piú semplici. Le tegole rotonde, concavo-convesse, furono mantenute ancora a lungo nella tradizione del sud del Peloponneso (da cui il nome di «tetto laconico»: fig. 15). A Corinto e dintorni vennero presto sostituite da tegole di copertura a spigoli («tetto corinzio»: figg. 15-17). A Corinto, come conseguenza del tetto monumentale di recente scoperto, fu anche organizzato il frontone al posto del piú antico spiovente lungo entrambi i lati brevi, frontone che fu in questo modo elevato al ruolo di facciata. Pindaro canta in lode della città: «E chi ha posto due volte sul tempio degli dèi il re degli uccelli?»[38]. L'aquila con ali spiegate (ἀετός) indica evidentemente il frontone.

Il santuario di Posidone a Isthmia[39], strettamente collegato a Corinto, ha conservato i resti certi di un tempio periptero di 7×18 colonne con una cella di 100 piedi (32,3 m) del secondo quarto del VII secolo (fig. 16). Lungo le pareti esterne si trovavano le impronte, larghe 35 cm, di strutture addossate, certo dei pali, che reggevano il tetto (un motivo geometrico che si ritrova lungo i lati interni delle pareti a Lefkandi, Eretria, Sparta e Samo). La parete compresa tra queste strutture recava un fregio dipinto, alto 64 cm, con ornamenti, uomini e animali. Non sap-

[36] VITRUVIO, 3.1.

[37] H. S. ROBINSON, *Roof tiles of the early seventh century B.C.*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XCIX (1984), pp. 55 sgg.; M. ROEBUEK, *Archaic architectural terracottas from Corinth*, in «Hesperia», LIX (1990), pp. 47 sgg.

[38] PINDARO, *Olimpiche*, 13.21.

[39] O. BROONER, *Isthmia I und II*, Princeton 1971-73; F. P. HEMANS, *Isthmia*, in «AIA Newsletter», VII, 3 (1992), pp. 1 sgg.; E. GEBHARD, *The evolution of a pan-Hellenic sanctuary*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 154 sgg.

piamo se questo frammento isolato di una grande pittura parietale, per il resto perduta, fu ispirato da un modello conservato degli «eroici» palazzi micenei, o se la variopinta e vitale ceramica corinzia fu trasposta nell'architettura monumentale. La cornice della peristasi, senza dubbio in legno, consisteva in un *geison* di pietra, sporgente 37 cm, che esclude l'impiego delle piccole travi sporgenti, i mutuli, ricostruibili nel caso di Termo (fig. 17). Neppure triglifi e metope, anch'essi probabilmente in legno, si sono conservati. Certamente si è qui rinunciato, nella ricerca di nuove soluzioni, alle forme tradizionali dell'edilizia in legno, co-

Figura 15.
Copertura del tetto di tipo laconico, siceliota e corinzio.

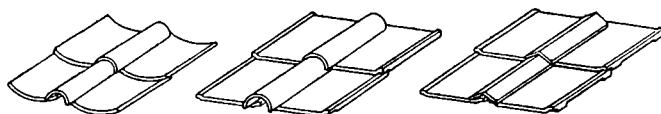
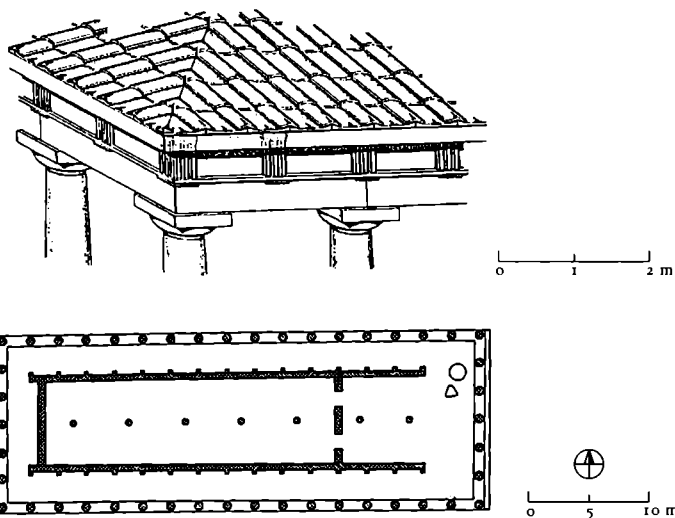
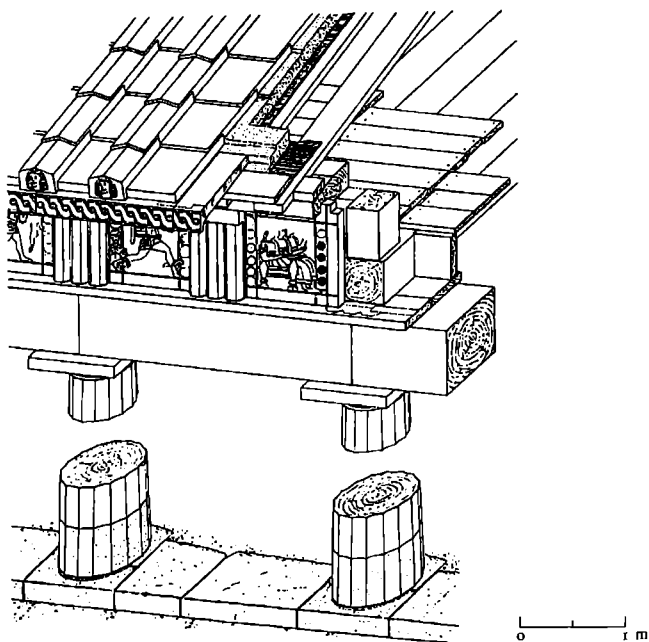



Figura 16.
Tempio di Posidone a Isthmia (secondo quarto del VII secolo). Pianta e ricostruzione. (Secondo W. B. Dinsmoor, E. Gebhard e P. Hemans).

me i mutuli, in favore di solide forme in pietra. Il grandioso tetto fittile (fig. 16), le cui tegole marginali con un rialzo triangolare preparavano le piú tarde antefisse, poggiava direttamente sul *geison* in pietra. L'intero santuario era circondato da un τέμενος: anche questa un'innovazione importante. Nel VI secolo fu aggiunto uno stadio, sede dei triennali giochi panellenici.

In Argolide, nucleo miceneo del Peloponneso, fu impiantato intorno alla metà del VII secolo, sopra una terrazza pavimentata tardogeometrica del santuario di Era ad Argo[40], un imponente tempio periptero lungo 45 m, che viene ricostruito con 5 (o 6 ?) × 14 colonne. Se ne è conservata una parte dello stilobate con le tracce di tre colonne (distanza di 3,50 m), un tamburo di base discoidale (diametro 78 cm) e capitelli in pietra molto piatti, che erano certo in relazione con colonne lignee alte

[40] KALPAXIS, *Frühharchaische Baukunst* cit., pp. 42 sgg.; GRUBEN, *Die Tempel* cit., pp. 105 sgg.

Figura 17.
Tempio C di Apollo a Termo (c. 630). Ricostruzione della peristasi. (Secondo l'autore e I. Ring).

circa 5 m, come mostrano le immagini vascolari (fig. 4). Nella cella, larga appena 7 m, si trovava probabilmente un'ἐσχάρα e immediatamente a destra la base per una statua di culto. Sembra che mancasse un altare di fronte al tempio.

Anche per l'antico santuario di Atena a Tegea – divenuto famoso nel IV secolo grazie al tempio progettato e ornato con le sculture frontonali da Scopa – si può dimostrare l'esistenza di un tempio periptero, risalente al 600 circa, di quasi 49 m di lunghezza e probabilmente 6×18 colonne. La cella a tre navate illustra la «soluzione moderna» con spazio centrale libero per l'immagine di culto (fig. 12, III). Le colonne interne in legno, del diametro di appena 55 cm, devono essere state o molto slanciate oppure ordinate su due piani sovrapposti, come nel caso del contemporaneo Heraion di Olimpia. Anche qui alla fronte con il suo pronao sembra aver corrisposto un opistodomo, tra le cui colonne erano inseriti parapetti e pilastri e pali in marmo[41]. Questa simmetria delle fronti è certamente una conseguenza dei frontoni bilaterali, che influenzano, con effetto in un certo senso a tutto tondo, tutti i lati del tempio periptero.

L'influsso di Corinto raggiunse, attraverso le sue colonie – anzitutto Corcira (fondata nel 734) e Siracusa (fondata nel 733) –, la Sicilia e ha lasciato tracce anche nel selvaggio nord-ovest della Grecia.

Il tempio C di Apollo a Termo (figg. 8, 17), periptero di 5×15 colonne, costruito intorno al 630 e accuratamente restaurato nel II secolo, unisce elementi locali a suggestioni argive e corinzie: una cella senza pronao, ma con un profondo opistodomo, colonne mediane, frontone anteriore e spiovente posteriore, una peristasi regolare profonda quanto un interasse su uno stilobate a un gradino e colonne di legno del diametro di 70 cm sopra un tamburo inferiore in pietra. Un elevato livello di sviluppo presenta l'ornamentazione in terracotta prodotta sul posto. Il tetto «corinzio» termina con καλυπτῆρες con teste femminili molto espressive (Artemide? fig. 18); sugli angoli incombono teste di leone; corona il frontone una sima colorata. Piú di tutto gettano luce sulla forma originaria della trabeazione dorica alcune tavole in argilla dipinta con immagini mitiche, delle dimensioni di circa 80×80 cm, cosí come i triglifi in argilla, provenienti da altri due edifici (fig. 17). Il ritmo segue quello delle colonne (distanza 2,60 m) e delle travi. I triglifi qui non so-

[41] E. ØSTBY, *The archaic temple of Athena Alea at Tegea*, in «Opuscula Atheniensia», XVI (1986); cfr. «American Journal of Archaeology», XCVIII (1994), p. 313. L'autore interpreta le tracce del palo di una transenna vicino all'anta nord-ovest come resti di una struttura addossata; perciò ipotizza un adito ad ovest e ricostruisce una serie di colonne addossate intorno al ναός come nel tempio a Isthmia (fig. 16).

no certo, come afferma Vitruvio[42], un travestimento delle teste delle travi, alte al massimo 40 cm, ma un κόσμος che si appoggia al fregio geometrico delle metope, dimezza ritmicamente la grande distanza tra le colonne e si intensifica ancora una volta al limite del tetto attraverso le piccole travi sporgenti (mutuli) e le antefisse. Recentemente sono state scoperte a Spathari presso Strato metope simili, che erano allineate al di sopra di una parete chiusa. Il fregio con triglifi non è quindi legato alla posizione delle colonne, come indica anche un modello di tempio absidato proveniente da Sparta; al contrario, anche un edificio chiuso senza triglifi poteva possedere un *geison* a mutuli, come ad esempio il tetto a spiovente del cosiddetto frontone dell'olivo sull'Acropoli di Atene. La ricca ornamentazione in terracotta del margine del tetto fu ulteriormente sviluppata nelle colonie della Sicilia occidentale e nell'Italia meridionale, mediata da Corcira, e divenne una decorazione esuberante attraverso il completo travestimento della cornice (θριγκός) in pietra (ad esempio il tesoro di Gela a Olimpia, risalente al 560 circa: fig 22).

Con l'Heraion nel santuario di Zeus a Olimpia (fig. 1)[43] si è conser-

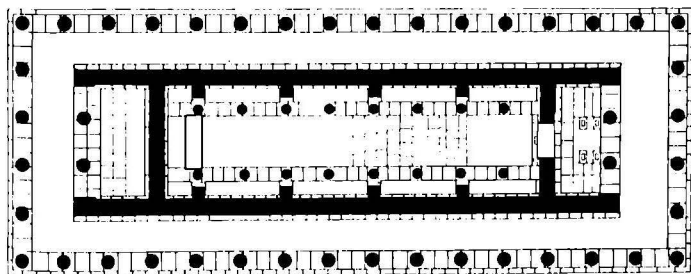
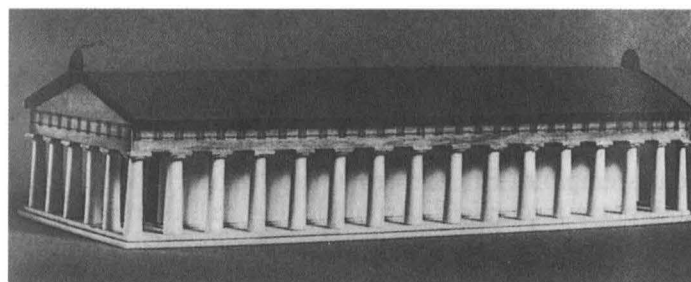
[42] VITRUVIO, 4.2.2.

[43] MALLWITZ, *Olympia* cit., pp. 137 sgg.; ID., *Das Heraion von Olympia*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXI (1966), pp. 310 sgg.; KALPAXIS, *Früharchaische Baukunst*

Figura 18.
Antefissa del tempio C di Apollo a Termo.

vato un edificio peloponnesiaco di importanza rilevante come testimonianza della transizione dall'edificio in legno a quello monumentale in pietra, e lo stato di conservazione è tale da renderci evidente non soltanto la pianta, ma anche la struttura delle colonne e del tetto (fig. 19). Lo stilobate porta 6×16 colonne in pietra e con le misure di 18,76×50,01 m ne reitera esattamente il numero secondo la proporzione 6:16, il che ha portato a una fronte piú ampia. Numero e proporzione furono certamente intesi, concretamente e semanticamente, secondo la spiegazione del mondo di Pitagora. Le quaranta colonne della peristasi, originariamente alte 5,21 m e del diametro di circa 1 m, nel corso del tempo furono rimpiazzate da colonne in pietra frutto di donazioni; reggevano una trabeazione in legno sulla quale erano inchiodate delle metope pro-

cit., pp. 52 sgg.; ID., *Bemerkungen zu den Innensäulen des Heraion von Olympia*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XC (1975), pp. 83 sgg.; H. PHILIPP, *Eherne Wände*, in «Archäologischer Anzeiger», 1994, pp. 489 sgg.; W. HOEPFNER, *Innenraum-Kapitelle*, in «Istanbuler Mitteilungen», XLIII (1993), pp. 417 sgg.

Figura 19.
Heraion di Olimpia (c. 600). Pianta e modello.

babilmente in bronzo lavorato a sbalzo. Per il frontone è stato utilizzato un altorilievo in pietra con una sfinge piú grande del normale, montata disinvoltamente sulla trabeazione in legno. Un imponente tetto «laconico» a due spioventi si stende sopra l'edificio, con antefisse a forma di rosette e giganteschi acroteri a disco su entrambi i frontoni. La cella, progettata simmetricamente con pronao e opistodomo, è inserita nella peristasi in modo accuratamente pianificato. Sopra l'ortostato in pietra si elevavano muri in mattone di argilla, rafforzati internamente. Le ante e i battenti della porta erano rivestiti con grosse tavole, il cui aggetto fu in seguito fedelmente ripreso dall'architettura in pietra. Il soffitto della cella poggiava verosimilmente su due file di otto colonne in legno disposte su due piani e con capitelli in pietra. Al termine della navata centrale Era e Zeus ricevevano i visitatori sopra una base larga 4 m. L'insieme deve essere stato concepito secondo un programma ben meditato, come dimostra la «contrazione angolare dorica», che incontriamo qui per la prima volta, grazie alla quale l'inevitabile spostamento dei triglifi angolari dall'asse delle colonne verso il margine dell'edificio viene compensato da un minore interasse agli angoli (fig. 20). Anche la leggerezza che l'architettura delle colonne lignee del VII secolo ha conservato quale eredità della struttura geometrica ha ceduto di fronte alla massa monumentale, nonostante l'impiego dello stesso materiale, e ciò deve aver provocato la conversione alla durevole pietra.

Assistiamo allo stesso passaggio anche nel tempio di Artemide a Corcira (primo quarto del VI secolo)[44]. La città portuale fu fondata nel 734 da Corinto, contemporaneamente a Siracusa. Corcira assurge al ruolo di piú importante mediatrice dell'arte greca verso l'Italia meridionale e l'Etruria. Dopo un edificio in legno con tetto corinzio della prima età arcaica e un tempio di Era con ornati capitelli dorici in pietra, fu eretto presso il porto il tempio di Artemide (fig. 21), il primo e piú significativo esempio dell'architettura in pietra ai suoi inizi. La pianta originale circonda una cella a tre navate lunga e stretta (9,35×35 m) con un peristilio insolitamente largo, pari, per l'intero perimetro, a due interassi di 3 m ciascuno: cosí il porticato offriva spazio per feste e processioni. La fronte passò perciò ad avere 8 colonne, rispetto alle 6 finora

[44] G. RODENWALDT e H. SCHLEIF, *Korkyra I*, Berlin 1940; E.-L. SCHWANDNER, *Der ältere Porostempel der Aphaia auf Aegina*, Berlin 1985, pp. 124 sgg.; CH. WIKANDER, *The Artemision Sima and its possible antecedents*, in «Hesperia», LIX (1990), pp. 275 sgg.; D. MERTENS, *Der alte Heratempel in Paestum*, Mainz 1993 (cfr. indice a p. 186); sul frontone ovest: E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, München 1969, pp. 170 sgg.; sul significato e la relazione con il frontone in calcare dell'Acropoli di Atene è fondamentale K. SCHEFOLD, *Griechische Sagenbilder*, I, München 1993, pp. 174 e 180-83.

consuete, e i lati lunghi 17; e anche qui, come nell'Heraion di Olimpia, la stessa proporzione di 8:17 viene armonicamente ripresa nelle misure dello stilobate (22,4×47,6 m). Densità ed espressione dell'ordine delle colonne sono qui, rispetto alle peristasi lignee, trasformate radicalmente, riempite dal peso e dalla gravità della pietra. La colonna singola si eleva quale solido corpo a sé stante (altezza = 5 diametri). Sopra una graziosa corona di foglie il capitello si origina sotto il peso della trabeazione al di sopra del fusto e viene cosí espresso in senso letterale il conflitto tra forza portante e gravante. La fila delle colonne si unisce formalmente in un plastico «corpo-parete», dal momento che l'intercolumnio è appena piú grande dello spessore delle colonne (rapporto 1,25:1). Immediatamente dietro si apre a contrasto un ampio ambiente, nel quale il cubo in muratura del *naos* quale «costruzione nella costruzione» quasi scompare. Anche la lapidaria stereometria delle colonne e della trabeazione con il suo fregio di triglifi completamente forma-

Figura 20.

Il conflitto angolare dorico.

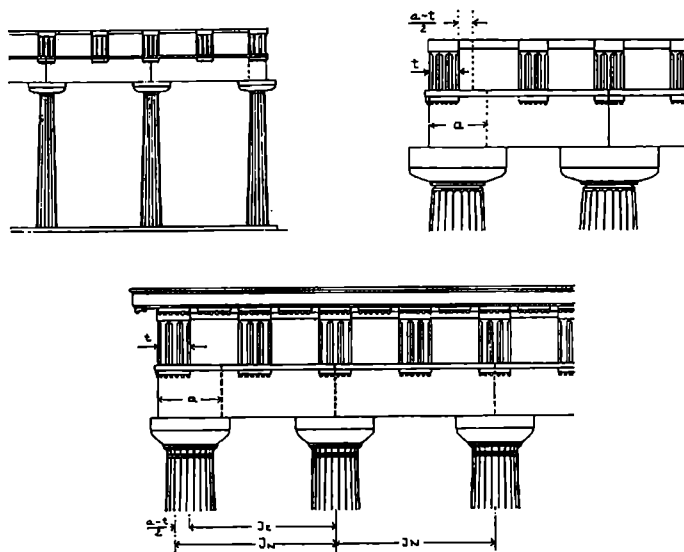
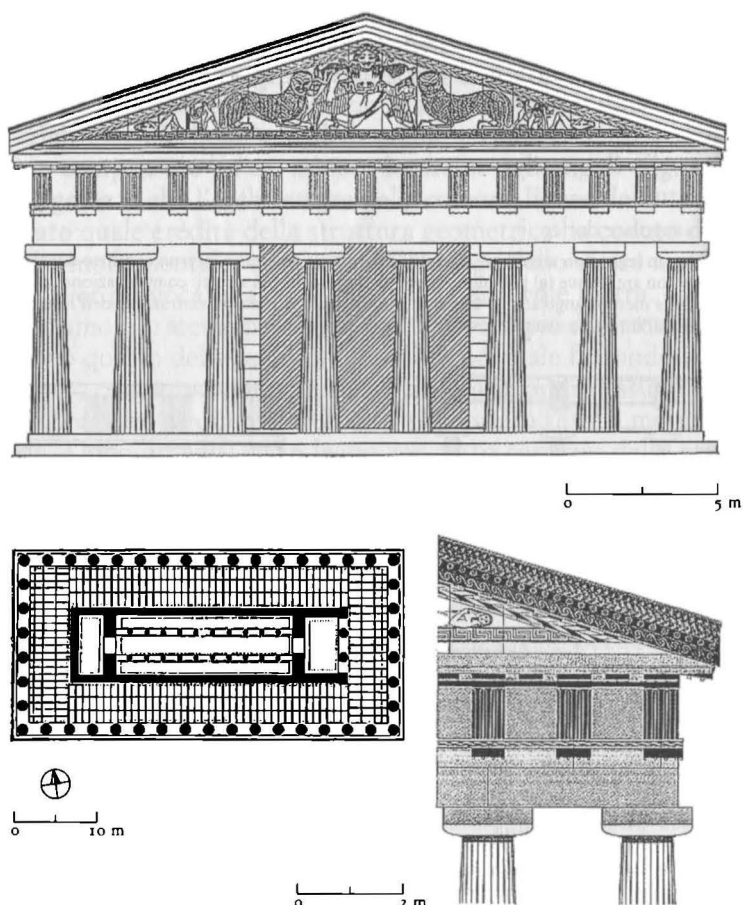
1. Costruzione in legno con architrave e triglifi della stessa ampiezza: nessun conflitto angolare. 2. Edificio in pietra con architrave (a) piú ampio e triglifi angolari (t) piú stretti: compensazione attraverso l'allargamento della metopa angolare. 3. Come 2: compensazione tramite contrazione dell'interasse angolare (JE) rispetto all'interasse normale (JN).

to è in contrasto con il margine del tetto, ornato da una decorazione in terracotta policroma. La vita di questo edificio dalla forza dirompente prende forma nei frontoni, nei quali la facciata a 8 colonne spinge il soprastante timpano a una composizione innalzantesi verso il centro; e questo doveva in seguito divenire il tema guida della scultura greca. Una gorgone demoniaca, alta 3 m, fiancheggiata da pantere, domina il cen-

Figura 21.
Tempio di Artemide a Corcira (inizi del VI secolo). Alzato e facciata ovest. (Secondo H. Schleif).

tro; agli angoli vengono narrate in modo naturale scene mitiche in scala minore.

L'influenza e l'evoluzione di questo capolavoro dell'architettura e della plastica si ripercuotono nel VI secolo nelle colonie occidentali da Selinunte a Paestum. Anzitutto la concezione spaziale (a partire dall'ellenismo si parla di tempio «pseudodiptero») fu variata attraverso il raddoppiamento dei porticati frontali e l'ampliamento degli spazi interni. Anche la decorazione del tetto costituiva un vasto campo di sperimentazione: il tesoro di Gela a Olimpia (fig. 22) offre in questo campo il migliore esempio. L'«ordine dorico» si può peraltro già considerare codificato con il tempio di Artemide a Corcira, che costituisce il punto piú alto dell'inizio dell'architettura in pietra. Nel VI secolo ha luogo un processo di differenziazione regionale, con centri a Corinto, Argo ed Elide nel Peloponneso, con il nord-ovest della Grecia e Delfi, con l'Attica, Egina e l'Eubea, piú lontano con appendici a Coo, Delo e Paro o fino all'eolica Asso. Nell'insieme però queste correnti confluirono in un «canone», in un sistema equilibrato di parti costruttive (fronte di 6 colonne), forme e proporzioni che trovò la sua piú compiuta espressione nel tempio di Zeus a Olimpia (fig. 1), costruito tra il 470 e il 456. Questo canone viene superato dal Partenone (fig. 23), iniziato nel 447 con fronti a 8 colonne, cella ampliata, un repertorio di forme e una decorazione plastica di incredibile solennità, in seguito ineguagliata, nel frontone, fregio, metope e immagine di culto. Con il Partenone gli influssi ionici e la corrente dorica originaria vengono unificati.

Figura 22.

Tesoro di Gela a Olimpia. Decorazione in terracotta del frontone (c. 560).

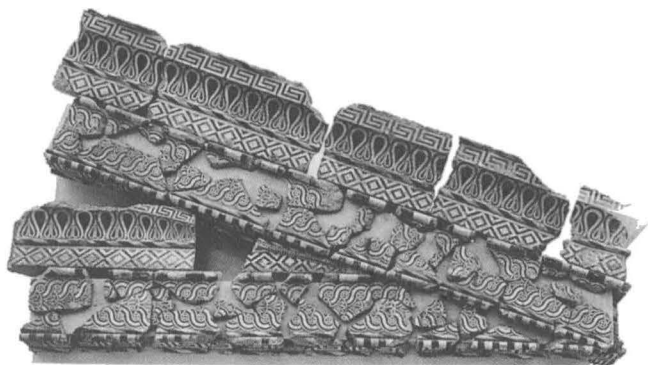
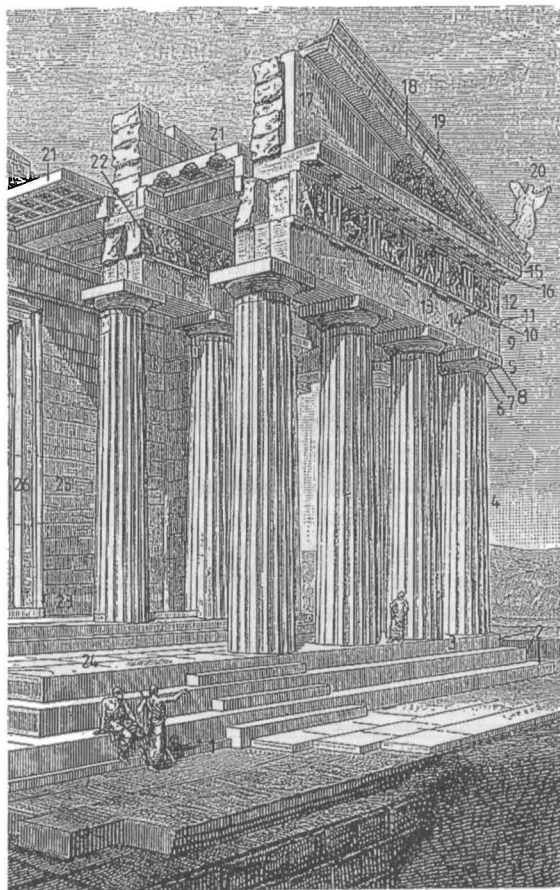
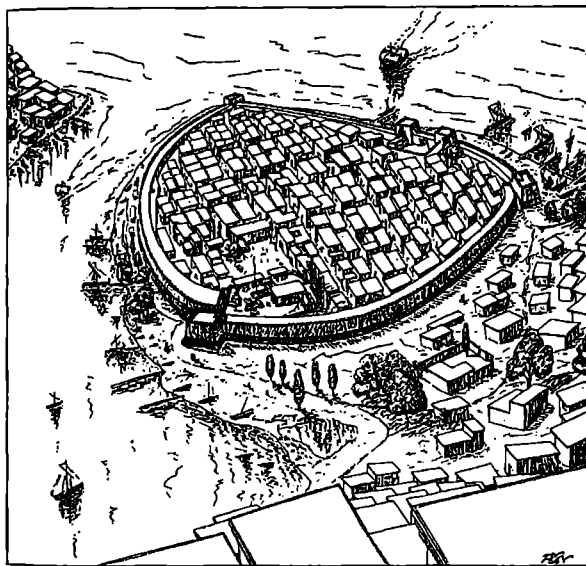



Figura 23.
L'ordine dorico, in base all'esempio del Partenone. (Secondo G. Niemann).

1 Zoccolo
2 Crepidoma
3 Stilobate
4 Colonna con venti scanalature
5 Capitello
6 Armille
7 Echino
8 Abaco
9 Architrave (epistilio)
10 *Regula* e gocce
11 Listello (*taenia*)
12 Fregio dorico
13 Triglifo
14 Metopa
15 *Geison* orizzontale
16 Mutuli con gocce
17 Timpano
18 *Geison* obliquo
19 Sima
20 Acroterio
21 Soffitto a cassettoni
22 Fregio ionico
23 Ortostata
24 Peristasi
25 Pronao
26 Porta della cella

2. *La nascita del tempio ionico.*

La costa occidentale dell'Asia Minore e le isole egee erano collegate fin dall'età del Bronzo all'area culturale greca attraverso le colonie micenee e le stazioni di commercio (scavi parziali a Nasso, Delo e Mileto). Durante i movimenti migratori dell'XI secolo gruppi sporadici appartenenti a stirpi cacciate dal territorio greco trovarono qui nuovi spazi di insediamento – sempre via nave e conseguentemente vicino al mare[45]. Dalla Tessaglia venne colonizzata la costa intorno a Lesbo, l'Eolide. Nella parte mediana della regione costiera da Chio a Mileto, il centro della Ionia, e sulle Cicladi si insediarono gli Achei provenienti dal Peloponneso. La pressione delle vicine culture anatoliche accelerò la formazione della *polis* fortificata, come mostrano gli scavi di Smirne (fig. 24), che fu circondata da mura già in età geometrica, nonché connotata come centro urbano dall'*agora* e da un tempio cittadino. A partire dall'VIII secolo dodici città ioniche si associarono in una lega politico-religiosa in-

[45] Cfr. J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas*, New York 1982 (ed. riveduta).

Figura 24.
Smirne nel VII secolo. (Secondo R. V. Nicholls).

torno a un santuario di Posidone, il Panionion. Analogamente gli abitanti delle Cicladi si riunirono intorno al centrale tempio di Apollo a Delo. In Attica e in Eubea si mantenne la continuità di insediamento dal II al I millennio. Il mutamento dall'arte submicenea a quella protogeometrica, documentato dalla ceramica, prese avvio qui. Atene si sentí sempre legata agli Ioni, legame che trovò in seguito la sua espressione politica nella lega delio-attica. Gli edifici sacri del VI secolo subiscono sicuramente l'influsso della potente scuola edilizia di Corinto, anche se gli innumerevoli doni votivi di foggia ionica sull'Acropoli di Atene testimoniano l'appartenenza a un popolo comune.

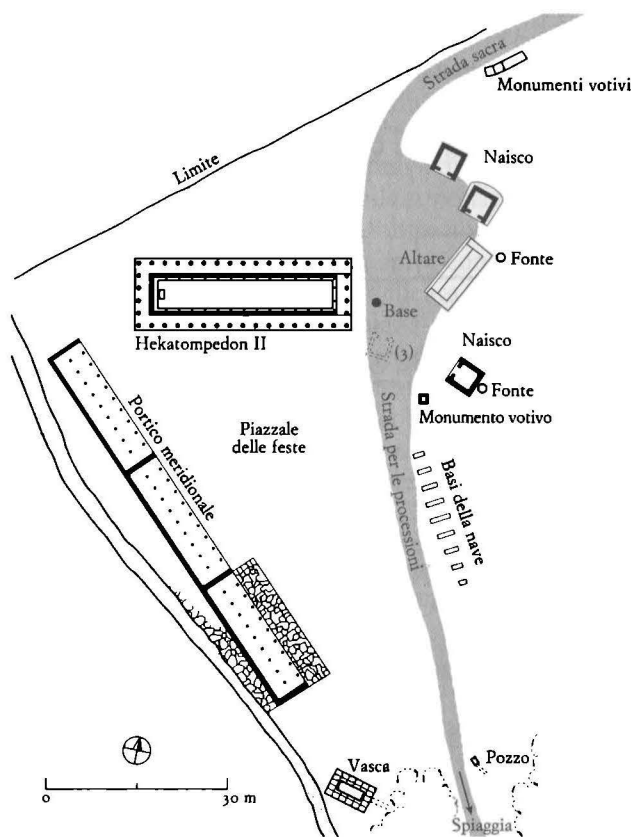
La formazione di tipi e forme edilizie differenziate sulla base della comune koinè geometrica cominciò nel VII secolo. Le architetture regionali ioniche orientali, ioniche delle isole ed eoliche funzionano come i dialetti di una lingua comune.

3. *Architettura della Ionia orientale.*

I rinvenimenti archeologici dell'età arcaica sono limitati, per ciò che riguarda la costa dell'Asia Minore, a pochi scavi di profondità, cosí che la nostra immagine del VII secolo rimane lacunosa. L'Heraion di Samo (fig. 25) offre la rappresentazione piú completa di un grosso santuario extraurbano nel VII secolo[46]. Tempio (fig. 10) e altare costituiscono il centro, circondati da piccoli edifici cultuali (ναΐσκοι) e votivi. Una strada processionale conduceva in città; un portico lungo 70 m (fig. 3) delimitava il piazzale delle feste dalla parte del fiume; a sud, in direzione della spiaggia, si trovava una vasca d'acqua cultuale: qui era esposta come dono votivo una nave lunga circa 30 m. Sul lato est è da presumere l'esistenza di un boschetto sacro. Il santuario era pieno di offerte votive di piccolo formato, tra le quali molti mobili riccamente adornati, utensili e figure di legno. La presenza di oggetti votivi di provenienza orientale, oltreché da Cipro e dall'Egitto, lascia intendere intensi rapporti commerciali. I modesti fabbricati di pietre squadrate di piccolo taglio e pali in legno mostrano un razionale schematismo, ottenuto ad esempio attraverso l'allineamento in due navate dei 36 pali del portico meridionale (fig. 3) e la struttura della costruzione, che sembra non avere nulla a che fare con l'«ordine ionico» amante della decorazione. Ciononostante

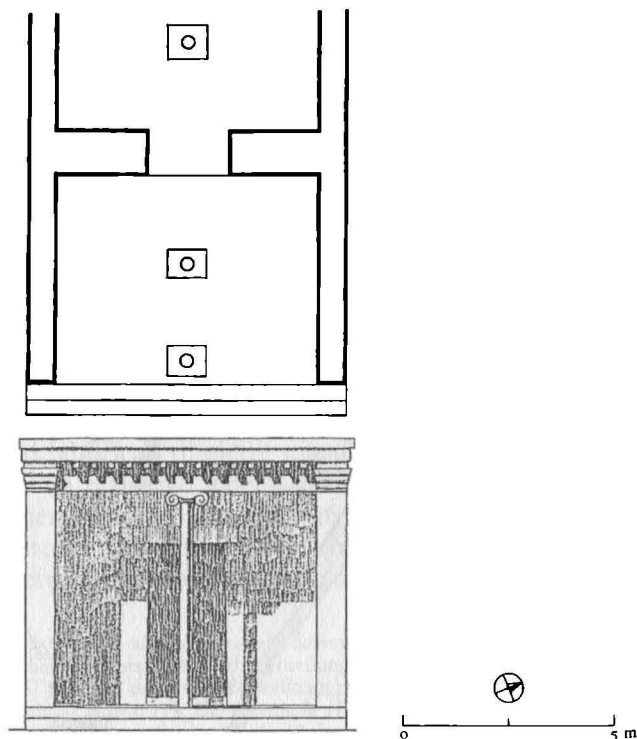
[46] Fondamentale E. BUSCHOR e altri, *Heraion von Samos: frühe Bauten*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», LV (1930) e LVIII (1933); GRUBEN, *Die Tempel* cit., pp. 324 sgg.; da ultimo H. KYRIELEIS, *Führer durch das Heraion von Samos*, Athen 1981 (con bibliografia); H. WALTER, *Das griechische Heiligtum*, Stuttgart 1990; H. KIENAST, *Topographische Studien im Heraion von Samos*, in «Archäologischer Anzeiger», 1992, pp. 171 sgg.

è proprio questa struttura ad essere in un certo senso rivestita con le fantasiose ornamentazioni e il repertorio di immagini derivate da modelli micenei e orientali. Purtroppo possiamo farci un'idea dell'ornamentazione lignea intagliata, nell'ambito della quale senza dubbio occupavano un ruolo di rilievo volute e foglie e racemi vegetali cosí come fregi figurati (fig. 10), soltanto attraverso la successiva decorazione in pietra. Da una parte lo schematismo della pianta, ordinata in base a un reticolo, con pareti assiali, colonne e raddoppiamento delle file delle colonne, dall'altra la ricchezza del repertorio decorativo vegetale rimangono fino in età ellenistica una regola compositiva dell'architettura ionica.

Figura 25.
L'Heraion di Samo nel VII secolo.

Nella potente città mercantile di Mileto è stato scavato un tempio di Atena[47] che sorgeva sopra un *megaron* miceneo, probabilmente quale eredità cultuale; il tempio presentava, nello spazio di 7,25 m tra le ante in pietra, colonne centrali in legno del diametro di 30 cm (fig. 26). Qui è possibile presupporre capitelli con volute, capitelli sulle ante con tre livelli di volute e una fila di dentelli sulla stretta travatura del tetto piatto.

Particolarmente interessanti ma poco chiari sono i ritrovamenti nell'Artemision di Efeso. Dopo che il tempio periptero A di età tardogeometrica venne distrutto verso la fine del VII secolo dalle orde a cavallo dei Cimmeri, sulla vecchia e ormai restaurata base cultuale fu costruito

[47] A. MALLWITZ, *Der alte Athena-Tempel von Milet*, in «Istanbuler Mitteilungen», XVIII (1968), pp. 89 sgg.

Figura 26.
Tempio di Atena a Mileto (c. 620). (Secondo A. Mallwitz).

un σηκός (C), cioè il recinto di un cortile monumentale (dimensioni del cortile: 15,3×28,5 m) che presenta verso ovest la parete rinforzata attraverso una porta e delle ante[48]. Questo presuppone una fronte di colonne prostila, che forse correva intorno al σηκός, dato che a ovest si sono conservate delle fondamenta parallele alla parete posteriore alla distanza di 2,6 m. In questo caso si potrebbe rappresentare esternamente il muro del recinto come un grande tempio periptero con almeno otto colonne frontali. Trasversalmente rispetto a questo sacro recinto si trova una grande base di 32×16 m circa, verosimilmente destinata a un altare con muri esterni in marmo. Questo straordinario impianto era sicuramente incompiuto quando si iniziò a costruire il tempio diptero D verso il 560, dal momento che mancano resti della parte superiore dell'edificio.

La concorrente Samo superò intorno al 570 questo stimolante edificio con il progetto piú ardito dell'epoca: gli artisti-architetti Reco e Teodoro eressero il primo tempio diptero[49], di 100×200 cubiti (52,5×105 m), con peristasi raddoppiata, una spaziosa cella a tre navate con la base per l'immagine di culto al centro e un profondo pronao (figg. 2, 27). Le 132 colonne in pietra del tempio, alte 15-18 m, formavano – nonostante la disposizione strettamente assiale – una selva di colonne, un «labirinto». La decorazione dell'edificio conferiva alle superfici una mobile vivacità. Le colonne con quaranta scanalature sembravano coperte da pieghe sottili. Le basi in pietra, composte da una spira concava e da un toro convesso, sono decorate da una sequenza delicata di profili, torniti in modo regolare su una piattaforma girevole. I capitelli erano formati anch'essi da un toro e da una trave d'appoggio sovrapposta, che però in questo caso aveva senza dubbio conservato la sua forma canonica con volute intagliate. I capitelli interni potrebbero aver sostenuto un abaco al posto delle volute allungate. L'insieme della trabeazione lignea è andata perduta, tuttavia il tetto, verosimilmente a padiglione, della superficie di 5500 m², si è conservato grazie alle sue perfette terracotte corinzie e antefisse a palmetta, e dimostra che la gigantesca opera fu effettivamente portata a termine. Intorno al 560 si cominciò a costruire di fronte al tempio un altare altrettanto colossale (36,6×16,6 m), modello degli altari piú tardi, fino a quello di Pergamo. Possenti fianchi «frangivento» decorati con serie di foglie e un fregio zoomorfo circon-

[48] Da ultimo A. BAMMER, *Die Geschichte des Sekos im Artemision von Ephesos*, in «Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts in Wien», LXII (1993), pp. 138 sgg.; ID., *Forschungen im Artemision von Ephesos von 1976 bis 1981*, in «Anatolian Studies», XXXII (1982), pp. 61 sgg.

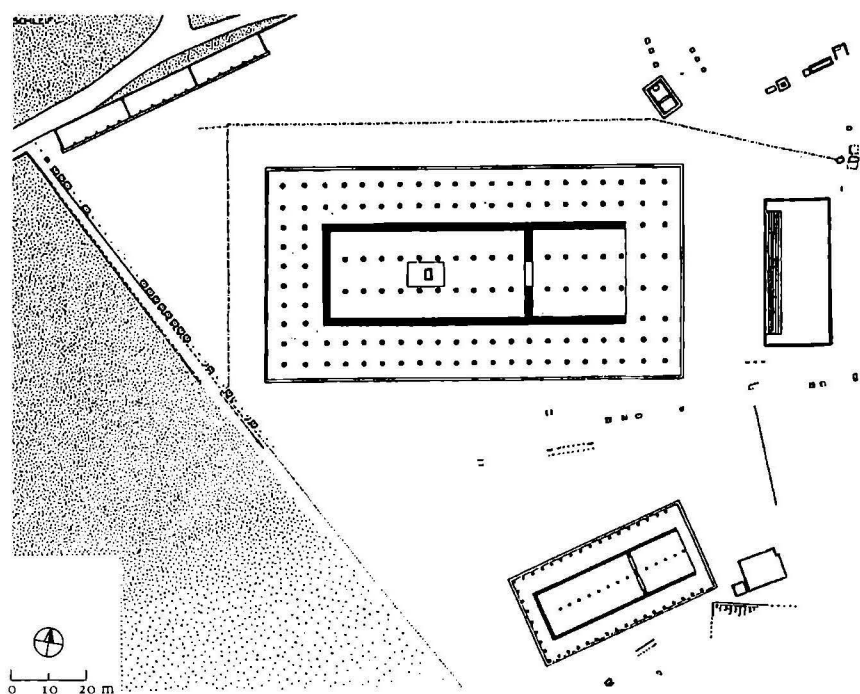
[49] Cfr. J. COULTON, *Ancient Greek Architects at Work*, Oxford 1977, pp. 32 sgg.

dano il vero e proprio tavolo dell'altare da tre lati e terminano in ante a volute. Questo «recinto di culto» si apriva con una scala in direzione del tempio.

Il tempio stesso dovette essere demolito non appena portato a compimento. I costruttori, nel loro audace esperimento, avevano sottovalutato il peso dell'edificio in pietra alto 20 m: i movimenti di assestamento provocavano crolli nell'edificio. Il tiranno Policrate iniziò, intorno al 530, la costruzione sullo stesso luogo di un nuovo edificio, il tempio piú grande di tutta la Grecia, che tuttavia non fu mai portato a compimento.

Nel VII secolo i Sami avevano preso parte alla fondazione di Naucrati sul Delta del Nilo, dove costruirono un tempio di Era con colonne in pietra, la cui decorazione, ad esempio un fregio con cespi di loto, si ri-

Figura 27.

L'Heraion di Samo intorno al 550, con il «tempio di Reco» e l'altare. A nord il piccolo tempio *in antis* A; a sud il «Südbau» a due navate.

trova anche nell'altare di Reco. Il collegamento con l'Egitto ha sicuramente fornito un grande apporto alla rischiosa impresa tecnica del colossale edificio samio; da un punto di vista tipologico e morfologico, tuttavia, questo si è interamente sviluppato nell'ambito della tradizione greca[50]. Attraverso la concorrenza aumentarono dimensioni, attrezzature e pretese artistiche, in modo analogo a quanto accadde con le cattedrali francesi del XII e XIII secolo d. C. A Efeso fu abbandonata, intorno al 560, la costruzione C e si collegò il σηκός con la nuova idea edilizia del tempio diptero (tempio D: fig. 28). L'impiego del marmo per l'intero alzato dell'edificio offriva possibilità plastiche mai raggiunte finora. Le basi delle colonne del lato occidentale cosí come le sime esterne furono decorate con rilievi figurati (con 300 m di sviluppo, il piú grande ciclo a rilievo dell'arte greca). In direzione del σηκός aperto, il tetto marmoreo terminava con antefisse. La decorazione dell'edificio, conservata in una molteplicità di frammenti, offre un'immagine sicura dell'insieme della parte superiore della costruzione. L'«ordine ionico», con la sua ricchezza, la sua molteplicità, la sua naturale vivacità, trova qui il suo compimento e il suo punto piú alto, cosí come quello dorico, severo e pieno di forza, raggiunge il suo apice a Corcira (fig. 21). L'Artemision era ritenuto una delle sette meraviglie del mondo: proprio per questo Erostrato vi appiccò il fuoco nel 356. Fu ricostruito con piccole modifiche.

Terzo tempio diptero della Ionia fu il tempio di Apollo a Didima (fig. 29), costruito intorno al 550, famoso santuario oracolare extraurbano della ricca città di Mileto[51], che con la sua rivolta scatenò intorno al 500 le guerre persiane. Anche questo edificio era preceduto, come a Efeso, da un piú piccolo σηκός con un ναΐσκος, una fonte e l'alloro sacro ad Apollo. Il progetto si rifà, con la sua doppia peristasi di 8×21 colonne, al tempio diptero samio, però accosta 2×8 pilastri alle pareti del σηκός aperto, certo nella tradizione del primo arcaismo. Se si può fare affidamento sul successivo edificio di età ellenistica, allora si può immaginare anche nel tempio arcaico una «sala a due colonne» e una «porta per l'apparizione» con soglia sopraelevata, dalla quale veniva reso noto l'oracolo, entrambe situate fra il σηκός e il pronao. Nell'alzato, in marmo, si cercò di superare l'Artemision: korai circondano la base delle colon-

[50] Cfr. nota 48; W. SCHABER, *Die archaischen Tempel der Artemis von Ephesos*, Waldsassen 1982; DINSMOOR, *The Architecture* cit., pp. 127 sgg.; GRUBEN, *Die Tempel* cit., pp. 348 sgg.; A. OHNESORG, *Inselionische Marmordächer*, Berlin 1993, pp. 102 sgg.

[51] G. GRUBEN, *Das archaische Didymaion*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXVIII (1963), pp. 78 sgg.; da ultimo K. RHEIDT, in «Diskussionen zur Archäologischen Bauforschung», VI (1996).

ne, e persino sull'architrave trovano posto leoni e gorgoni. L'intero tetto a padiglione era in marmo; solo per le colonne e per i muri della parte posteriore venne usato anche del calcare.

Numerosi resti a Chio, Eritre, Magnesia, Miunte e Samo indicano che, accanto a questi templi dipteri eccezionali, vi era anche un'ampia gamma di edifici di culto piú piccoli. A causa delle distruzioni e dell'in-

Figura 28.
L'Artemision arcaico di Efeso (VI-V secolo).

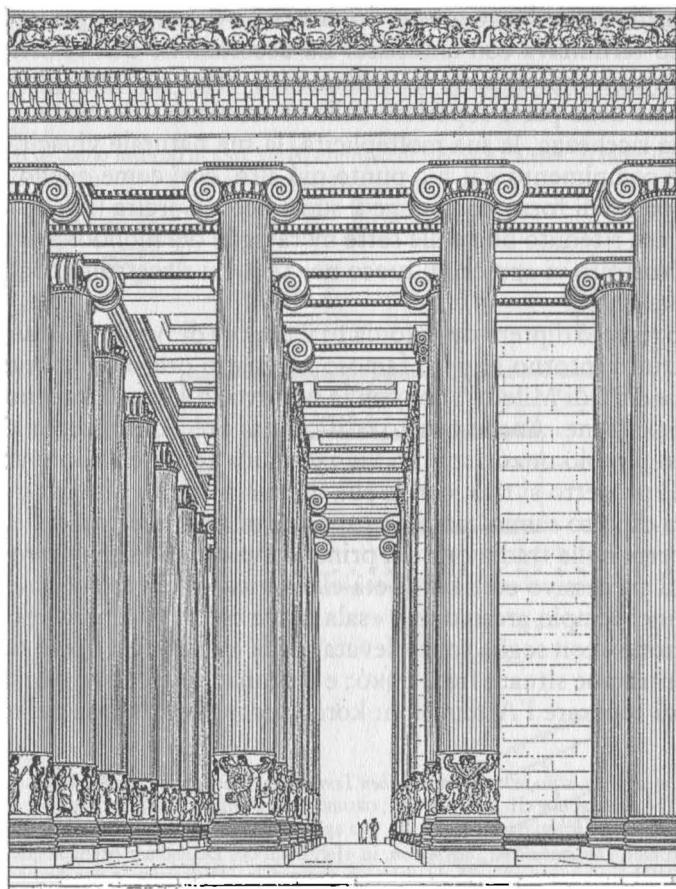
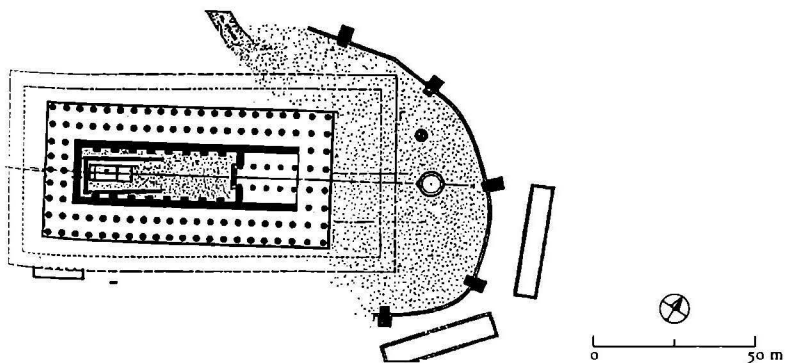
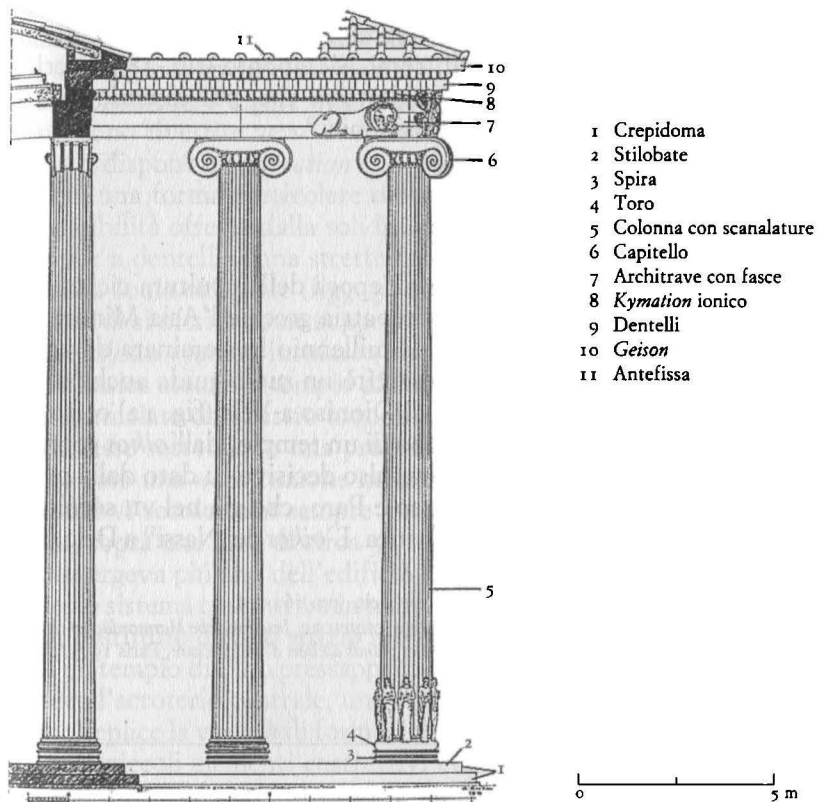



Figura 29.

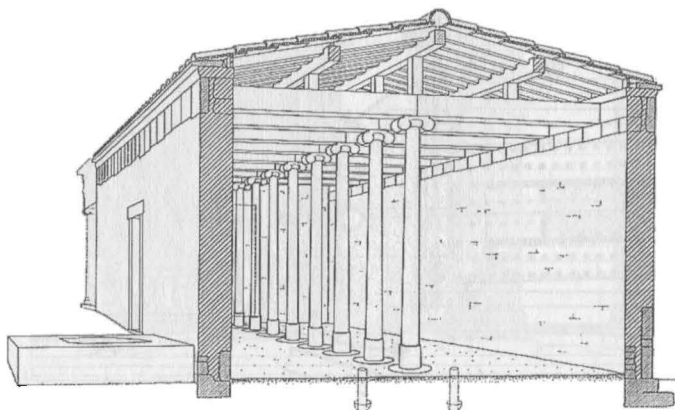
Tempio di Apollo a Didima, presso Mileto (c. 550-525). Ricostruzione dell'ordine delle colonne e pianta. (Secondo l'autore).

terruzione culturale provocata dalle guerre persiane non se ne può tuttavia ricavare un'immagine compiuta dello sviluppo di età arcaica, anche se tale immagine è in parte integrabile con le architetture di VII e VI secolo nelle colonie occidentali, come Metaponto (fig. 38), Locri, Paestum, Morgantina e Siracusa; architetture che, pur essendo molto originali, recano tuttavia forti influssi ionici[52].

4. *Architettura cicladica.*

Le Cicladi costituivano, fin dall'epoca della «cultura cicladica» del III millennio, il ponte tra la madrepatria greca e l'Asia Minore. L'importante isola di Nasso, che nel II millennio fu dominata da una città mercantile micenea fortificata, esercitò un ruolo guida anche a partire dall'età geometrica. Il santuario di Dioniso a Yria (fig. 12) offre la possibilità di seguire le fasi di sviluppo di un tempio, dall'*oikos* geometrico fino al prostilo protoarcaico. L'impulso decisivo fu dato dalla presenza del marmo a grana grossa di Nasso e Paro, che già nel VII secolo aveva portato alla nascita della grande plastica. L'*oikos* dei Nassi[53] a Delo (fig. 30)

[52] In generale: MERTENS, *Der alte Heratempel* cit., pp. 162 sgg.

[53] P. COURBIN, *L'Oikos des Naxiens*, Paris 1980; OHNESORG, *Inselionische Marmordächer* cit., pp. 136 sgg.; G. GRUBEN, *Die inselionische Ordnung*, in *Les grands ateliers d'architecture*, Paris 1993, pp. 97 sgg.

Figura 30.
Oikos dei Nassi a Delo (inizi del VI secolo). (Secondo l'autore e I. Ring).

unisce a una pianta antica (*oikos* con otto colonne centrali e verosimilmente pronao tristilo *in antis*) uno stupefacente sistema costruttivo dell'alzato: le pareti in muratura e le colonne marmoree insolitamente sottili sostengono un tetto visibile dall'interno, con travi portanti, arcarecci, correntini e tegole interamente in marmo; le teste delle travi portanti sono rivestite verso l'esterno da lastre di marmo verticali. Al di sopra si dispone un *kymation* e il *geison* sporgente in marmo. Si riconosce qui una forma particolare della trabeazione ionica, sviluppatasi dalle possibilità offerte dalla solidità del marmo. Al posto dell'originaria cornice a dentelli – una stretta trave in legno – tipica della trabeazione della Ionia orientale (figg. 3, 28, 29), viene introdotto il fregio, che piú tardi si offrirà come supporto per rilievi figurati (fig. 34). Questa trabeazione «ionico insulare» rimane vincolante anche nell'architettura classica ateniese (tempio di Atena Nike, Eretteo). Le porte vengono incorniciate da quattro monoliti in marmo, ai quali sono fissati i battenti; esse sostengono una propria cornice poggiata su modiglioni, formano cioè una «costruzione nella costruzione» a sé, che venne decorata, nel VI secolo, con sempre maggior lusso ornamentale. Accanto all'*oikos*, sopra una base di circa 36 tonnellate, una statua in marmo di Apollo si ergeva piú alta dell'edificio stesso.

Questo sistema costruttivo in marmo caratterizzò anche il tempio IV di Yria, costituito da uno spazio interno (fig. 12) e fronte prostila (fig. 31). Di un tempio di Paro pressappoco contemporaneo si è recentemente rinvenuto l'acroterio centrale, una Gorgone in corsa.

È molteplice la varietà di forme del tempio cicladico. Si tratta in tutti i casi di piccoli elementi costruttivi cubici con muri su tre lati, prostili o con fronte ad ante; mancano completamente i peripteri (ad eccezione del tempio di Apollo a Nasso, iniziato dal tiranno Ligdami e lasciato incompiuto). L'area di diffusione si estende da Nasso, Paro e Delo fino alla colonia paria di Taso e a Thermi e Kavalla, sulla costa tracia; ad essi si aggiungono i donari e gli edifici commissionati a Delfi, la «sfinge dei Nassi» e i quattro tesori ionici.

Il modello rinvenuto in una tomba a Sellada sull'isola di Tera, che raffigura, insieme alle sontuose porte della tradizione cicladica, sottili colonne su transenne, dà un'idea della fantasia formale prima della metà del VI secolo (fig. 32)[54].

Nel corso del VI secolo, mentre fu perfezionata la tecnica di lavora-

[54] N. SAPHEIROPOULOS, *Anaskaphi Selladas Thiras*, in «Praktika», 1982, pp. 269 sgg.; T. SCHATTNER, *Griechische Hausmodelle*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», suppl. XV (1990), pp. 89, 213 sgg.

Figura 31.
Tempio IV di Dioniso a Yria, Nasso (c. 570). (Secondo l'autore e M. Korres).

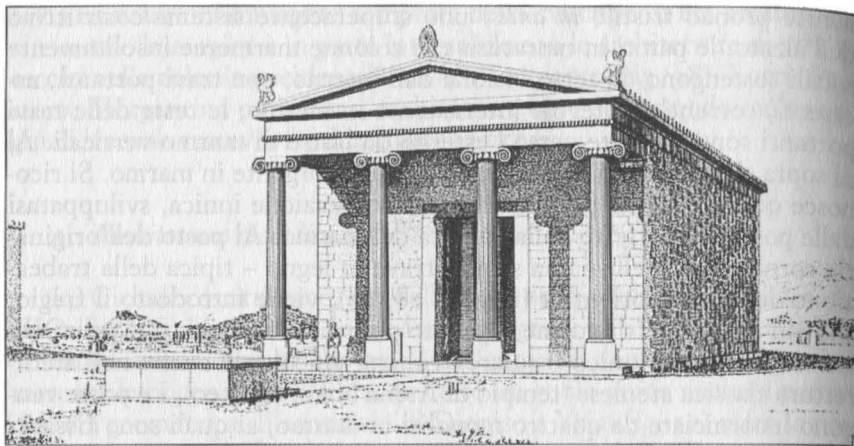
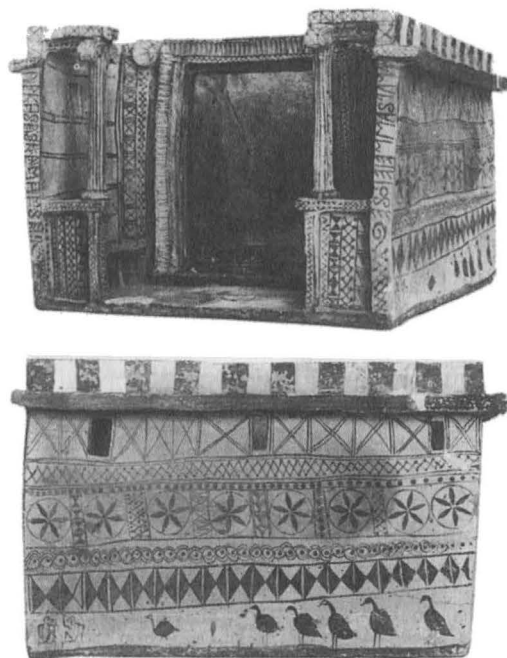



Figura 32.
Modello da Sellada, Tera.

zione del marmo e la decorazione architettonica divenne sempre piú raffinata, i principî costruttivi veri e propri rimasero quasi inalterati, come risulta dall'interno del tempio tardoarcaico di Demetra a Sangri, sull'isola di Nasso (fig. 33), il cui tetto marmoreo, sostenuto da cinque colonne di altezza diversa con capitelli con corona di foglie, è lavorato in modo cosí leggero da far trasparire la luce attraverso le tegole trasparenti[55].

L'esempio piú squisito è però il tesoro dei Sifni, dedicato a Delfi prima del 525 (fig. 34), che era, come dice Erodoto, «uno dei piú ricchi»[56]. Intorno all'edificio corre il celebre fregio; la teoria di foglie, originariamente policroma, e i bordi del tetto sono d'incredibile perfezione artistica, cosí come le porte «cicladiche». Le cariatidi – una illustrazione del confronto di Vitruvio tra colonna ionica e figure femminili riccamente decorate – sono collocate su piedistalli. Esse si ritrovano anche, con capitelli simili, sulla transenna del portico delle korai ad Atene, a dimostrazione di come, in genere, le suggestioni provenienti dalle Cicladi vengano sviluppate da Atene ma non abbiano futuro sulle isole, nel V secolo, a causa dell'egemonia ateniese. Dalla fine del VI secolo si imposero progressivamente – ad esempio a Delo, Paro, Taso e Ceo – templi dorici promossi da Egina e dall'Attica, ma conformati alla sensibilità stilistica ionica[57].

5. *Architettura eolica.*

Anche in Eolide dodici città si confederarono intorno a un comune santuario di Apollo, il Gryneion non ancora scavato. Le città principali erano Lesbo, Cuma, Larissa e Smirne, in seguito divenuta ionica. Accanto a un proprio dialetto, divenuto vincolante per la lirica grazie a Saffo, si originò anche un particolare dialetto architettonico, per quanto limitato a forme decorative quali basi, capitelli e teorie di foglie (il «*kymation* lesbico»)[58]. Capitelli con volute separate, che si elevano verticalmente (figg. 35, 36), si rifanno a modelli ciprioti e sono stati mediati attraverso mobili di lusso, specialmente κλῖναι. Nella forma della

[55] GRUBEN, *Die Tempel* cit., pp. 342 sgg. (con bibliografia a p. 459).

[56] ERODOTO, 3.57. G. DAUX e E. HANSEN, *Le trésor de Siphnos*, Paris 1987.

[57] M. SCHULLER, *Der Artemistempel im Delion auf Paros*, Berlin 1991, pp. 81 sgg.; ID., *Die dorische Architektur der Kykladen in spätarchaischer Zeit*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», C (1985), pp. 319 sgg.

[58] PH. BÉTANCOURT, *The Aeolic Style in Architecture*, Princeton 1977; E. WALTER-KARYDI, *Äolische Kunst*, in «Antike Kunst», suppl. 7 (1970), pp. 3 sgg.

Figura 33.
Interno del telesterio di Sangri, Nasso. (Secondo l'autore e M. Korres).

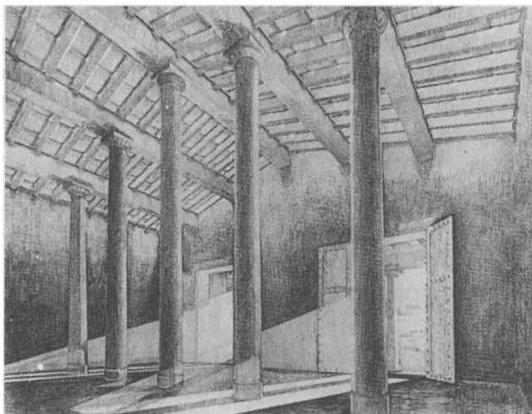
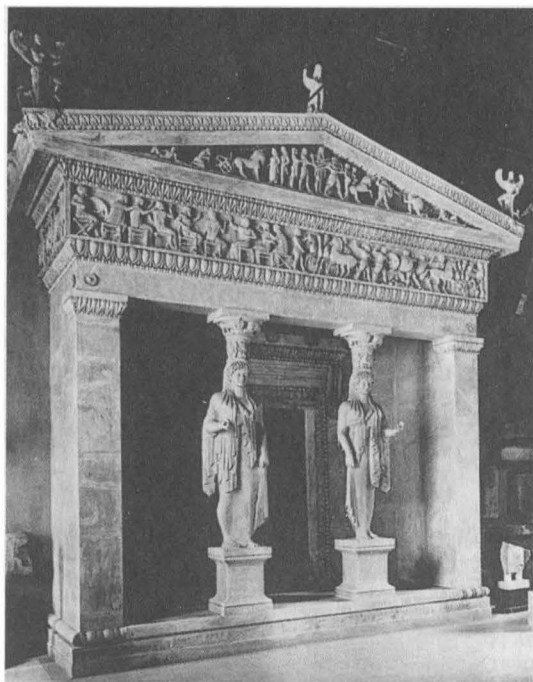



Figura 34.
Tesoro dei Sifni a Delfi (prima del 525).

corona di foglie si ravvisano legami con la cultura assiro-ittita e con l'Urartu.

Ventisei luoghi di rinvenimento indicano per il VII e VI secolo un'intensa attività edilizia, ma solo in pochi casi è da presumere l'esistenza di templi.

Al vertice si colloca il tempio di Atena a Smirne, eretto verso il 600 sopra un tempio precedente[59]. Intorno a una cella forse ipetrale larga 8 m, all'interno della quale si trova una grande base per l'immagine di culto o per l'altare, fu elevata una peristasi lungo due o tre lati, delle cui colonne sono stati ritrovati numerosi elementi – basi, tamburi, corone di foglie a forma di fungo e capitelli a volute – che rendono possibili diverse combinazioni. La soluzione piú plausibile in virtú del diametro (fig. 35, a destra) unisce la corona di foglie al capitello; dipinta in modo policromo, con foglie pendenti e fiori, essa è come intagliata in bassorilievo (fig. 36, a destra). Anche i capitelli a volute, dei quali sono ricostruibili 24 esemplari di tipo diverso, sono ancora simili ai precedenti modelli lignei. La trabeazione, a noi ignota, del vestibolo largo 6 m era senza dubbio in legno. Il peso della trabeazione deve aver insistito sulle palmette che si sviluppano tra le volute dei capitelli, e ciò tradisce un'«ignoranza strutturale», rispetto al capitello ionico o dorico, che sembra provenire piuttosto da un falegname che da un τέκτων. Questo tipo di capitello eolico non si diffuse in seguito nell'architettura, ma rimase nei sostegni di doni votivi e mobili fino in età ellenistica.

A Neandria, una città sui monti della Troade, fu scavato nel 1891 un tempio cittadino analogo, sulla cui interpretazione (periptero o *oikos*?) si è tuttora in disaccordo. Un podio di 12,9×25,7 m circonda un *oikos* a soli 2 m di distanza. Delle colonne sono state rinvenuti capitelli eolici a volute e due parti diverse di una corona di foglie, che anche in questo caso possono essere variamente attribuite a capitelli o basi (fig. 36). La corona di foglie superiore, piú piccola, appartiene verosimilmente alla parte delle volute, mentre quella inferiore ricade sopra i capitelli separati all'interno della costruzione, che reggevano ancora un abaco in legno[60]. Da ciò si arriva alla soluzione di un tempio periptero con 6×11 (o 7×12?) capitelli a volute esterni e 7 interni con corone di foglie.

[59] E. AKURGAL, *Alt-Smyrna*, Ankara 1983; G. KUHN, *Der äolische Tempel in Alt-Smyrna*, in «Marburger Winckelmann-Programm», 1986, pp. 39 sgg.; W. HOEPFNER, *Innenraumkapitelle*, in «Istanbuler Mitteilungen», XLIII (1993), pp. 421 sgg.

[60] B. WESENBERG, *Kapitelle und Basen*, Düsseldorf 1971, p. 79, fig. 164, propone di vedere una base nel piccolo toro con teoria di foglie: ne risultano colonne del diametro di 40 cm senza rastremazione! Cfr. HOEPFNER, *Innenraumkapitelle* cit., e KUHN, *Der äolische Tempel* cit.

Figura 35.
Tre possibili ricostruzioni delle colonne del tempio di Atena a Smirne. (Secondo E. Akurgal).

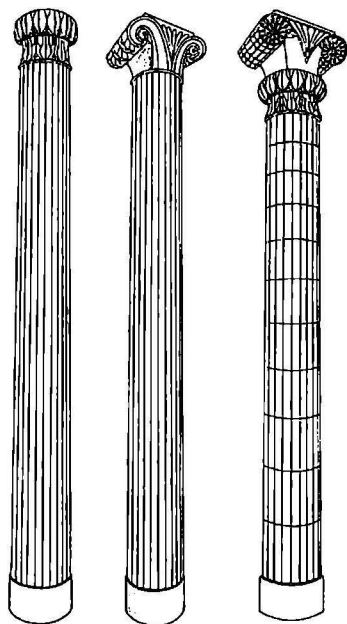



Figura 36.
Capitelli da Neandria (metà del VI secolo) e da Smirne (inizi del VI secolo).

Figura 37.
Palazzo di Larissa (c. 550). (Secondo L. Kjelberg).

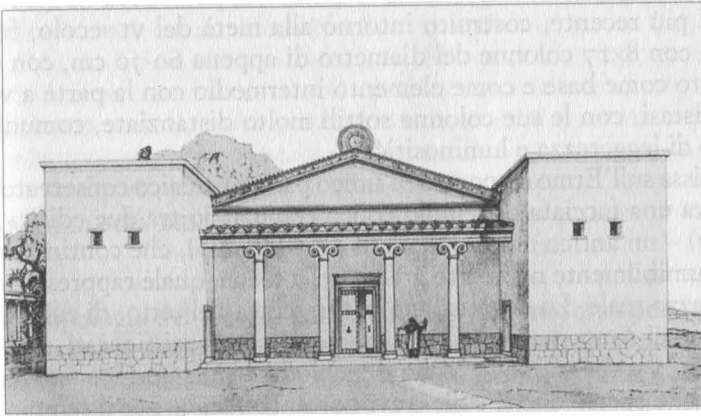
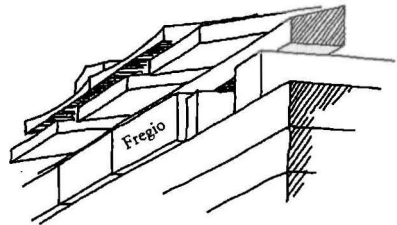
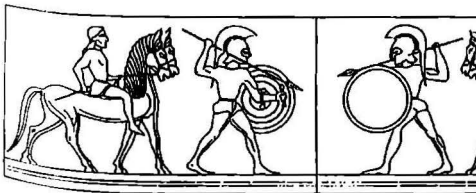
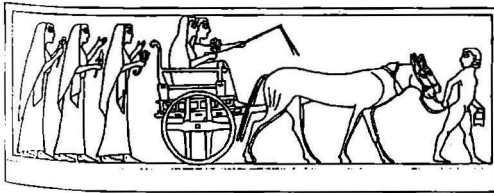
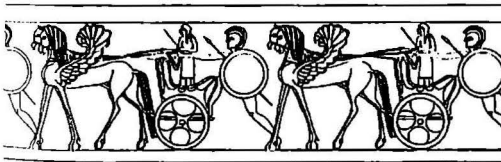



Figura 38.
Fregio in terracotta, alto circa 24 cm, da Metaponto (fine del VII secolo). In basso, il presumibile sistema di montaggio. (Secondo M. Mertens-Horn).

Altri due templi peripteri a Klopedi, nell'isola di Lesbo, attestano la preferenza degli Eoli per la peristasi. L'edificio piú antico, dell'inizio del VI secolo, quasi completamente distrutto, possedeva ἄδυτον e pronao. Il piú recente, costruito intorno alla metà del VI secolo, fu ricostruito con 8×17 colonne del diametro di appena 60-70 cm, con un toro piatto come base e come elemento intermedio con la parte a volute. La peristasi, con le sue colonne sottili molto distanziate, comunica un effetto di leggerezza e luminosità[61].

Larissa sull'Ermo dispone dell'unico palazzo arcaico conservato[62], che presenta una facciata di tempio eolico come atrio tra due edifici ad ala (fig. 37) - un antico motivo ittita (il «Bit-Hilani»), che continua a vivere presumibilmente nel teatro greco, nella scena, quale rappresentazione del palazzo reale. La decorazione in terracotta del tetto, di cui a Larissa e Smirne ci sono stati ricchi rinvenimenti con fregi figurati, fu combinata con la trabeazione in legno e inchiodata sulla cornice, sul margine del tetto, e spesso anche sulle travi portanti. Anche per il tempio III di Yria sull'isola di Nasso (fig. 12), del VII secolo, è dimostrata l'esistenza di un fregio con cavalli; e Paleocastro, Melo e Taso hanno fornito esempi simili. La diffusione giunge fino a Metaponto[63], dove fregi ionici con carri e guerrieri decoravano la trabeazione di tre *oikoi* del VII secolo (fig. 38). Nel singolare tempio dorico di Atena ad Asso fregi figurati con centauri e scene di festa occupano addirittura l'intero architrave.

Sull'acropoli di Larissa si trovava un piccolo tempio, un *oikos* di 3×5 m su un podio ingrandito in età posteriore, che forse doveva ospitare una peristasi. In particolare si è qui trovato il piú antico e originale capitello eolico con volute inferiori supplementari, che viene interpretato come colonna votiva libera e rappresenta certo una delle prime colonne in pietra dell'Eolide[64]. Rinvenimenti a Focea (colonne e corona di foglie) attestano un tempio di notevole importanza, purtroppo non ancora scavato[65]. Anche a Delo, Paro, Taso, cosí come nei tesori delfici di Marsiglia e Clazomene, che prendono origine da una capanna paria, e infine in Attica e ad Atene compaiono capitelli di forma eolica, che testimoniano la diffusione e commistione di una koinè eolico-ionica.

[61] BÉTANCOURT, *The Aeolic Style* cit., pp. 82 sgg. (con bibliografia).

[62] *Ibid.*, pp. 73 sgg. (con bibliografia).

[63] M. MERTENS-HORN, *Die archaischen Baufriese von Metapont*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)», XCIX (1992), pp. 1 sgg.; A. AKERSTRÖM, *Die architektonischen Terracotten Kleinasiens*, Lund 1966.

[64] BOEHLAU e SCHEFOLD, *Larisa* cit.

[65] E. LANGLOTZ, *Studien zur nordostgriechischen Kunst*, Mainz 1975; AKURGAL, *Alt-Smyrna* cit., p. 85, tav. O.

BRUNO D'AGOSTINO

La necropoli e i rituali della morte

I.

L'ARCHEOLOGIA DELLA MORTE.

L'antropologia del mondo antico prende in considerazione la morte come fatto culturale, ovvero il sistema di rappresentazioni e di attività che una società antica elabora per poter fare fronte a quest'evento che sfugge alla sua comprensione e ne mette in crisi il fragile equilibrio[1]. Come si avrà modo di vedere in seguito, la morte culturale trae spunto dalla morte biologica ma, nei suoi tempi e nei suoi modi, non si identifica con essa.

Lo studio della ideologia funeraria si muove in due direzioni: l'una - di cui parleremo in seguito - riguarda l'immaginario relativo al rapporto tra la società, l'individuo e la morte, il destino dell'individuo, l'esistenza e l'aspetto dell'Aldilà. L'altra si rivolge invece allo studio della complessa produzione che ha luogo intorno alla morte: questa si articola a sua volta in tre grandi modi di espressione: la parola, l'immagine, la tomba. Di questi, solo l'ultimo sarà sviluppato qui, mentre alla parola e all'immagine sarà fatto solo qualche occasionale riferimento.

1. *La sociologia delle necropoli.*

L'esistenza di aree riservate alla dimora dei trapassati è un fenomeno culturale che presuppone un livello di organizzazione avanzato della comunità, e si struttura in forme diverse, nello spazio e nel tempo.

Varie e complesse, anche all'interno di una stessa necropoli, sono

[1] B. D'AGOSTINO e A. SCHNAPP, *Les morts entre l'objet et l'image*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 17-26; B. D'AGOSTINO, *Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile*, in «Dialoghi di Archeologia», n.s., I (1985), pp. 47-58; ID., *Problemi d'interpretazione delle necropoli*, in R. FRANCOVICH e D. MANACORDA (a cura di), *Lo scavo archeologico: dalla diagnosi all'edizione*, Firenze 1990, pp. 401-20.

inoltre le scelte relative al modo di trattare il corpo del defunto, di metterne a dimora i resti e di perpetuarne in qualche modo la memoria. L'insieme di questi segni forma tuttavia un sistema strutturato, che non può modificarsi in uno dei suoi termini senza che ciò comporti la modifica degli altri.

Usando spesso in maniera articolata ciascuno di questi segni, il sistema consente la descrizione della comunità nella sua composizione (classi d'età, differenze di genere) e nelle sue gerarchie (differenze di ruolo, di rango, di status). Queste articolazioni vengono espresse a condizione che esse siano culturalmente rilevanti.

L'analisi strutturale permette di ricostruire il sistema secondo il quale è organizzata la necropoli, e di risalire da questo alla struttura sociale e al sistema di autorappresentazione della comunità nel suo insieme. Ciò è possibile a condizione che il campione osservato sia ampio e omogeneo, e che esso presenti un certo livello di complessità strutturale. Purtroppo raramente la qualità e la quantità delle indagini sul terreno permettono di soddisfare la prima di queste due condizioni, e pertanto in seguito, nell'esposizione dei dati, ci si dovrà fermare molto spesso a un livello descrittivo, senza poter proporre un'interpretazione.

2. *La comunità di fronte alla morte*[2].

Nelle società semplici, la morte di uno dei membri è causa di una crisi non soltanto ideale[3]: la perdita induce un reale squilibrio e apre una porta su un mondo negativo, che deve rimanere fermamente separato da quello sociale. La possibilità di risolvere questa crisi è legata a due condizioni: che la comunità manifesti nel modo piú radicale e persuasivo il proprio cordoglio e che essa dimostri di aver compiuto per il morto tutto ciò che gli era dovuto.

[2] La bibliografia sui temi toccati in seguito è in genere reperibile nelle opere sulla morte e il costume funerario presso i Greci: E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1898[2]; M. ANDRONIKOS, *Totenkult*, in «Archaeologia Homerica», W (1968); D. C. KURTZ e J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, London 1971; R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, London 1985; I. MORRIS, *Death, Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992; CH. SOURVINOU-INWOOD, *'Reading' Greek Death*, Oxford 1995. Le note saranno limitate agli aspetti non reperibili nelle opere sopra ricordate.

[3] Per un approccio sull'argomento cfr. R. HERTZ, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in «L'année sociologique», X (1905-906), pp. 48-137, ora in trad. it. in ID., *La preminenza della destra*, Torino 1994, pp. 53-136; E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Torino 1975; S. C. HUMPHREYS e H. KING, *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*, London 1981.

Il rituale funerario ha la funzione essenziale di assicurare l'adempimento di questi compiti, nei modi che la società ha selezionato nel tempo. La sua celebrazione consente che la comunità misuri la portata della perdita, e quindi il ruolo che il morto ricopriva al suo interno; viene dunque a consolidarsi quella immagine del morto che, affidata alla memoria collettiva in questa circostanza, costituisce l'unica sua reale possibilità di sopravvivenza. Ben poco può attendersi infatti il defunto, una volta giunto nell'Oltretomba.

II.

IL MORTO E L'OLTRETOMBA NELL'IMMAGINARIO GRECO.

Nella concezione dell'universo greco, la posizione dell'Ade è immaginata in un rapporto di contiguità e di alterità con l'Ecumene, lo spazio abitato dai mortali. Al di là dell'Oceano, che racchiude come un anello l'Ecumene, si trovano i luoghi che sfuggono all'esperienza dei mortali, legati fra loro da un profondo nesso analogico: il mondo degli Etiopi, l'isola del Sole, il giardino delle Esperidi, Erytheia, l'isola rosseggiante di Gerione, i pascoli delle sue mandrie e di quelle di Ade.

L'ubicazione di questi luoghi è vaga, e in origine oscilla tra le due estremità dell'universo. Con le navigazioni coloniali, che rendono sempre meglio noti i confini dell'Ecumene, la posizione dell'Ade si sposta sempre piú a occidente: dal *Nekromanteion* di Ephyra all'Averno di Cuma a un luogo oltre l'Iberia e le Colonne d'Ercole.

La dimora di Ade, situata nelle profondità della terra, è descritta come putrescente, ma munita di porte ampie e ben chiuse. Coloro che vi sono giunti sono privi di forza (μένος) e di intendimento (φρένες)[4].

I morti non hanno alcuna capacità di influire sul mondo dei vivi, e gli obblighi che questi sentono nei loro confronti non nascono da paura, ma da rispetto verso di loro e verso gli dèi che ne tutelano i diritti.

Nel testo omerico il rapporto tra il mondo dei viventi e quello dei morti è quello di una latente contiguità: per entrare in contatto con loro, a Odisseo basta scavare una fossa quadrata di un cubito nel luogo indicato da Circe e compiere la libagione per i morti[5]: prima la bevanda di miele e latte (μελίκρητον), poi il dolce vino, infine l'acqua e la bian-

[4] *Odissea*, 11.217 sgg., 11.475 sg.; *Iliade*, 23.103 sg.
[5] *Odissea*, 11.26 sgg.

ca farina. Solo dopo, quando le anime sono già comparse, interviene il sacrificio dell'ariete e della pecora nera.

Per il defunto non vi è, nell'Aldilà, nessuna speranza: questa convinzione non conosce deroghe almeno fino a quando si affermano le concezioni escatologiche di stampo misterico. Si può dire anzi che nel v secolo la visione ordinaria dell'Aldilà sia ancora piú desolante, per la presenza di demoni infernali come quelli rappresentati da Polignoto di Thasos nella Lesche degli Cnidi a Delfi. Demoni simili esistevano certo anche prima, come dimostrano ad esempio le κακαὶ κῆρες di Omero[6], ma non si era sentito il bisogno di descriverli, fino al momento in cui sopravvenne la drammatizzazione del destino individuale.

In questa prospettiva l'atteggiamento dei vivi rispetto all'Aldilà non può essere se non quello di uno sconfortato disinteresse.

L'unica preoccupazione che sembra affliggere i personaggi omerici è quella di non rimanere ἄκλαυτος e ἄθαπτος, non pianto e non sepolto, come dice l'ombra di Elpenore appena si fa incontro a Odisseo[7]. In questo modo egli verrebbe privato di «ciò che è dovuto ai morti» (γέρας θανόντων), un concetto che comprende in sé il cerimoniale funebre, i doni, la costruzione della tomba e la sepoltura[8].

Nell'*Iliade*, l'attenzione si concentra sulla figura del guerriero[9]: a lui la comunità affida la sua difesa conferendogli in cambio, già da vivo, uno statuto fuori dalla norma; a sua volta il guerriero, accettando questo ruolo, «sceglie» di morire in battaglia, nel corpo a corpo contro un suo pari; solo cosí egli incontra la «*belle mort*», realizzando compiutamente quel destino eccezionale di cui la comunità gli aveva fatto credito, e acquisisce il κλέος ἄφθιτον, la fama imperitura, nella quale si realizza la sua «immortalità sociale»[10].

Perché questo processo possa realizzarsi, è necessario però κτέρεα κτερεΐζειν[11]: compiere il cerimoniale funebre in maniera adeguata al ran-

[6] *Ibid.*, 2.316.

[7] *Ibid.*, 11.71.

[8] Su questo concetto cfr. R. GARLAND, *'Geras thanonton', An Investigation into the Claims of the Homeric Dead*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», XXIX (1982), pp. 69-80; L. CERCHIAI, *«Geras thanonton»: note sul concetto di «Belle Mort»*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione di Archeologia e Storia Antica», VI (1984), pp. 36-69.

[9] G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore-London 1979: J.-P. VERNANT, *La belle mort et le cadavre outragé*, in GNOLI e VERNANT (a cura di), *La mort* cit., pp. 45-76.

[10] Per questa immortalità tra gli uomini vale la pena di rinunciare all'immortalità concessa dagli dèi: cfr. J.-P. VERNANT, *Figures féminines de la mort en Grèce*, in ID., *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris 1989, pp. 31 sgg.

[11] GARLAND, *The Greek Way* cit, p. 7; ID., *'Geras thanonton'* cit., p. 76.

go e alle imprese del morto, fino all'erezione della tomba e della stele.

Nel concreto storico, il mondo eroico funzionò sempre come il sistema di valori di riferimento, anche se esso fu piegato di volta in volta a esprimere, in modo storicamente determinato, l'ἀριστεία del defunto. Per questo motivo, qualunque sia stata la loro genesi, in rapporto con una o piú situazioni storiche, i poemi omerici hanno un valore antropologico fondamentale: essi hanno infatti codificato quell'immagine del mondo eroico che la società greca interiorizzò nella propria coscienza, usandola come referente ideale.

Si spiega in questo modo il filo di continuità che lega la concezione eroica a quella dominante dopo la nascita della *polis*. La fama imperitura, che nella concezione omerica costituisce il compenso dovuto al morto (γέρας θανόντων) in cambio del ruolo da lui svolto a vantaggio della comunità, «conserva una piena funzionalità nella società arcaica dove passa a connotare la morte del *polites*»[12].

Fin dal VI secolo, all'interno della *polis*, avevano assunto un peso sempre maggiore preoccupazioni di carattere escatologico: si riteneva infatti che l'iniziazione ai misteri garantisse all'individuo nell'Aldilà un destino diverso da quello degli altri mortali[13]. Con la crisi della *polis*, iniziata ad Atene al volgere del V secolo, l'attenzione si sposta sempre piú dalla comunità all'individuo; il riscatto dalla morte solo formalmente è ancora affidato alla memoria collettiva; sempre piú ansiosa diviene l'adesione a concezioni misteriche, nelle quali è esplicita la promessa della salvezza individuale.

Nel corso del IV secolo emerge la tendenza alla divinizzazione del defunto eroizzato. Ispirata alla concezione orientale della regalità, essa si fa strada sotto la spinta della divinizzazione dei sovrani ellenistici, da Alessandro ai Diadochi, e si accompagna alla trasformazione della tomba in una costruzione di carattere monumentale.

[12] La citazione è tratta da CERCHIAI, *«Geras thanonton»* cit. Sull'argomento cfr. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981; ID., *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du Héros à l'idée de la cité*, in GNOLI e VERNANT (a cura di), *La mort* cit., pp. 27-44.

[13] W. BURKERT, *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, München 1990, e l'importante recensione di U. Bianchi in «Gnomon», LXVII (1995), pp. 1-4. Sugli aspetti archeologici cfr. A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.

III.

IL CERIMONIALE FUNEBRE.

1. *La Grecia delle origini.*

In ambito letterario, le fonti principali di conoscenza sono le descrizioni di funerali contenute nei poemi omerici, e il ricco repertorio di immagini che decorano la ceramica geometrica, soprattutto ad Atene.

Nei funerali omerici, alcuni elementi essenziali sono costanti[14]: il corpo, lavato e unto con l'ambrosia che lo preserva dalla corruzione, è coperto con vesti; le donne intonano il lamento funebre (θρῆνος) ricordando le imprese (κλέα) del morto, il cadavere viene accompagnato al rogo da una processione funebre (ἐκφορά).

Arso il corpo ed estinte col vino le ultime fiamme del rogo, le ossa cremate vengono raccolte distinguendole accuratamente da quelle delle vittime dei sacrifici. Avvolte in un doppio strato di grasso, chiuse in coperte di lino o in teli purpurei, esse sono deposte in un vaso o in un'urna d'oro; questa viene calata in una buca sulla quale si costruisce un tumulo (τύμβος) sormontato da una stele. Alla cerimonia si accompagnano il banchetto e i giochi funebri.

La cremazione libera la ψυχή che finalmente può oltrepassare le porte dell'Ade, e garantisce che essa non ne esca piú[15].

Nel concreto storico, il rituale funerario greco rimane costantemente ancorato al modello eroico. Pur nelle variazioni che si verificano nel modo di trattare il corpo, nell'immaginario collettivo permane come modello ideale quello secondo il quale il corpo, con gli oggetti che gli sono propri, viene arso sulla pira. Ciò che viene cremato col morto o per il morto lo segue nell'Aldilà. Questa concezione è espressa chiaramente da Erodoto nel racconto relativo a Melissa, la defunta moglie di Periandro: evocata nell'oracolo dell'Acheronte, ella lamenta di essere fredda e ignuda perché le vesti, che pure sono state seppellite con lei, non sono state bruciate[16].

[14] Un caso a parte è rappresentato dai funerali di Patroclo, che seguono comportamenti opposti alla norma: cfr. A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Les funérailles de Patrocle*, in GNOLI e VERNANT (a cura di), *La mort* cit., pp. 77-88.

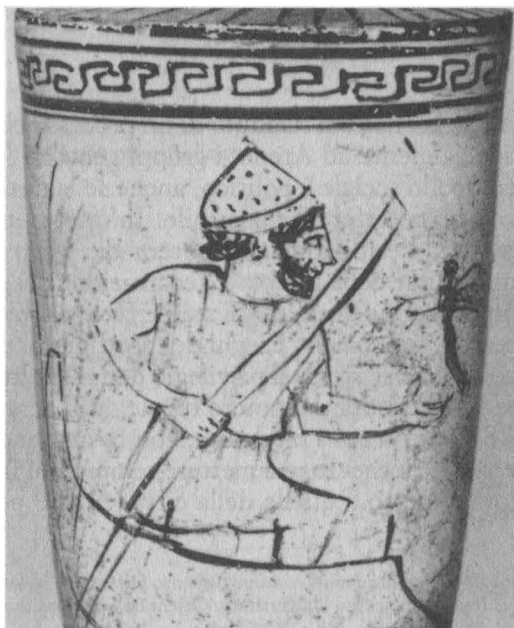
[15] *Iliade*, 23.75.

[16] ERODOTO, 5.92.7.

La morte biologica è immaginata come una fuoruscita della ψυχή dalla bocca o da una ferita. A questa segue la preparazione del cadavere per la sua esposizione: il corpo viene lavato, avvolto in un ἔνδυμα e coperto da un ἐπίβλημα; esso è quindi deposto su un letto (κλίνη) ricoperto da un drappo (στρῶμα), con i piedi rivolti alla porta. L'assegnazione di un diobolo (ναῦλος o δανάκη), da pagare a Caronte perché garantisca il traghetto attraverso l'Acheronte, è menzionata per la prima volta da Aristofane[17].

La cerimonia funebre (κήδεα) si articola in tre momenti fondamentali: l'esibizione del corpo (πρόθεσις), l'accompagnamento funebre (ἐκφορά), la sepoltura. Queste tre funzioni sono la condizione necessaria perché possa avviarsi il distacco del defunto dalla società dei vivi, e

[17] ARISTOFANE, *Rane*, 140, 270. Sull'argomento, da ultimo, K. GRINDER-HANSEN, *Charons's Fee in Ancient Greece? Some Remarks on a Well-known Death Rite*, in *Recent Danish Research in Classical Archaeology*, «Acta Hyperborea», III (1991), pp. 207-18.

Figura 1.
Lekythos attica con Caronte.

la sua integrazione nella comunità dei morti. Infatti nella concezione greca, che in questo non è diversa da quella di altre società semplici, la morte biologica non è che l'inizio del processo che determina la fine dell'individuo: questo può dirsi realmente compiuto solo al termine del rituale funebre, e delle cerimonie che, anche a distanza di tempo, vengono compiute per lui. Un termine importante era probabilmente costituito dai riti compiuti nel trentesimo giorno dalla morte, noti come τριακόστ[ια], τριακάς, o τριακάδες.

È dunque necessario provvedere il morto di quanto gli occorre perché egli possa conservarsi: a questo gli servono la tomba, che gli assicurerà la permanenza nel tempo, le offerte e il corredo funebre. Ma tutto ciò che viene fatto per il morto è innanzitutto misura del suo rango o del suo status sociale; l'insieme degli atti e delle cose che gli vengono riservati diviene dunque una rappresentazione sociale del «valore» del morto e del gruppo sociale al quale appartenne, e che lo onora.

Nel corso dell'età del Ferro il cerimoniale funebre e il corredo che accompagna il morto rimangono dunque la forma essenziale di autorappresentazione della comunità e dei gruppi che la compongono. L'unico segno permanente della sepoltura è costituito dal tumulo e dal segnacolo (σῆμα), o dal vaso deposto sulla tomba.

2. *La «polis».*

La formazione della città è il risultato di un processo che matura nel tempo: infatti, specialmente ad Atene, i gruppi gentilizi (γένη) conservano a lungo il controllo sociale e politico, anche se la città diviene, sul piano ideologico, l'unico referente possibile. In questo arco di tempo (VIII-VI secolo a. C.), l'esibizione del potere dei γένη si manifesta nell'aspetto monumentale della tomba. La costruzione dei grandi tumuli del Ceramico, l'imposizione di stele o di statue (*kouroi*, *korai*) funerarie proiettano all'esterno, nel sociale, i segni del prestigio di una aristocrazia, che riserva soltanto a se stessa il privilegio della sepoltura formale[18].

All'esibizione fuori misura del potere (ὕβρις) aristocratico reagisce, fin dal tempo di Solone, la *polis* moderata, con la sua tendenza a dissimulare le differenze di ricchezza, e a mettere sempre piú in ombra l'immagine del singolo rispetto a quella della città. Anche per i caduti in

[18] A. M. D'ONOFRIO, *Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione di Archeologia e Storia Antica», XV (1993), pp. 143-71.

guerra, il monumento pubblico (δημόσιον σῆμα)[19], di carattere collettivo e anonimo, tende a sostituire la tomba singola e l'esaltazione del valore individuale.

Un primo potente segno di questa tendenza, che mira a omologare anche nella morte l'insieme dei cittadini, sono le leggi che limitano i segni del lusso funerario (leggi suntuarie).

Ad Atene la prima introduzione di leggi del genere era attribuita a Epimenide cretese[20] in occasione della purificazione della città da lui operata nel primo decennio del VI secolo. Ma soltanto con Solone prende corpo un insieme di misure che investono tutto l'ambito del cerimoniale[21].

L'esistenza di leggi sul lusso funerario è nota in molte altre città del mondo greco. Celebre fra tutte è quella spartana, attribuita a Licurgo[22], in base alla quale erano vietate le offerte funebri e l'imposizione del nome sulla stele, salvo che per i caduti in battaglia e le sacerdotesse mor-

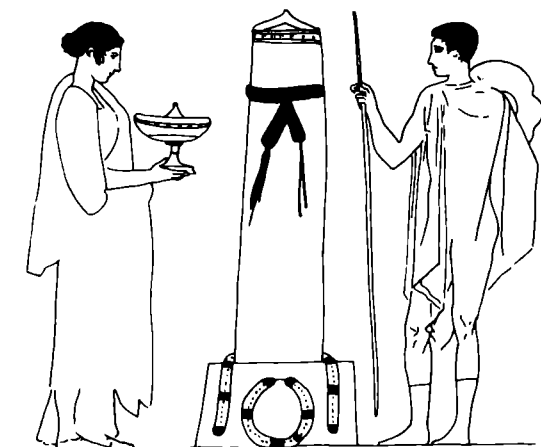
[19] Sul δημόσιον σῆμα cfr. CHR. CLAIRMONT, *Patrios Nomos*, Oxford 1983.

[20] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 12.8.

[21] *Ibid.*, 21.6. Cfr. da ultimo L. GALLO, *Le leggi suntuarie greche e l'alimentazione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione di Archeologia e Storia Antica», XV (1993), pp. 173-203.

[22] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 42. Cfr. da ultimo M. NAFISSI, *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia 1991, pp. 277 sgg.

Figura 2.

Lekythos a fondo bianco con offerte alla stele.

te nell'esercizio delle loro funzioni. Le tombe dovevano essere collocate all'interno della città perché la gente imparasse a non temere la morte.

L'effetto della volontà isonomica si fa sentire ad Atene con maggiore intensità a partire dall'età di Clistene. Nell'arco di tempo compreso tra il suo avvento al potere e la guerra del Peloponneso si verifica la scomparsa delle stele, e in genere delle rappresentazioni figurate del morto nelle tombe private a vantaggio dei soli monumenti pubblici. Eppure, proprio nello stesso arco di tempo la visita alla stele e alla tomba è il tema predominante sulle *lekythoi* a fondo bianco. Sappiamo inoltre che proprio nel v secolo l'onoranza ai morti «era un dovere civico al quale bisognava dimostrare di avere ottemperato prima della *dokimasia*». Essa si iscrive quindi «nelle attività che qualificano e designano il cittadino»[23].

La produzione delle stele riprende nell'ultimo quarto del v secolo, e il lusso funerario ridivenne rapidamente un problema per la città, fino a quando Demetrio di Falero non vi pose drasticamente fine con una rigorosa legislazione antisuntuaria (317 o 307 a. C.).

IV.

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA.

1. *La prima età del Ferro*[24].

Il passaggio dal II al I millennio a. C. è caratterizzato in Grecia da mutamenti piú o meno profondi, che si riflettono anche nell'ambito funerario.

In quest'ambito, l'innovazione piú significativa e la piú diffusa consiste nell'adozione della tomba individuale, generalmente del tipo a cista, che in genere si accompagna all'abbandono della sepoltura collettiva, in voga nel mondo miceneo. Non sempre questa innovazione sembra coincidere con una perdita di importanza dei gruppi di parentela,

[23] Sull'argomento, da ultima, I. BALDASSARRE, *Tomba e stele nelle lekythoi a fondo bianco*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione di Archeologia e Storia Antica», X (1988), pp. 107-16.

[24] Varie sono le sintesi apparse negli ultimi anni su questo periodo, soprattutto ad opera di studiosi britannici: A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971; V. R. D'A. DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages*, London 1972; J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1977; A. M. SNODGRASS, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London 1980.

che nelle *tholoi* micenee avevano trovato la loro piú evidente espressione.

Gli studiosi che sostengono la storicità dell'invasione dorica ravvisano, nella diffusione del nuovo tipo di sepoltura, il segno piú caratteristico dell'arrivo dal Nord di queste nuove popolazioni[25]: essi sottolineano come il fenomeno si accompagni al rinnovo degli insediamenti dopo una cesura, e a una nuova dislocazione delle necropoli.

Ma la storicità dell'invasione dorica non è piú universalmente condivisa, e i mutamenti connessi con l'avvento del primo millennio sono stati spiegati anche in altro modo: ad esempio Snodgrass[26] pensa a una rapida riconversione all'economia pastorale, seguita al crollo dei regni micenei. In questa prospettiva, viene fatto osservare che la sepoltura individuale a fossa era già presente in età micenea nelle stesse aree in cui essa fa la sua ricomparsa agli inizi del I millennio: il fenomeno è ad esempio particolarmente evidente nella necropoli della Deiras ad Argo. È perciò anche lecita l'ipotesi che questo tipo di sepoltura fosse un «fenomeno tipico della Grecia pre-micenea che non è mai completamente scomparso nemmeno nel periodo miceneo». La sua rinnovata affermazione potrebbe ricondursi alla mutata situazione politica[27].

L'altra grande innovazione, che si verifica – in forme articolate e in modo piú o meno esteso – in gran parte del mondo greco, consiste nell'abbandono del rito inumatorio a favore della cremazione. L'adozione del nuovo rito, forse imputabile a influenze dall'area centro-europea, si presenta come un fenomeno indipendente, che solo in alcune aree è concomitante con l'affermazione della tomba a cista.

1.1. La Grecia fuori di Atene[28].

Il tipo della tomba a cista sembra diffondersi, al volgere del II millennio a. C., dall'Epiro e dalla Macedonia, lungo le coste della Grecia continentale, affermandosi ben presto in Argolide, in Attica e in Eubea.

In alcune aree (Argolide, Beozia, Cicladi settentrionali, Sporadi e Coo) l'adozione della tomba a cista si accompagna con il persistere dell'inumazione. Il rituale funerario, cosí connotato, rimane costante dagli inizi del I millennio fino alla fine dell'VIII secolo. In Argolide e in

[25] DESBOROUGH, *The Greek Dark Ages* cit., pp. 106 sgg., 268 sgg.

[26] A. SNODGRASS, *An Archaeology of Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 1987, pp. 193 sgg.

[27] J. DESHAYES, *Argos. Les Fouilles de la Deiras*, Paris 1966, specialmente pp. 249 sgg.

[28] Un elenco dei siti, con relativa bibliografia, può trovarsi nelle opere citate di Desborough e Coldstream.

Corinzia il cadavere è deposto in posizione rannicchiata. In Argolide le tombe a cista convivono con quelle a fossa, già in voga in età micenea, e ad *enchytrismos* (sepoltura entro un grande vaso). Qui, come in Messenia, spesso vengono reimpiegate le tombe micenee, e altre ne vengono costruite *ex novo* secondo l'antica tradizione locale. La persistenza della sepoltura collettiva sta a indicare che i gruppi di parentela conservano un ruolo importante, e devono risultare ben visibili all'interno della necropoli. La stessa esigenza viene espressa diversamente in Acaia, dove gruppi di tombe individuali sono raccolti entro recinti o al disotto di tumuli.

In gran parte del Peloponneso il rito della cremazione resta del tutto marginale, e assume maggior rilevanza solo nella regione di Corinto. Esso si afferma invece in maniera estesa e precoce, ma diseguale, nelle regioni settentrionali (Epiro, Macedonia, Tessaglia). Nelle diverse località, l'opzione per l'uno o per l'altro rito non sembra essere determinante; piú forte sembra la preoccupazione di evidenziare, attraverso la presenza dei tumuli o di altre forme di aggregazione, l'importanza dei gruppi di parentela nell'organizzazione della comunità.

In Macedonia, la piú significativa tra le necropoli fin qui indagate è quella di Vergina, che ha restituito un centinaio di tumuli della prima età del Ferro, riuniti in piccoli gruppi; ciascuno di essi ricopre da cinque fino a quindici tombe, protette ognuna dal suo cumulo di ciottoli. Le tombe sono in genere a inumazione a fossa o ad *enchytrismos* entro grandi *pithoi*. Sono rare le tombe a cista o le cremazioni entro un'urna. Le donne sono sepolte con una ricca *parure*, mentre nelle tombe maschili il corredo è composto quasi esclusivamente dalle armi, in ferro: il coltello o la spada, raramente la lancia.

Anche in Tessaglia il passaggio al I millennio non sembra mettere in crisi i modelli di aggregazione sociali preesistenti. Continua infatti l'uso delle tombe collettive di tipo monumentale, a *tholos* o a camera con volta. A Chyretiai, un gruppo di piccole tombe a *tholos* è ricoperto da un unico tumulo. Ad Halos, un sepolcreto databile al IX secolo a. C. è composto da tombe a cremazione primaria: un gruppo di sedici pire, ciascuna coperta da una lastra o da pietre, era ricoperto da un unico tumulo. Dalla Tessaglia questo modello giunge in Beozia: nella necropoli di Vranesi Kopaidos, un tumulo ricopre alcune tombe, sia a inumazione che a cremazione, databili ai secoli X e IX a. C.[29].

[29] La ceramica da questo e da altri siti della Beozia è ora pubblicata da A. ANDREIOMENOU, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», LIX (1981), pp. 251-62, e «Αρχαιολογική Εφημερίς», LXIII (1985), pp. 57-84.

La cremazione si afferma in maniera dominante a Creta, con precedenza nella parte orientale dell'isola, che in genere presenta invece un carattere arretrato. Casi isolati risalgono fino al XII (Praisos) e all'XI secolo (Mouliana), mentre a Olunte e a Vrokastro i due riti coesistono ancor prima della comparsa dello stile protogeometrico. A Vrokastro si verifica in seguito un chiaro ritorno all'inumazione.

Nella parte centro-occidentale dell'isola la cremazione, con deposizione delle ceneri entro un'urna, sostituisce completamente l'inumazione agli inizi del I millennio; l'innovazione nel rito contrasta con il tradizionalismo della tipologia tombale: in vari siti e principalmente nelle vaste necropoli di Cnosso rimane in uso la tomba collettiva, a *tholos*, ed è difficile dire se vengano riutilizzate costruzioni già esistenti, o se ne vengano anche costruite di nuove. In questa parte dell'isola l'inumazione compare sporadicamente, e mantiene un ruolo dominante solo nelle aree marginali.

Rispetto alle regioni finora considerate, che dimostrano opzioni piuttosto decise a favore dell'inumazione o dell'incinerazione, in altre aree la situazione appare piú complessa, e muta nel tempo. Ad esempio a Medeon (Antikyra) nella Focide, nel Protogeometrico è in uso la cremazione in tombe a pozzo; nel Geometrico Antico la cremazione, in tombe a fossa, convive con l'inumazione in tombe a cista. A partire dagli inizi dell'VIII secolo, le ceneri vengono raccolte in un vaso, mentre per l'inumazione si adotta la sepoltura entro un *pithos*. Solo in quest'ultimo periodo assume rilevanza la presenza di un corredo.

Anche in Eubea i due riti coesistono: a Calcide un gruppo di tombe protogeometriche è del tipo a cista a inumazione. A Lefkandi invece, per tutta la durata del sito, il rito dominante era probabilmente la cremazione poiché, oltre alle tombe a cista – nelle quali i resti ossei non si sono conservati –, si sono ritrovate numerose pire; a queste si aggiungono poche tombe a inumazione di personaggi di rango, che forse intendevano perpetuare il rito in uso in età micenea[10].

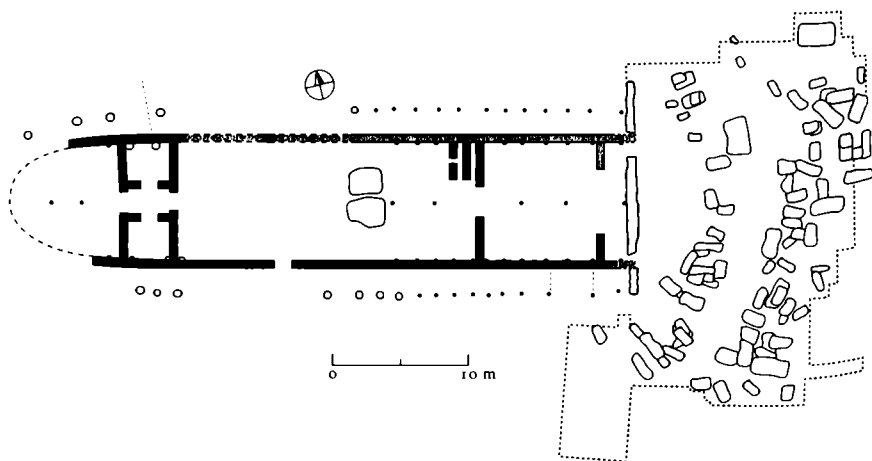
Un monumento straordinario, la cui interpretazione è ancora dibattuta, è il cosiddetto «Heroon», databile al X secolo a. C. È un grande edificio absidato, unico esempio di architettura monumentale dell'epoca, circondato da una peristasi lignea e ricoperto da un tumulo. Al suo interno erano due fosse: l'una conteneva tre o quattro cavalli precipita-

[10] Su Lefkandi: M. R. POPHAM e L. H. SACKETT (a cura di), *Lefkandi I. The Iron Age Settlement and the Cemeteries*, London 1980, pp. 209 sgg. (Themelis); M. R. POPHAM, E. TOULOUPA e L. H. SACKETT, *The Hero of Lefkandi*, in «Antiquity», LVI (1982), pp. 169-74; M. R. POPHAM, P. G. CALLIGAS e L. H. SACKETT, *Lefkandi II. The Proto-geometric Building at Toumba*, London 1991, 1994².

ti a testa in giú; nell'altra vi erano un uomo e una donna. La donna, con braccia e gambe incrociate, aveva i seni ricoperti con dischi d'oro e recava una collana e dei gioielli; l'uomo, di cui non si conservavano i resti, era caratterizzato come guerriero e portava con sé la spada, la lancia e alcuni vasi di bronzo. Rimosso il pavimento, si trovarono alcuni fori per pali, che indicano probabilmente la posizione della pira, con i resti di un rogo.

Nelle Cicladi centrali, fin dagli inizi del periodo protogeometrico la cremazione convive con l'inumazione. A Nasso, la situazione è caratterizzata da una notevole variabilità nella scelta del rito e nella forma della sepoltura: ciò rivela un geloso attaccamento alle tradizioni proprie di ciascuna comunità. Nella necropoli di Aplomata, l'uso della tomba a fossa, a inumazione, continua per tutta l'età del Ferro, fino al periodo arcaico. Nella località di Grotta, situata a poca distanza, presso la chiesa della Mitropolis[31], sulle rovine dell'insediamento miceneo, Lambrinou-

[31] Sulle tombe di Grotta e Mitropolis a Naxos cfr. V. K. LAMBRINOUDAKIS, *Veneration of Ancestors in Geometric Naxos*, in R. HÄGG e altri (a cura di), *Early Greek Cult Practice* («Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen», 4°, XXXVIII), Stockholm 1988, pp. 235-46; su Tsikalario, PH. ZAPHIROPOULOU, *La necropoli geometrica di Tsikalario a Naxos*, in «Magna Grecia», XVIII (1983), nn. 5-6. Sui banchetti funebri: R. HÄGG, *Funerary Meals in the Geometric Necropolis at Asine?*, in ID. (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation* («Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen», 4°, XXX), Stockholm 1983, pp. 189-93.

Figura 3.
Pianta dello Heroon di Lefkandi.

dakis ha rimesso in luce recinti funebri che racchiudono tombe a cista a cremazione e a inumazione, databili nel tardo Protogeometrico, con tracce di culti funerari che giungono fino al Geometrico Recente. I recinti sono stati ricostruiti piú volte; al loro interno si trovano piattaforme circolari, presenti anche nella necropoli geometrica di Tsikalario: R. Hägg pensa che servissero per banchetti funebri. A St'Alonakia invece le strutture funerarie sono grandi circoli di pietre, all'interno dei quali e intorno ai quali sono numerose pire delimitate da piccole recinzioni. Questo sistema è simile a quello già riscontrato ad Halos in Tessaglia.

Purtroppo quasi sempre le informazioni disponibili sono scarse e generiche, e non è possibile comprendere il significato delle scelte relative al rito e alla tipologia tombale. Nei casi piú fortunati, in cui l'edizione di un sepolcreto è stata fatta in modo piú sistematico, è invece possibile riconoscere vere e proprie strategie, intese a dare una descrizione della società, nella sua composizione demografica e nella sua stratificazione sociale.

Ad esempio, quando in una stessa fase di un'unica necropoli la cremazione e l'inumazione coesistono, è possibile a volte stabilire che la cremazione è riservata agli adulti, mentre i bambini vengono inumati, e i corpi dei piú piccoli sono deposti entro vasi (*enchytrismos*). Questa distinzione, indiziata a Nasso (Aplomata), si ritrova nell'isola di Rodi, a partire dal IX secolo, a Ialysos e a Kameiros e, nell'VIII secolo, a Exochi. Oltre che nelle Cicladi e a Rodi, essa è documentata a Halos in Tessaglia e, nell'VIII secolo, a Thorikos in Attica, in Eubea e a Pitecusa. Essa forse avrebbe potuto render conto anche altrove della coesistenza dei due riti, se fosse stata dedicata maggior attenzione ai resti scheletrici e all'età dei defunti.

All'interno di questo periodo merita un'analisi particolare la situazione ateniese, per il carattere emblematico di questo centro all'interno del mondo greco, per la disponibilità di una documentazione continua, ricca e significativa, e per la vastità e la qualità degli studi che le sono stati riservati.

1.2. Atene e l'Attica.

La conoscenza delle necropoli attiche è stata notevolmente arricchita, negli ultimi decenni, dagli studi degli archeologi britannici (Desborough, Coldstream, Snodgrass), e della loro scuola (Morris, Osborne, Whitley).

Recentemente il Morris ha raccolto in modo sistematico tutte le se-

polture databili dal periodo submiceneo alla fine del VI secolo[32]: egli ha potuto così osservare che, se per ciascuna fase si cerca di risalire – con opportuni calcoli – dal numero delle tombe rinvenute a quello degli abitanti di Atene, il risultato appare plausibile solo per il breve periodo corrispondente alla seconda metà dell'VIII secolo; sia prima che dopo, esso appare invece del tutto inadeguato. Inoltre, in questi periodi in cui le tombe scarseggiano, esse risultano molto piú uniformi, per rito funebre, tipologia tombale, orientamento e corredo. Il basso indice di variabilità funeraria fa supporre che la brusca flessione nel numero delle sepolture possa dipendere da una drastica selezione sociale, che ha comportato l'esclusione dalla sepoltura formale di una gran parte dei membri della comunità. Il Morris ne ricava la conclusione che ad Atene, con la sola eccezione del periodo geometrico recente, la sepoltura formale è stata riservata a un ceto elitario, e che le tombe non riflettono quindi la complessa gamma della variabilità sociale.

Morris ha avuto il merito di aver posto in maniera chiara un importante problema: se debba darsi per scontato che le necropoli riflettano sempre, in modo automatico, la composizione della comunità cui appartengono. Quanto al caso specifico, la situazione sembra piú complessa. Ad esempio la flessione nel numero delle sepolture, di cui non è facile misurare la reale portata, sembra coincidere in genere con l'affermarsi della cremazione: questo rituale funerario implica un tendenziale atteggiamento elitario, che può aver influito sui criteri di selezione sociale, e sulla relativa standardizzazione del corredo. Queste osservazioni non eliminano il problema ma tendono a porlo nella sua giusta luce. Inoltre il quadro che emerge da un campione ampio e omogeneo, come quello del Ceramico, non sembra confermare quella flessione nel numero delle tombe che risulta dalla somma dei rinvenimenti sporadici. Infine non sembra che la diminuzione delle tombe si accompagni a un calo costante della variabilità funeraria.

Questi problemi dipendono dal carattere stesso della documentazione archeologica, che solo in qualche area privilegiata (Ceramico, Agorà) è il frutto di scavi sistematici ed estensivi, mentre nel resto della città e del suo territorio è stata in genere acquisita con scavi d'emergenza. In ogni modo, nonostante questi problemi, l'interpretazione del Morris ha il merito di avere evidenziato alcune valide linee di tendenza.

[32] I. MORRIS, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek State*, Cambridge 1987. Un bilancio del volume è nella recensione di B. d'Agostino e A. M. d'Onofrio, in «Gnomon», LXV (1993), pp. 41-51. Cfr. anche il libro di J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a pre-literate Society 1100-700 B.C.*, Cambridge 1991, e la recensione di B. d'Agostino, in «Oxford Journal of Archaeology», XIII, 3 (1994), pp. 361-69.

Ad Atene e in Attica l'inizio del I millennio corrisponde a un sostanziale rinnovamento nel rituale funerario e nell'organizzazione delle necropoli.

L'adozione di diversi modi di trattare il corpo del defunto enfatizza le articolazioni orizzontali della comunità (differenze di età e di genere). Infatti, a partire dal periodo protogeometrico (1050-975), viene riservato agli adulti un nuovo rituale, quello della cremazione, che soppianta quello dell'inumazione dominante nell'età del Bronzo. Le tombe sono semplici fosse quadrangolari, sul fondo delle quali è incavato l'alloggiamento per il cinerario (*trench and hole tomb*); su di esso venivano versati i residui del rogo, con gli oggetti di corredo bruciati; il tutto veniva ricoperto da un modesto tumulo. Vi sono tuttavia anche tombe a pozzo semplice, tombe a cremazione senza urna e qualche caso di inumazione in tomba a cista, riservato agli adulti.

Per i bambini invece si continua a usare l'inumazione, in tombe a cista o a fossa. Inoltre sembra verificarsi una specializzazione delle aree sepolcrali in relazione all'età: infatti, mentre nel Ceramico prevalgono le tombe di adulti, nella futura Agorà s'incontrano soprattutto tombe di bambini.

Oltre alla distinzione tra adulti e bambini, viene anche enfatizzata quella tra uomini e donne. Essa si manifesta in primo luogo nella scelta di tipi diversi di anfore-cinerario: quelle con anse al collo sono tendenzialmente maschili, mentre le altre con anse alla spalla o al ventre sono piuttosto femminili[13]. Questa distinzione si conferma e si stabilizza ulteriormente nel IX secolo. Alcune tombe maschili sono inoltre caratterizzate dalla presenza delle armi, secondo un uso ben noto dall'epica. Le tombe femminili, caratterizzate invece dalla presenza di spilloni, fibule e anelli, sono tendenzialmente le piú ricche. Nel Protogeometrico Recente (975-900) a volte le urne funerarie hanno come coperchio una tazza di bronzo.

Questo importante elemento di distinzione caratterizza ancora le cinque sole tombe di adulto del periodo geometrico antico (900-850) dal Ceramico. Inoltre ora il tumulo cede il passo al σῆμα: un blocco di calcare e un vaso monumentale con il fondo forato, per le libagioni (anfora o cratere: quest'ultimo riservato alle tombe maschili). Per tutto il IX secolo le sepolture sono disperse in piccoli gruppi; soltanto nel secolo seguente le necropoli divengono piú grandi ed emergono raggruppamenti familiari (Pireo, Cinosarge, Agorà).

[13] J. BOARDMAN, *Sex Differentiation in Grave Vases*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione di Archeologia e Storia Antica», X (1988), pp. 171-79.

Con il Geometrico Medio I (850-800) il numero complessivo delle tombe diminuisce sensibilmente; la variabilità funeraria è invece elevata: si distinguono tombe ricche di guerrieri e di donne. Intorno alla metà del IX secolo si data un gruppo di tombe femminili simili per rito e per la presenza di un importante corredo (tomba della ricca signora ateniese, Ceramico Sud, tomba G41, tomba di via Kriezi KR12), accomunate anche dallo stile della decorazione geometrica delle anfore-cinerario. Ma la prova piú evidente della selezione sociale sta nel fatto che le tombe di bambino tendono a scomparire, anche se i rari esempi sono piú ricchi. Le tombe presentano nicchie laterali per la deposizione di oggetti di corredo; oltre alle tazze di bronzo sono ormai numerosi gli oggetti in metallo, in avorio e in *faïence*, la cui presenza si concentra in poche tombe ricche.

Nel Geometrico Medio II (800-760) torna ad affermarsi il rito dell'inumazione, che aveva incominciato a riapparire già dallo scorcio del IX secolo. Mentre fuori di Atene, a Eleusi come al Pireo, a Maratona come al Falero, torna di moda la tomba a cista, ad Atene invece le tombe sono del tipo a fossa semplice, o con copertura in lastre di pietra, e sono sormontate da un piccolo tumulo. Il corredo è collocato accanto al morto o sulla copertura. Tra le tombe a incinerazione è frequente l'uso, come cinerario, del calderone di bronzo che – come vedremo a proposito di Eretria – suggerisce implicazioni di carattere eroico. La tomba è spesso sormontata da vasi monumentali: le anfore, il cratere o anche l'*oinochoe* e la brocca. Sulle anfore e sui crateri che segnalano la presenza della tomba fa la sua comparsa una decorazione figurata, organizzata in spartiti complessi, con scene del rituale funebre[34]: la πρόθεσις e l'ἐκφορά. Compaiono ora le lamine d'oro strette e allungate, che ricorrono negli stessi sepolcreti in cui si trovano i vasi monumentali; mentre tuttavia le lamine presentano già una decorazione di stile orientalizzante, i vasi invece perpetuano la tradizionale decorazione geometrica. Tutte queste tombe rivelano, sia ad Atene che in Attica, l'emergere di élite locali.

2. *La formazione della città.*

Come si è già accennato, la formazione della città è il risultato di un processo di lunga durata, che ha avuto tempi e modi diversi nelle varie regioni del mondo greco. Nei centri piú avanzati, come Atene, Eretria,

[34] G. AHLBERG, *'Prothesis' and 'Ekphora' in Greek Geometric Art*, Göteborg 1971.

Corinto, Argo, un primo salto di qualità si determinò nel corso dell'VIII secolo; ad Atene il processo si concluse solo alla fine del VI secolo, con la riforma di Clistene. Per gran parte di questo periodo, la storia delle città coincise con la formazione e il predominio della struttura gentilizia.

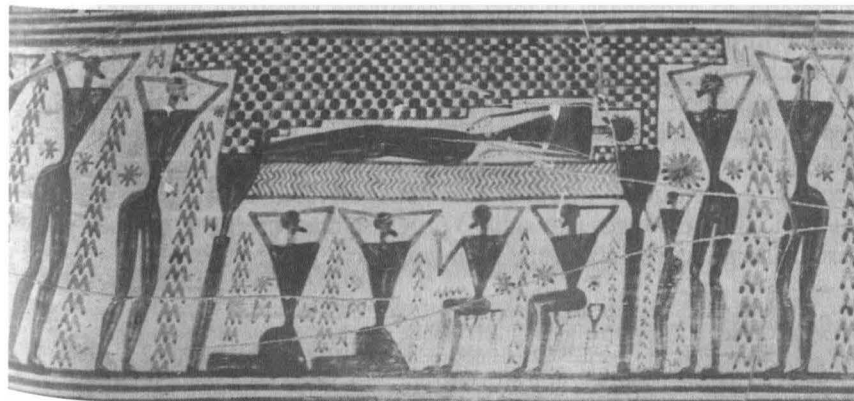
Poiché per la gran parte della Grecia le analisi di carattere regionale sono ancora agli inizi, è difficile cogliere in maniera compiuta i fenomeni di trasformazione distintivi di questo periodo. Conviene quindi prendere come guida la situazione ateniese, nella quale il processo di formazione della città emerge in tutta la sua contraddittoria complessità.

Occorre tuttavia premettere alcune osservazioni relative alla funzione che i culti eroici hanno avuto, ad Atene e in Grecia, nell'ambito di questo processo.

2.1. Morti ed eroi[35].

Dalla seconda metà dell'VIII secolo si incontrano le prime manifestazioni di culti eroici: queste servono alla nuova comunità politica per

[35] N. COLDSTREAM, *Hero-cults in the Age of Homer*, in «Journal of Hellenic Studies», CCVI (1976), pp. 8-17; C. BÉRARD, *Récupérer la mort du prince: Héroïsation et formation de la cité*, in GNOLI e VERNANT (a cura di), *La mort* cit., pp. 89-105; F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984; R. HÄGG, *Gifts to the Heroes in Geometric and Archaic Greece*, in T. LINDERS e G. NORDQUIST (a cura di), *Gifts to the Gods*, Uppsala 1987, pp. 93-99; A. SNODGRASS, *The Archaeology of the Hero*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale – Sezione di Archeologia e Storia Anti-

Figura 4.
Scena di πρόθεσις. Cratere attico (c. 750 a. C.).

rinsaldare la propria coesione, istituendo una connessione tra il passato (eroico) e il presente (politico).

Nel territorio o nella città molti sono i segni inquietanti di coloro che vi abitarono nel passato: tombe monumentali, o anche semplici sepolture all'interno della città, dove nessun cittadino potrebbe ora essere seppellito. Sia che avvenga l'identificazione del defunto con un singolo eroe mitico, come nel caso di Pelope e Ippodamia a Olimpia, sia che invece ci si contenti di attribuire quelle ossa agli antenati, si dà luogo a un culto, che può manifestarsi in vario modo. Nelle antiche *tholoi* micenee dell'Attica, dell'Argolide e della Messenia vengono compiute offerte di vasi; altre tombe di eroi divengono il centro di grandi santuari; il rito piú semplice è quello di bruciare su un rogo offerte di vario genere e versare il materiale combusto nel luogo dove la presenza ancestrale si è manifestata.

Da questi fenomeni, in cui l'«eroe» ha il carattere del progenitore mitico, occorre distinguere l'affermazione del modello dell'eroe guerriero, quale appare nell'epica; questo modello assume un ruolo centrale nella società gentilizia, e viene rispecchiato nel rituale funerario attraverso la deposizione delle armi nella tomba. Come si vedrà in seguito, anche la presenza di tombe di guerriero caratterizza il momento iniziale del processo di formazione della città.

2.2. Atene e l'Attica.

La metà dell'VIII secolo corrisponde a un momento di grandi trasformazioni. Per circa mezzo secolo viene meno quel rigido processo di selezione che riservava solo a una ristretta élite la sepoltura formale: i sepolcreti si ampliano; le tombe divengono molto piú numerose e incominciano ad aggregarsi in lotti di carattere familiare piú ampi. Riappaiono in maniera massiccia le tombe di bambino, del tipo ad *enchytrismos*, che ora non sono piú dislocate in aree diverse da quelle degli adulti. Le necropoli riflettono dunque l'immagine di una società in cui i processi di selezione sociale sono meno rigidi, e le diverse componenti sono piú integrate, per quanto ciò era possibile in una società antica. È probabile che questo quadro, come suggerisce il Morris, corrisponda all'avvio di quel lungo, travagliato processo che condurrà, due secoli piú tardi, alla piena realizzazione della *polis*.

ca», X (1988), pp. 16-26; I. MORRIS, *Tomb Cult and the 'Greek Renaissance'. The Past in the Present in the 8th Century B.C.*, in «Antiquity», LXII (1988), pp. 750-61; J. WHITLEY, *Early States and Hero Cults: a Re-apprisal,* in «Journal of Hellenic Studies», CVIII (1988), pp. 173-82; B. D'AGOSTINO, *La «stirpe dei cavalli» di Pitecusa*, in «Atti e Memorie della Società della Magna Grecia», in corso di stampa.

Il rito dell'inumazione nelle tombe di adulto prende il totale sopravvento, ma l'uso aristocratico della cremazione permane: esso è riservato a poche tombe, che – secondo un rituale eroico già emergente nel periodo precedente – impiegano come ossuario il calderone di bronzo. La composizione dei sepolcreti riflette tutta la gamma della variabilità sociale; nelle tombe ricche si trovano gioielli, scarabei e lamine in oro. Gli usi funerari assumono forme molto differenziate da sito a sito, al punto che «ogni sito maggiore ha la sua propria forma distintiva di sepoltura»[36].

Soprattutto negli ultimi decenni del secolo nelle necropoli urbane incomincia tuttavia a prevalere una tendenza alla semplificazione del corredo tombale. Le tombe piú ricche sembrano concentrarsi nei demi rurali, forse per una progressiva decentralizzazione della ricchezza (Coldstream)[37], o per la lentezza della campagna ad adeguarsi al modello urbano (Morris)[38].

Con l'avvento del nuovo secolo sembra di cogliere una brusca inversione di tendenza, che agisce a vari livelli. Tra questi, l'aspetto piú opinabile è quello relativo alla flessione nel numero delle sepolture; infatti, come suggerisce il Morris[39], nella valutazione di quest'aspetto occorre tener conto del fatto che intorno al 700 a. C. l'area urbana assume una configurazione ben definita: all'interno di essa non si creano nuove sepolture, tranne che per i bambini. Ciò ha comportato una delocalizzazione delle necropoli, contribuendo a determinare l'apparenza di una loro repentina scomparsa.

Piú significativo è il fatto che la struttura sociale torni a irrigidirsi: il rito della cremazione ricompare affiancandosi a quello della inumazione; l'integrazione fra le diverse componenti della società viene meno: le tombe di adulto comprese tra il 700 e il 525 a. C. appartengono in genere a individui di rango elevato, e ciò fa supporre una forte selettività, che emargina quanti non fanno parte dell'élite.

Nel VII secolo, ad Atene, l'unico campione significativo per le tombe di adulto è quello del Ceramico[40]; per le tombe a cremazione, si afferma ora un nuovo tipo di rituale dalle caratteristiche fortemente eli-

[36] MORRIS, *Burial* cit., p. 195.

[37] COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., p. 133.

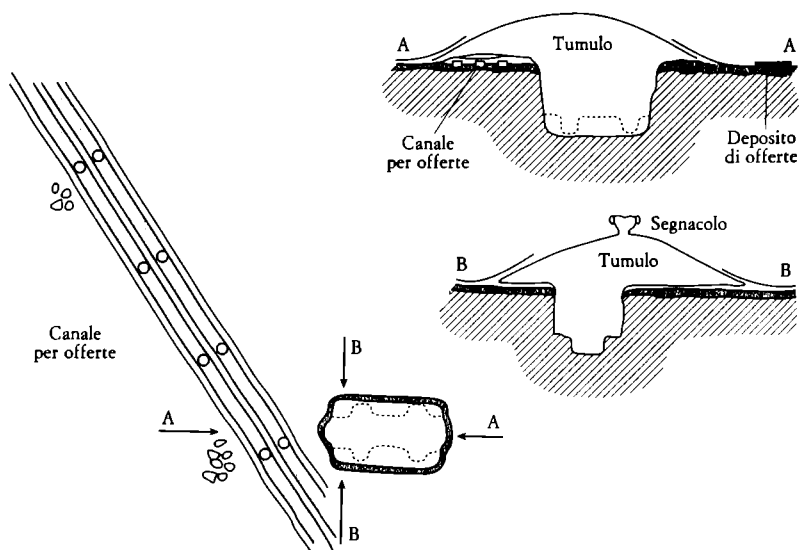
[38] MORRIS, *Burial* cit., p. 143.

[39] *Ibid.*, pp. 62 sg.

[40] Oltre alla serie dei volumi del Kerameikos, ai quali è affidata l'edizione dello scavo, e al volume di G. KRAUSE, *Untersuchungen zu der ältesten Nekropolen am Eridanos in Athen*, «Hamburg Beiträge für Archäologie», III (1975), è molto utile la sintesi di U. KNIGGE, *Der Kerameikos von Athen*, Atene 1988 (qui citata dalla trad. ingl., *The Athenian Kerameikos*, Athens 1988). Per la descrizione del Kerameikos nel VII secolo si segue D'ONOFRIO, *Le trasformazioni* cit.

tarie: il corpo del morto, deposto su di un letto funebre allestito all'interno della fossa, viene bruciato sul posto. Si tratta del rituale che nell'*Iliade* è riservato soltanto a Patroclo, ed è già attestato, nell'VIII secolo, in un singolare gruppo di tombe rinvenuto ai piedi dell'Areopago: non è da escludere che esso implichi una forma di eroizzazione del morto[41]. Quest'ipotesi è confortata dall'intensa attività che si esplica, di volta in volta, intorno al morto, all'interno dello spazio funerario riservato a ciascun gruppo di parentela. Vengono costruiti tumuli ed edifici funerari (*Built tombs*); al disotto del tumulo, accanto alla tomba, vengono costruiti canali per offerte (*Opferrinnen*), connessi quasi esclusivamente con tombe maschili; al loro interno vengono allestiti banchetti funerari (τάφον δαινύναι); si creano spazi pavimentati destinati a cerimonie funebri, e aree di offerte (*Opferplätze*) destinate a riti successivi alla sepoltura. Si determina cosí una complessa stratificazione di interventi cerimoniali, ai quali il gruppo di parentela affida la realizzazione della sua propria immagine sociale e di quella del defunto.

[41] Cfr. O. MURRAY, *The Greek Symposion in History*, in *Tria Corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, Como 1983, pp. 257 sgg.

Figura 5.
Pianta e sezione di una sepoltura a cremazione con tumulo, segnacolo e canale per offerte.

La visibilità delle tombe di questo periodo è massima: i tumuli si addossano l'uno all'altro in una sorta di aggregato molecolare. Essi sono sormontati dal vaso del simposio (cratere), o da vasi per libagioni, o ancora da un monumento in pietra.

Isolato rispetto a questi gruppi, agli inizi del secolo viene costruito il tumulo vicino alla Porta Sacra, il piú grande del VII secolo. Esso rimase in uso per circa tre secoli, accogliendo tombe e offerte votive. La stessa continuità di uso su un arco cronologico cosí vasto dimostra che esso appartenne a un gruppo gentilizio che a lungo occupò una posizione eminente all'interno della città. Sulla scorta di Pausania è stata avanzata l'ipotesi che esso fosse il γένος dei Kerykes, dal quale provenivano i sacerdoti dei misteri eleusini[42]. Tra le tombe di questo gruppo ve n'è una con cremazione in un'urna di bronzo.

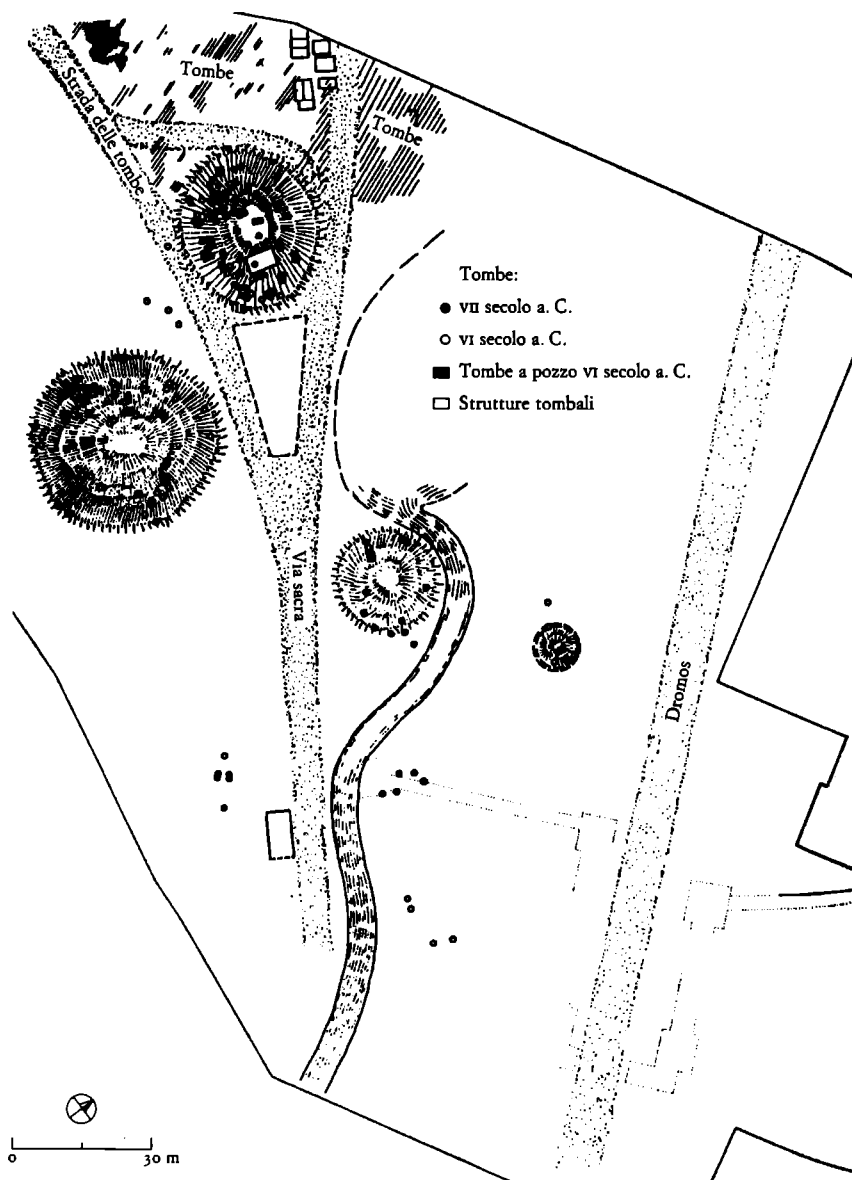
Se nel VII secolo l'attenzione dei gruppi gentilizi è rivolta al cerimoniale funebre, e alla sua capacità di promozione sociale, nel VI secolo essa si concentra invece sul carattere monumentale della tomba, sulla presenza delle stele e delle statue (*kouroi*, *korai*) funerarie. Mentre il cerimoniale funebre era indirizzato alla cerchia sociale del morto, e si esauriva in un breve periodo che iniziava con le esequie, il monumento funerario si rivolge alla città, ed è destinato a durare nel tempo. Questa concezione sembra soddisfare meglio le esigenze di un'aristocrazia gentilizia che non rinuncia a esprimere la sua arroganza all'interno della città, e che verrà ridimensionata solo in seguito alla riforma di Clistene. Anche nella città democratica, tuttavia, il tumulo e la stele rimarranno il segno irrinunciabile del morto.

Nel corso del VI secolo, a seguito delle leggi suntuarie di Solone, i tumuli divengono generalmente piú piccoli e i canali per le offerte vengono usati sempre di meno. Fanno eccezione due grandiosi tumuli, situati l'uno a ovest (tumulo G), l'altro a sud (tumulo Sud) del Tritopatreion.

Il tumulo G fu eretto poco prima della metà del VI secolo sopra una profonda tomba a fossa che conteneva un letto d'avorio. A questa tomba spetta probabilmente la piú antica stele attica figurata; essa rappresenta un uomo con μάχαιρα e bastone, e – secondo il Kübler – sarebbe da riferire a Solone. Il tumulo venne a coprire alcune importanti tombe databili tra l'VIII e il VI secolo, forse appartenute a membri dello stesso γένος, che alcuni studiosi vogliono identificare con quello degli Alcmeonidi[43]. Esso venne eretto con terra asportata da un vicino sepolcre-

[42] Per questo tumulo, noto come «Rundbau», cfr. U. KNIGGE, *Der Rundbau am Eridanos*, in *Kerameikos*, XII, Berlin 1980; ID., *The Athenian Kerameikos* cit., pp. 96 sgg. nota 8.

[43] *Ibid.*, p. 110 nota 15.

Figura 6.
Il Ceramico tra il VII secolo e il 478 a. C.

to di età geometrica, e – forse per placare i morti delle tombe violate – venne costruito, insieme al tumulo, l'attiguo Tritopatreion, dedicato al culto delle anime degli antenati.

L'altro tumulo (tumulo Sud) viene interpretato come monumento di stato eretto al tempo dei Pisistratidi per ospitare ambasciatori stranieri. Esso copriva due tombe a fossa, una delle quali conteneva ancora, al momento dello scavo, i resti di un letto di fattura esotica, con ornamenti in avorio e in ambra.

Nonostante l'effetto delle leggi soloniane, l'immagine di Atene che emerge dall'evidenza funeraria continua ad essere quella di una città nella quale i gruppi gentilizi hanno ancora un ruolo centrale, e i dislivelli economici sono assai marcati. Lo si vede bene dalla notevole variabilità funeraria che si ravvisa nel sepolcreto dell'Agorà, il piú grande complesso di tombe arcaiche edito, databile tra il 560 e il 500 a. C., che ha restituito anche un grande sarcofago di marmo cicladico[44]. Data l'eccezionalità della loro posizione, in un momento in cui non si seppelliva piú all'interno della città, si è proposto di riconoscervi le tombe dei Pisistratidi.

2.3. La Grecia fuori di Atene.

In gran parte del Peloponneso, nelle Cicladi e a Coo permane il rito dell'inumazione e l'uso della tomba a cista. Ad Argo, nella seconda metà dell'VIII secolo, ricche tombe a cista si affiancano a povere tombe a *pithos*; i due tipi coesistono all'interno degli stessi lotti.

Con la fine del secolo la selezione sociale si accentua; il modello dell'eroe guerriero, consacrato dall'epica, permea di sé l'ideologia dell'élite dominante. In questa prospettiva si inseriscono le tombe maschili nelle quali è ostentata la presenza delle armi. Secondo Snodgrass, esse rivelano l'emergere di guerrieri aristocratici che esercitano una funzione militare individuale, indipendente dalla comunità. Senza escludere la possibilità di sviluppi del genere, il fenomeno va inquadrato nell'ambito del processo di strutturazione della comunità in senso gentilizio. Se ne ha una controprova nel fatto che, nella piú celebre tra le tombe di questo genere, la tomba 1 di Argo, è enfatizzata la presenza degli spiedi e degli alari; questi utensili materializzano nella tomba l'immagine del focolare domestico: in questo senso, essi connotano il morto come garante della continuità gentilizia. Come osserva Snodgrass, la scomparsa di questo genere di tombe, dopo la fine dell'VIII secolo, indi-

[44] MORRIS, *Burial* cit., p. 68.

ca che la figura del guerriero aristocratico cede il passo a una funzione militare sempre piú inquadrata nell'ambito della città[45], fino ad arrivare alla costituzione di quell'esercito in cui ciascun oplita, armato come i suoi compagni, combatte all'interno di una rigida falange.

Mondo eroico e funzione guerriera sono temi centrali nell'VIII secolo anche nell'ambiente euboico, che piú di ogni altro è legato da un rapporto di continuità con il passato. Questa particolare situazione aiuta a comprendere come mai i poemi omerici vi abbiano avuto una diffusione precoce e intensa, tanto da far supporre che essi siano stati redatti nell'isola.

Il precoce sviluppo dell'isola agli inizi del millennio spiega anche perché gli Euboici siano stati i primi a intraprendere l'avventura coloniale, assumendo il ruolo dei pionieri, nel precoce contatto con le comunità indigene della costa tirrenica. Questa situazione di frontiera fornisce un osservatorio privilegiato per giungere, attraverso lo studio dell'ideologia funeraria, a chiarire i processi di trasmissione di modelli ideologici tra società dotate di potenziali culturali diversi. Per tutti questi motivi, il mondo euboico, in Eubea e nelle sue proiezioni coloniali, assume un interesse particolare, che ne consiglia un esame piú approfondito.

A Eretria, nella necropoli situata presso il mare, le tombe di adulto, del tipo a fossa, sono spesso circondate da recinti di pietre, che conferivano loro una particolare visibilità. Il rito adottato è quello della cremazione primaria: un rituale del quale sono state già segnalate – a proposito di Atene – le implicazioni di carattere eroico.

Questo carattere appare piú evidente in un gruppetto di tombe della fine dell'VIII secolo, eccezionale già per la sua collocazione all'interno della città arcaica, a guardia della sua porta occidentale[46]. In questo gruppo le sepolture di adulto, a cremazione, sono del tipo a deposizione secondaria, come quelle di Pitecusa; tuttavia, mentre lí le ossa cremate raccolte dal rogo sono deposte sulla nuda terra, in queste tombe di Eretria esse sono deposte in lussuosi calderoni di bronzo, secondo un uso raro in Grecia, salvo che ad Atene e a Creta, e che dall'Eubea si diffonde in Occidente (Cuma, Pontecagnano presso Salerno).

Come è stato osservato[47], il lebete è legato alla bollitura delle carni e

[45] SNODGRASS, *An Archaeology* cit., pp. 173 sg.

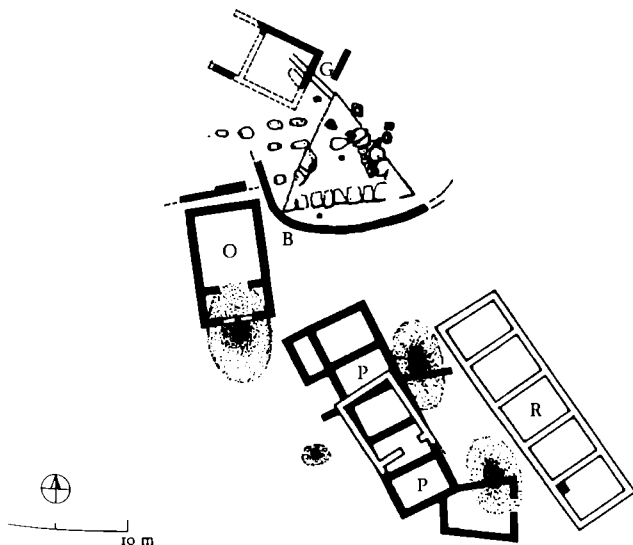
[46] C. BÉRARD, *L'Heroon à la Porte de l'Ouest, Eretrie III*, Berne 1970; ID., *Le sceptre du prince*, in «Museum Helveticum», XXIX (1972), pp. 219-27; ID., *Topographie et urbanisme de l'Eretrie archaïque: L'Heroon, Eretrie VI*, Berne 1978.

[47] N. VALENZA MELE, *Da Micene ad Omero: dalla phiale al lebete*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale - Sezione di Archeologia e Storia Antica», IV (1982), pp. 97-133.

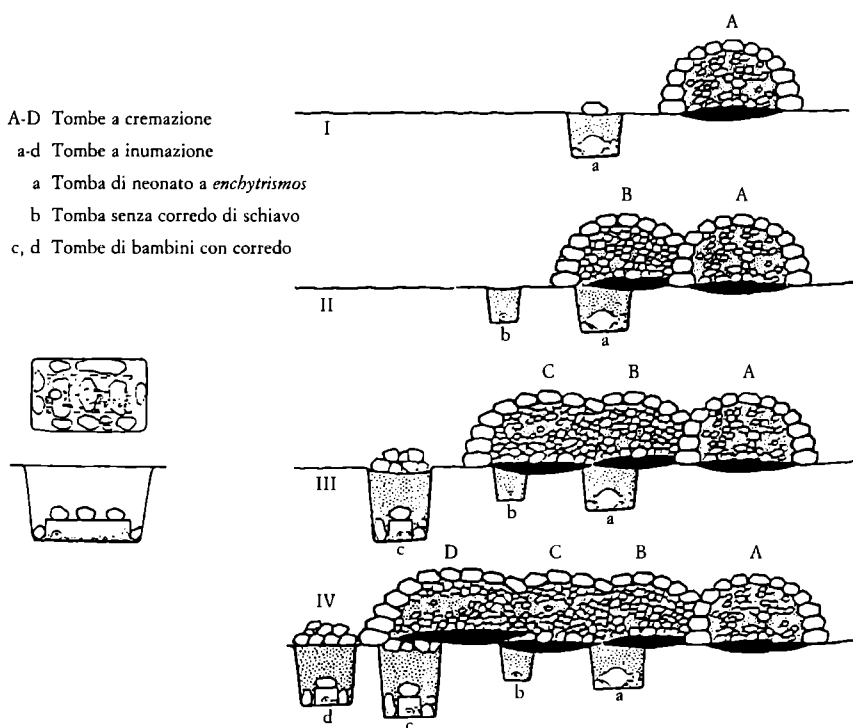
al banchetto aristocratico; ma esso è anche lo strumento fondamentale in miti – come quello relativo a Medea e alle Peliadi – nei quali, attraverso la bollitura del corpo, si promette la resurrezione e l'immortalità. Queste implicazioni probabilmente non sono state estranee alla scelta del lebete come ossuario in questo genere di sepolture.

Tra le tombe a cremazione, quattro sono di guerriero, caratterizzate dalla presenza esclusiva di armi di offesa (spade e lance); tra queste emerge la tomba 6, che si configura come quella del capo, con quattro spade, cinque lance di ferro e una di bronzo: intorno ad essa si raccolgono a semicerchio le altre tombe dello stesso rito. L'esclusiva esaltazione del valore guerriero, come elemento capace di connotare la personalità del defunto, proietta queste tombe nel clima eroico dell'epica. Fanno ancora parte del gruppo due tombe forse femminili, a cremazione, e le tombe a inumazione, di adolescente. Mancano invece del tutto le tombe d'infante.

Questo piccolo gruppo di tombe, eccezionale per la sua collocazione e per l'adesione all'ideologia eroica che caratterizza le sepolture di guer-

Figura 7.
Gli edifici dello Heroon di Eretria in età tardo-geometrica.

riero, è stato oggetto di venerazione nel tempo, e per questo motivo la sua posizione è stata marcata dall'imposizione di un monumento triangolare, databile entro i due primi decenni del VII secolo. Un basamento della stessa forma è stato rinvenuto ad Atene, nell'angolo sud-ovest dell'Agorà; esso è stato imposto, alla fine del V secolo, su un luogo di culto eroico che risale almeno al VII secolo a. C.

L'uso concomitante di diversi riti funerari per descrivere la composizione della comunità accomuna la necropoli di Eretria a quelle delle piú antiche ἀποικίαι euboiche di Occidente: Pitecusa e Cuma. La cremazione è infatti riservata agli adulti, l'inumazione in fossa agli adolescenti, mentre per gli infanti è adottata la sepoltura entro un vaso (*enchytrismos*). Notevoli sono invece le divergenze negli usi funerari e nella struttura sociale, che dividono Pitecusa da Eretria e da Cuma.

Figura 8.
Modello di aggregazione delle tombe nella necropoli di San Montano (Pitecusa).

Nella necropoli di Pitecusa infatti i dislivelli socio-economici sono modesti e il modello eroico appare remoto[48]. Se ne ricava l'immagine di un insediamento emporico, di mercanti e artigiani, nel quale sono assenti le rigide gerarchie sociali e le ostentazioni della ricchezza proprie dell'aristocrazia terriera.

Molto piú vicino al caso di Eretria è quello di Cuma, *polis* aristocratica fondata sul controllo della terra. Qui, nella tomba 104 del fondo Artiaco, la funzione guerriera del defunto è enfatizzata come a Eretria, ma la rigorosa austerità del rituale eroico appare contaminata dalla presenza di un ricco corredo, che denota una singolare ibridazione tra concezioni greche e usi funerari tirrenici[49].

L'ultimo esito di questo processo di contaminazione è rappresentato dalle tombe principesche della Campania etrusca (Pontecagnano), del Lazio e dell'Etruria. Esse dimostrano come il costume funerario «omerico», trasmesso in Occidente per il tramite degli Eubei e di Cuma, sia diventato l'elemento di omologazione di un'élite dominante, per la quale le differenze etniche hanno perso ogni significato.

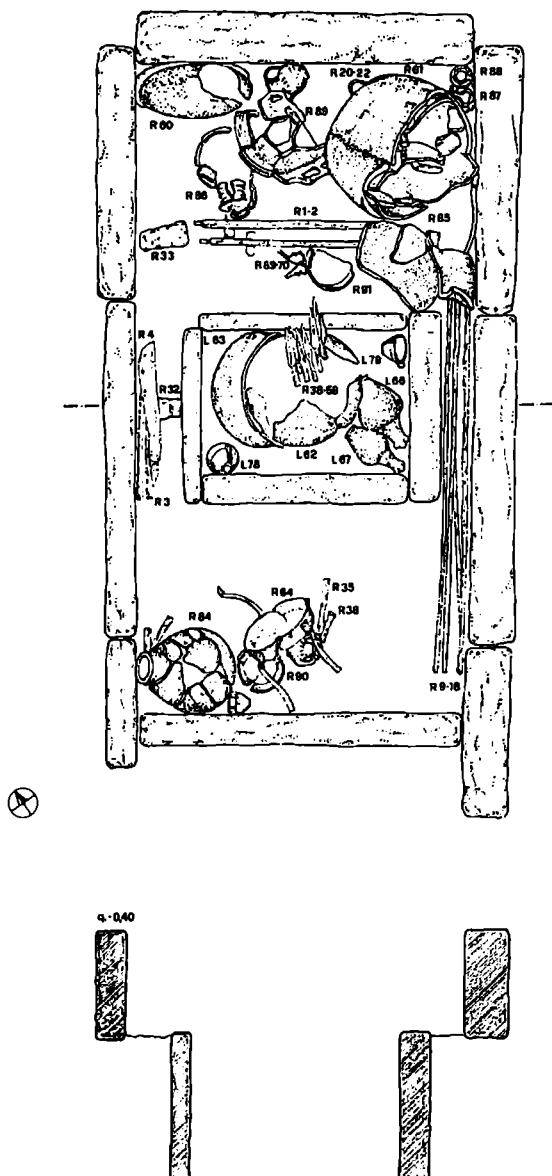
A partire dal VII secolo si verifica un'importante innovazione nella concezione stessa della sepoltura, con la comparsa delle tombe a camera. Queste presentano tipologie diverse nei vari ambiti regionali, e tuttavia rispondono a un'esigenza comune: quella di rendere visibile anche in ambito funerario l'importanza ora assunta dai gruppi di parentela. L'uso della tomba a camera convive peraltro con le sepolture di tipo tradizionale, rispecchiando in questa varietà di orientamenti la complessità della situazione sociale.

A Rodi, ad esempio, nella necropoli di Kameiros si incontrano tombe a camera con banchine laterali. E tuttavia nell'isola continua l'uso della tomba individuale: tombe a pozzo a cremazione primaria si trovano a Exochi, nel Geometrico Recente, a Kameiros e Ialysos nel VII secolo, e a Vroulià a partire dal 600 circa a. C.

Il caso di Vroulià dimostra che la tendenza a sottolineare l'esistenza dei gruppi di parentela non è soltanto aristocratica e non si esprime solo attraverso l'uso della tomba a camera. Infatti, come osserva il Mor-

[48] Sulla necropoli di Pitecusa cfr. principalmente G. BUCHNER, *Nuovi aspetti e problemi posti dagli scavi di Pithecusa*, in *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, «Cahiers du Centre J. Bérard», Naples 1975, pp. 59-86; D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984; B. D'AGOSTINO, *I paesi greci di provenienza dei coloni e le loro relazioni con il Mediterraneo Occidentale*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia*, I, Milano 1985, pp. 209-44.

[49] G. BUCHNER, *Cuma nell'VIII sec. a. C., osservata dalla prospettiva di Pithecusa*, in *I Campi Flegrei nell'archeologia e nella storia* (Atti Convegno Lincei 1976), Roma 1977, pp. 131-48; B. D'AGOSTINO, *Grecs et Indigènes sur la côte tyrrhénienne au VII^e siècle. La transmission des idéologies entre élites sociales*, in «Annales (ESC)», 1 (1977), pp. 3-20.

Figura 9.
Pianta e sezione della tomba principesca n. 928 a Pontecagnano (Salerno).

ris[50], in questo piccolo insediamento rurale i vincoli ancestrali sono sentiti in maniera particolarmente intensa; le fosse sono infatti scavate a profondità diverse, in previsione della consistenza della linea di parentela che vi verrà seppellita. Il corredo è quasi tutto pertinente alle prime deposizioni, con una sorta di monopolio della suppellettile funeraria da parte degli antenati. A partire dal VI secolo si afferma nell'isola l'uso dell'inumazione, con tombe a cista e sarcofagi.

L'uso della cremazione, sia primaria che secondaria, è abituale anche a Tera. Le tombe, a pozzo con cremazioni in urne, sono raccolte in terrazze ricavate nel pendio di Sellada, che declina al disotto della città antica. Anche qui s'incontrano, nel VII secolo, tombe a camera, a pianta rettangolare o circolare, con deposizioni entro ossuari fittili, in bronzo o in pietra. Tombe a camera si trovano inoltre a Samo e a Mileto. Qui, come a Tera, le tombe sono accompagnate a volte da stele, *kouroi* e altre immagini di carattere funerario.

A Creta, anche in questo periodo, è notevole la continuità nella tipologia tombale; ancora nell'VIII e nel VII secolo vengono usate le *tholoi*, mentre si afferma l'uso delle tombe a camera. A Karphi queste sono costruite fuori terra, per deposizioni a inumazione; a Cnosso invece sono scavate nella roccia, e contengono cremazioni entro vasi o lebeti di bronzo.

Ad Arkades, oltre alle tombe a *tholos* e a camera, vi è un imponente sepolcreto di tombe a incinerazione entro *pithoi*. Nel VII secolo queste sono a volte fuori terra, ricoperte da un sorta di tubo o campana fittile e sormontate da un tumuletto.

A Egina, dall'inizio del VI secolo, compaiono tombe a camera di un tipo complesso, che continuano per tutto il secolo seguente. Vi si accede da un pozzo verticale, o da un corridoio sotterraneo sul quale si aprono diverse camere con numerose deposizioni; i defunti sono in genere sepolti entro sarcofagi, e i loro nomi sono indicati da iscrizioni dipinte.

Un mondo a parte è rappresentato dall'Asia Minore e dalle isole vicine. Qui, sotto l'influsso dei tumuli della Lidia, si diffondono a Chio, Clazomene, Efeso, Smirne, necropoli di tumuli che ricoprono tombe a inumazione, a cista o a sarcofago, fittile o in pietra. A Pitane, invece, i tumuli ricoprono tombe a incinerazione primaria, con le ossa raccolte entro vasi.

[50] Il caso di Vroulià è stato riesaminato da MORRIS, *Death* cit., pp. 174-99.

3. *Il periodo classico.*

3.1. Atene e l'Attica.

A partire dal 500 circa a. C., il controllo della città sulle manifestazioni del lusso funerario diviene fortissimo; l'attenzione si concentra sulla *polis* e la sua immagine monumentale. Il drastico ridimensionamento dell'universo funerario riguarda sia l'aspetto esterno della tomba che il corredo. Cade ora ogni interesse verso le stele figurate, cosí amate durante l'arcaismo; non soltanto per quasi un secolo la loro produzione si interrompe, salvo rarissime eccezioni: oltre a ciò, non si esita ad adoperare come materiale edilizio le stele arcaiche durante la costruzione del muro di Temistocle. Le aree sepolcrali, sia private che pubbliche, sono delimitate da semplici recinti. Le tombe monumentali scompaiono, con poche eccezioni che riguardano principalmente la necropoli di via del Pireo e l'area del vecchio tumulo G nel Ceramico; a quest'ultimo si continuano a sovrapporre piccoli tumuli in tutto l'arco del v secolo.

L'inumazione è ora il rito prevalente; tuttavia essa coesiste con l'incinerazione: la preferenza per l'uno o per l'altro rito e la quantità media del corredo variano da una necropoli all'altra. In generale, come si è già osservato, il corredo è improntato a una notevole sobrietà, tuttavia nelle tombe a incinerazione i vasi sono in genere piú numerosi, mentre in quelle a inumazione sono meno rari gli oggetti in oro e i vasi in alabastro. Mentre per gli adulti prevale l'uso della tomba a fossa, per i bambini è in uso l'*enchytrismos*, entro anfore da trasporto di secondo impiego.

Dall'ultimo quarto del v secolo anche nel rituale funerario si verificano importanti cambiamenti: la forza normativa della città come modello etico sembra venir meno, e con essa si attenua la capacità di inibire il lusso, sia pubblico che privato. Il segno piú vistoso del cambiamento è costituito dalla ricomparsa delle tombe monumentali e delle stele figurate. Nel Ceramico, «i recinti funerari con i loro alti muri di terrazzamento e le stele monumentali, si allineavano lungo i margini delle strade»[51].

L'antica interdizione a onorare con un monumento individuale i caduti in guerra perde di efficacia: ad esempio nel 394 a. C. la famiglia di Dexileos, caduto per la città nella guerra corinzia, pone per lui la cele-

[51] KNIGGE, *The Athenian Kerameikos* cit., p. 40.

bre stele che lo rappresenta a cavallo, simile a uno degli efebi del Partenone. Ma le sue ossa riposano nel δεμόσιον σῆμα eretto dalla città per i caduti in guerra. A poca distanza da questo, il suo nome appare anche, unito a quello dei suoi compagni, sull'antemio di una stele marmorea[52].

Se il cimitero riacquista un carattere monumentale è anche perché, nello stesso tempo, si reintroduce una drastica selezione sociale, alla quale si accompagna il repentino calo delle tombe di bambino. Una breve moda della cremazione si esaurisce entro lo scorcio del secolo.

Ma il periodo di splendore fu di breve durata: quando si dovettero potenziare le fortificazioni in seguito alla battaglia di Cheronea (338 a. C.) il Ceramico subí nuove devastazioni, con distruzioni e reimpiego di monumenti funerari. Ad Atene, la fine del lusso funerario, e della produzione di stele figurate, fu segnata, nello scorcio del secolo, dalla legge promulgata da Demetrio di Falero (317 o 307 a. C.).

3.2. La Grecia fuori di Atene.

La data del 500 segna un drastico ridimensionamento del lusso funerario anche nel resto del mondo greco: cessano i tumuli di Vergina in Macedonia e di Trebenishte in Crimea, le tombe nella roccia della Licia.

Per gli adulti il rito abituale è quello dell'inumazione, con le eccezioni di Atene, dell'Eubea e di Tera, dove è ancora diffuso il rito dell'incinerazione. Gli infanti sono abitualmente alloggiati all'interno di grossi vasi.

Nel panorama austero di questo periodo, una rara eccezione è rappresentata dalla necropoli di Sindos, 20 chilometri a ovest di Salonicco, che ha restituito un cospicuo gruppo di sepolture databili tra il 540 ed il 430 circa a. C.[53]. Le tombe, a fossa, a cista, o con sarcofagi, hanno corredi ricchi di vasi in bronzo, di ceramiche e di figurine fittili. Nelle tombe piú ricche, sia maschili che femminili, sono presenti maschere d'oro, fissate sul volto del defunto. Gli uomini sono sepolti con le loro armi: la spada e la coppia di cuspidi di lancia in ferro, l'elmo di bronzo di tipo illirico, spesso ornato con lamine auree; le donne indossano ricche *parures* di gioielli d'oro e d'argento. Colpisce la frequenza di oggetti miniaturistici che rimandano al focolare domestico: sedili e tavole in bronzo, spiedi e alari in ferro, ai quali in qualche caso si accompagna la μάχαιρα, si trovano nelle tombe sia maschili che femminili e anche nelle

[52] *Ibid.*, pp. 111 sgg.

[53] Σίνδος. *Κατάλογος της έκθεσης*, Athinai 1985.

sepolture di bambini; quanto ai carri di bronzo, quelli a due ruote sono peculiari delle tombe maschili, mentre in quelle femminili si trova solo il tipo a quattro ruote.

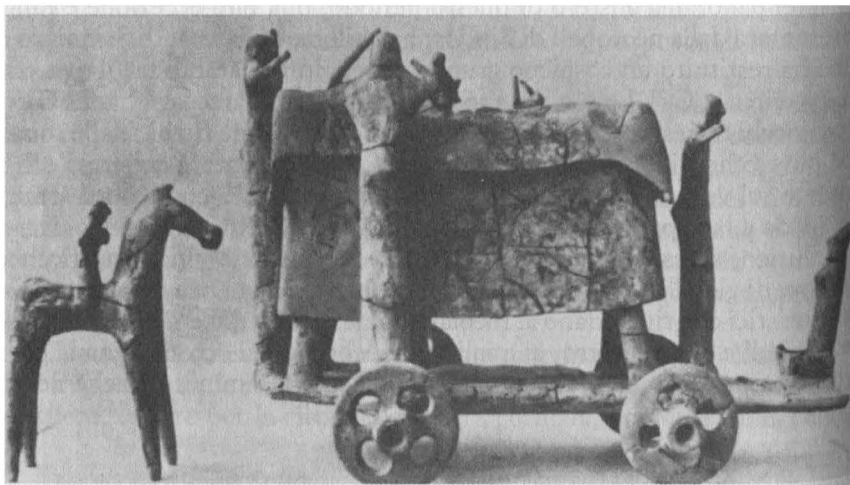
Nel v secolo si pone anche la fioritura delle stele dipinte di Pagasai (Volos), che si sviluppano proprio quando ad Atene si interrompe la produzione delle stele a rilievo.

4. *Cenni sul* IV *secolo e l'età ellenistica.*

Il periodo di austerità termina intorno al 400 circa a. C.: in Grecia la nuova esplosione del lusso funerario è legata soprattutto alle fortune della dinastia macedone, che impone ben presto la propria egemonia politica e culturale.

Una distanza incolmabile separa le modeste tombe della gente comune da quelle di una ristretta élite dominante, che si distinguono per il carattere monumentale delle architetture e per la ricchezza e la complessità della decorazione.

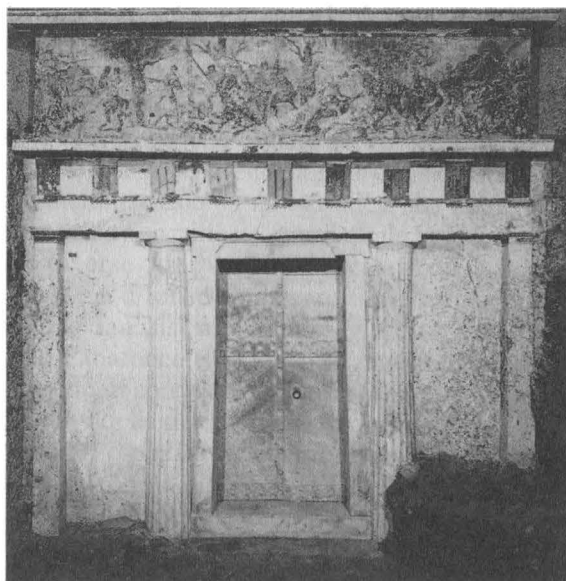
Al 400 a. C. risalgono gli esempi piú antichi delle monumentali tombe macedoni. Sono sepolture ipogee con copertura a volta, precedute da un *dromos* e da un'anticamera, e sormontate da un tumulo. La facciata,

Figura 10.
Modello di carro funebre da Vari (Attica).

costruita in pietra, è ornata con semicolonne doriche o ioniche, ed è coronata da un frontone. Gli imponenti prospetti architettonici, destinati a rimanere nascosti dal tumulo, sono tuttavia arricchiti da fregi dipinti o a rilievo. All'interno delle camere vengono riprodotti, in tutta la loro raffinata decorazione, i letti funebri e gli altri elementi dell'arredo. Famosissime fra tutte sono le tombe delle necropoli di Vergina e Leukadia, tra le quali eccellono quelle attribuite alla famiglia reale di Filippo II, con ricchissimo corredo di oggetti preziosi[54].

Dalla Macedonia, la moda di questo genere di sepolture si diffonde nel resto della Grecia, dove sono frequenti le tombe a camera che ne riecheggiano, in maniera piú o meno fedele, l'impianto. Spettacolari, fra tutte, sono quelle di Rodi, con la facciata formata da un colonnato dorico. Nella tomba di Lindos, davanti alla facciata vi sono quattro altari, chiaro segno della eroizzazione dei defunti.

È probabile che alla formazione del tipo di tomba macedone abbia

[54] M. ANDRONIKOS, *Vergina. The Royal Tombs*, Athens 1984.

Figura 11.
Facciata della tomba di Filippo II a Vergina.

contribuito la conoscenza delle tombe con prospetto architettonico a vista, scavate nella roccia, diffuse – a partire dal VI secolo – nelle regioni non greche dell'Asia Minore. Le esperienze maturate in queste regioni hanno arrecato un notevole contributo agli sviluppi dell'architettura funeraria delle contigue città greche. Alle fastose tombe di tradizione lidia, come il monumento delle Nereidi di Xanthos, del 400 circa a. C., si ispira il tipo di tomba monumentale, composto da un possente basamento sul quale si erge un sarcofago, o un periptero sormontato da una copertura a spioventi. L'esempio piú spettacolare di questo genere di monumenti può considerarsi il Mausoleo di Alicarnasso, con la sua straordinaria decorazione scultorea.

Ad Alessandria, di cui si conoscono le vaste necropoli, le tombe sono ipogee e hanno piante complesse. Esse possono consistere di numerosi ambienti organizzati intorno a un peristilio centrale, secondo il modello delle grandi case ellenistiche, o possono invece avere una disposizione assiale, nella quale si susseguono una corte, un ambiente per i culti e la camera funeraria con una κλίνη o un sarcofago.

Ciascuna di queste classi di monumenti richiederebbe un'analisi approfondita: i problemi dell'ideologia funeraria s'intrecciano infatti con quelli dell'analisi storico-artistica e con le forme di rappresentazione del potere politico. Si tratta dunque di un mondo che, per la complessità dei suoi problemi e la varietà delle sue espressioni, richiede un discorso di tale portata da non poter essere affrontato in questa sede.

CLAUDE CALAME

Feste, riti e forme poetiche

Dal 27 al 30 Ecatombeone, ossia all'inizio del mese d'agosto del nostro calendario, tutti i corpi costituiti della comunità ateniese partecipavano alla celebrazione della dea tutelare della città: Atena Poliade. Le Panatenee ogni anno, e le Grandi Panatenee ogni quattro, festeggiavano all'inizio dell'anno civile l'anniversario della nascita della dea ed erano occasione per la città di offrirsi come spettacolo. Ricordiamo l'atto rituale che costituiva il fulcro della celebrazione: la lunga processione che si snodava dalla porta del Ceramico fin sull'Acropoli, attraversando l'*agora*, per portare ad Atena il peplo di lana tessuto dalle ergastine. Queste giovani «lavoratrici», scelte tra le famiglie importanti della città, si erano date cura di ricamarvi il combattimento della dea armata contro il mostruoso Encelado in occasione della paradigmatica battaglia degli dèi del pantheon contro i Giganti: trionfo dell'ordine olimpico e della civiltà sul disordine mostruoso e selvaggio che regnava all'origine dei tempi. Benché non sia facile decifrare il fregio del Partenone che fa scorrere davanti ai nostri occhi l'ordine della processione, sappiamo che non sfilavano solo i magistrati e i sacerdoti che organizzavano la festa seguiti dai gruppi che rappresentavano le diverse classi di età della comunità civica, ma anche gruppi di fanciulle e di quei non-ateniesi che erano i meteci.

Oltre al grande rito sacrificale, per il quale i partecipanti alla processione recavano diverse offerte, oltre alla corsa con la fiaccola che portava all'altare di Atena il fuoco civilizzatore di Prometeo acceso all'altare di Eros consacrato da Pisistrato vicino al giardino dell'Accademia, la celebrazione delle Panatenee era caratterizzata da gare atletiche: i vincitori venivano premiati con le celebri anfore panatenaiche colme dell'olio prodotto dagli olivi della dea. Sempre in onore della dea era il concorso della danza armata, o pirrica, che riproduceva la danza con cui la dea, in elmo e scudo, celebrò la disfatta dei Titani; e quella gara tipicamente ateniese, costituita dal confronto dell'eccellenza fisica maschile, che è l'εὐανδρία. Dalle allusioni al focolare domestico e al tessuto civico, evocati dalla filatura della lana e dalla sua tessitura, alle qualità metaforiche

di un olivo perenne alle esibizioni guerresche volte ad affermare i valori dell'uomo giusto contro il disordine e la brutalità, i gesti rituali che si susseguono nel corso delle Panatenee si configurano come il dispiegamento simbolico dei valori connessi alla nascita, allo svilupppo e al rinnovamento, sotto l'egida di Atena, dei fondamenti della vita in Attica[1].

1. *Concorsi musicali e pratiche cultuali.*

Ma le Panatenee non sarebbero state una festa ellenica se gli atti rituali che le costituivano non fossero stati accompagnati da parole, e da parole cantate. Mentre la processione che saliva sull'Acropoli era preceduta dall'esecuzione di un peana e accompagnata dalle melodie di lire e doppi flauti, l'arte delle Muse trovava la collocazione cultuale sua propria nello svolgimento della cerimonia. Una celebre iscrizione dell'inizio del IV secolo fornisce l'elenco dei vincitori dei μουσικοὶ ἀγῶνες panatenaici, i concorsi musicali che, a quanto sembrerebbe, si svolgevano prima degli agoni atletici. Alle audizioni musicali riservate ai bambini facevano seguito i concorsi di citarodia e aulodia, entrambi riservati agli uomini adulti. Accompagnati dagli accordi della cetra e dalla melodia dell'αὐλός, questi canti erano seguiti da esecuzioni puramente strumentali di citaristi e auleti. Ed è a questo punto che sarebbe opportuno rileggere la *Pitica XII* di Pindaro e ricordare, sulla scorta del racconto del poeta tebano, che la leggenda non attribuisce ad Atena solo l'invenzione del flauto, ma anche la contemporanea trasformazione del lamento funesto delle mostruose sorelle di Medusa in un'aria degna dei concorsi musicali maschili. Non disponiamo purtroppo di alcuna traccia testuale di questi canti eseguiti su arie di cetre o flauti, e i testi letterari classici, che dopo le testimonianze epigrafiche costituiscono la nostra seconda fonte di informazione sulle pratiche cultuali greche, sono in proposito particolarmente reticenti. L'iconografia attica consente invece di risalire ben oltre l'inizio del IV secolo in quanto testimonia dell'esistenza di questi concorsi musicali alla fine del periodo arcaico.

[1] Si può ritrovare una ricostruzione dello svolgimento delle Panatenee nelle opere classiche di L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, pp. 22 sgg., e di H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, pp. 33 sgg., con le osservazioni complementari di M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen*, Stuttgart 1987, pp. 243 sgg., e di J. NEILS, *The Panathenaia: an Introduction*, in ID. (a cura di), *Goddesses and Polis*, Princeton 1992, pp. 13-27. Per la funzione del fuoco prometeico in una celebrazione del nuovo anno cfr. N. ROBERTSON, *The Origin of the Panathenaea*, in «Rheinisches Museum», CXXVIII (1985), pp. 231-45. Il valore metaforico dell'olivo di Atena e dell'olio estratto dai suoi dodici polloni dell'Accademia sono illustrati in M. DETIENNE, *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989, pp. 71 sgg. [trad. it. Roma-Bari 1990, pp. 64 sgg.].

Alcuni vasi a figure nere che riprendono la forma delle anfore panatenaiche ci forniscono rappresentazioni di auleti, di citaristi e forse di citaredi. D'altra parte, tra i diversi concorsi musicali delle Panatenee, il confronto citarodico si distingue per il gran numero di premi in palio e per l'ammontare elevato del primo premio: una corona di foglie di olivo in oro del valore di 1000 dracme, accompagnata da una somma di 500 dracme. Due iscrizioni che consacrano la vittoria di alcuni citaredi confermerebbero l'importanza assunta da questo concorso già dalla fine del VI secolo[2].

Nessun poema citarodico attico ci è pervenuto, ma in compenso alcuni frammenti di composizioni di Stesicoro recentemente pubblicati consentono di farci un'idea dell'estensione del canto citarodico e del suo contenuto in epoca arcaica. Con un nome che ne designava la funzione, il poeta magnogreco era considerato, già nell'antichità, colui che «aveva sostenuto con la lira il peso del canto epico». Composti in ritmi melici che riprendono gli elementi ritmici dell'esametro dattilico e articolati in una struttura triadica, questi poemi erano destinati a un'esecuzione cantata e danzata. Il poeta, o il suo interprete, era pertanto accompagnato da un coro, come l'aedo feace Demodoco nell'*Odissea*, che rappresenterebbe, in qualche modo, l'analogo omerico idealizzato del citaredo d'epoca arcaica. Demodoco canta alla corte di Alcinoo, davanti a un pubblico di Feaci, episodi della guerra di Troia o gli amori incestuosi di Ares e Afrodite. Analogamente, i frammenti di Stesicoro pervenutici testimoniano di poemi di parecchie centinaia di versi che raccontano e drammatizzano, servendosi del dialogo, episodi dei cicli epici troiano e tebano o di altre leggende eroiche: a un'*Iliupersíde* segue il racconto della disputa dei figli di Edipo o la *Gerioneide*, che canta la spedizione civilizzatrice di Eracle alla conquista dei buoi del mostruoso Gerione. Un'*Orestea*, un poema dedicato alla caccia al cinghiale calidonio, un'*Europeia*, che riprende la leggenda della fondazione di Tebe, testimoniano la straordinaria ampiezza tematica dei racconti epici ed eroici composti dal citaredo Stesicoro[3].

[2] L'inizio di questa iscrizione (*IG*, II², 2311) è purtroppo mutilo. Cfr. inoltre *IG*, II², 1388A, 36 sg. (del 402/401 a. C.) e le due dediche *IG*, I², 501 + 616 e 547. H. KOTSIDU, *Die musischen Agone der Panathenäen in archaischer und klassischer Zeit*, München 1991, pp. 35 sgg. (vedi anche pp. 76 sgg.), contiene un tentativo di ricostruzione di questi concorsi sulla base della documentazione disponibile. Per il confronto con l'iconografia cfr. in particolare H. A. SHAPIRO, *'Mousikoi Agones': Music and Poetry at the Panathenaia*, in NEILS (a cura di), *Goddesses and Polis* cit., pp. 53-75.

[3] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 10.1.62. Su Stesicoro citaredo cfr. l'articolo classico di M. L. WEST, *Stesichoros*, in «Classical Quarterly», LXV (1971), pp. 301-14; la *Suda*, *s.v.* «Στησίχορος» (Σ 1095 Adler), indica che l'edizione alessandrina dell'opera di Stesicoro comprendeva 26 libri, mentre una proiezione in base ai frammenti recentemente pubblicati della *Gerioneide* (frr. 184 - S

Sono però in primo luogo i concorsi dei rapsodi a richiamarci alla storia politica delle Panatenee. Lasciando aperta la questione se questi poeti, al pari degli aedi omerici, cantassero accompagnandosi con la lira o recitassero appoggiati al loro bastone (ῥάβδος) lunghe narrazioni epiche, numerose testimonianze consentono di ricostruire la significativa evoluzione di questo concorso, che si ritiene aprisse i μουσικοὶ ἀγῶνες delle Panatenee. Basandosi su un autore del IV secolo, Diogene Laerzio è il primo ad attribuire al legislatore e poeta Solone l'introduzione della «regola panatenaica» nella parte musicale della celebrazione: regola in base alla quale ciascun rapsodo doveva cantare o recitare i versi di Omero riprendendo la narrazione dal punto esatto in cui l'aveva interrotta chi lo aveva preceduto. Ma il dialogo intitolato a Ipparco, ed erroneamente attribuito a Platone, fa risalire al figlio del tiranno Pisistrato la formulazione di questo obbligo per i rapsodi e attribuisce ugualmente a Ipparco l'introduzione in Attica dei poemi di Omero. Mentre due oratori del IV secolo affermano che i loro antenati avevano prescritto di ammettere ai concorsi rapsodici unicamente le composizioni di Omero, sappiamo che il poeta epico di età classica Cherilo di Samo si distinse, probabilmente in occasione di questo concorso, componendo un poema dedicato alla vittoria degli Ateniesi sui Persiani. Inoltre, senza far esplicito riferimento ai concorsi musicali delle Panatenee, Platone, nel dialogo dedicato al rapsodo Ione, dice che ad Atene questi probabili successori degli aedi omerici «mettevano in rapsodia» non solamente i poemi omerici (ῥαψῳδεῖν: «cucire insieme») ma anche composizioni di Esiodo e Archiloco[4]. Del resto, pur attribuendo l'istituzione delle Panatenee a Erittonio, leggendario re di Atene, che avrebbe inteso cosí celebrare la morte del gigante Asterio, e pur attribuendo la loro prima riforma a Teseo, che le avrebbe trasformate nella celebrazione del sinecismo, numerosi testi concordano nel ritenere Pisistrato il grande riformatore di questa festa. Secondo alcuni, si deve a questo tiranno l'introduzione delle Grandi Panatenee, che avrebbe organizzato per la prima volta sotto l'arcontato di

87 Davies) attribuisce a questo poema una lunghezza di almeno 1300 versi. Altri esempi di esecuzione citaredica in J. HERINGTON, *Poetry into Drama*, Berkeley-London 1985, pp. 15 sgg., 177 sgg. La tradizione citaredica è illustrata in C. O. PAVESE, *Tradizioni e generi poetici nella Grecia arcaica*, Roma 1972, pp. 230 sgg.

[4] DIOGENE LAERZIO, 1.57; [PLATONE], *Ipparco*, 228b; LICURGO, *Contro Leocrate*, 102; ISOCRATE, *Panegirico*, 159; *Suda*, *s.v.* «Χοίριλος» (X 595 Adler); PLATONE, *Ione*, 531a, 532a, 533b; cfr. anche ERACLITO, DK 22 B 42. A. FORD, *The Classical Definition of ῬΑΨΩΙΔΙΑ*, in «Classical Philology», XCI (1988), pp. 300-7 (con bibliografia), sostiene che non è possibile distinguere tra un aedo creatore e un rapsodo che si limita a imitare poemi epici. Cfr. anche W. BURKERT, *The Making of Homer in the sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichoros*, in *Papers of the Amasis Painter and his World*, Malibu 1987, pp. 43-62.

Ippocleide (566/565 della nostra cronologia), un aristocratico legato ai tiranni di Corinto e di Sicione. Insieme al figlio Ipparco, Pisistrato avrebbe poi introdotto i poemi di Omero ad Atene e, secondo Cicerone, avrebbe «dato ai libri di Omero la disposizione nella quale li abbiamo»[5].

Indipendentemente dalla coerenza storica di queste diverse informazioni, è essenziale rilevare che, dalle Gimnopedie e dalle Carnee di Sparta alle celebrazioni panelleniche quadriennali o biennali di Delfi, Nemea e dell'Istmo, passando per il grande raduno ionico di Delo in onore di Apollo, tutte le grandi celebrazioni pubbliche della Grecia sarebbero state oggetto, nel corso del VI secolo, di una riforma e di un ampliamento relativi, in particolare, alle esecuzioni musicali[6]. D'altra parte, da Solone a Ipparco, passando per Pisistrato, Ippocleide e, piú tardi, Pericle, la storiografia indigena si è sempre impegnata ad attribuire gli interventi in materia di organizzazione musicale delle Panatenee a uomini politici che ebbero un ruolo determinante nella storia della loro città. La storiografia ufficiale non si è pertanto lasciata sfuggire l'occasione di trasformare le riorganizzazioni di questa festa, connesse allo sviluppo economico e culturale di Atene nel corso del VI secolo, in avvenimenti di portata politica, nel senso lato del termine. Le informazioni relative all'intervento di Ipparco consentono di precisare i contorni di questo «senso lato». Nel dialogo intitolato allo stesso Ipparco, Socrate attribuisce al primogenito e piú saggio dei figli di Pisistrato non solamente l'introduzione dei poemi di Omero e della regola panatenaica relativa ai concorsi dei rapsodi, ma anche l'invito ad Atene di poeti rinomati quali Anacreonte e Simonide. Tutti questi provvedimenti avevano un unico fine: l'educazione dei cittadini. In maniera analoga dovevano contribuire all'istruzione delle popolazioni di Atene e dell'Attica le erme che Ipparco fece collocare nei principali crocevia della città

[5] Riferimenti ai testi relativi a questa prima fase della storia delle Panatenee in J. A. DAVISON, *Notes on the Panathenaea*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXVIII (1958), pp. 23-42, che illustra anche la successiva funzione di Pericle nell'organizzazione dei giochi musicali che avevano luogo nell'Odeon. Per l'introduzione ad Atene dei testi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* cfr., in particolare, ELIANO, *Storia varia*, 13.14, e CICERONE, *De oratore*, 3.137. Cfr. inoltre il commento di M. SKAFTE JENSEN, *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, Copenhagen 1980, pp. 128 sgg., e G. NAGY, *Homeric Questions*, in «Transactions of the American Philological Association», CXXII (1992), pp. 17-60. La politica di Pisistrato in materia di arti liberali è acutamente analizzata da H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989, pp. 1 sgg., 18 sgg. (sulle Panatenee).

[6] Per la storia musicale e cultuale di Sparta e Delo in epoca arcaica mi permetto di rinviare a C. CALAME, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Rome 1977, I, pp. 251 sgg., 194 sgg. Un quadro dei grandi raduni panellenici, con riferimenti bibliografici, è fornito da N. J. RICHARDSON, *Panhellenic Cults and Panhellenic Poets*, in *CAH*[2], V. *The Fifth Century B.C.*, Cambridge 1992, pp. 223-44. Cfr. anche B. BILIŃSKI, *La componente artistica e intellettuale nell'agonistica*, in P. ANGELI BERNARDINI, *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 79-107.

e dei demi del paese. Attraverso le iscrizioni che vi fece incidere, questi pilastri a forma di busto di Ermes invitavano il passante a leggere e recitare gli aforismi della sapienza delfica che il figlio stesso di Pisistrato avrebbe trascritto di suo pugno in versi elegiaci. Non si può certo trascurare l'analogia tra la dimensione pubblica conferita ai distici elegiaci con funzione pedagogica formulati da Ipparco per essere iscritti ai crocicchi, e il luogo di diffusione dei poemi cantati nei concorsi delle Panatenee, che verosimilmente si svolgevano nell'*agora*, ossia nel centro politico e pubblico della città[7].

In questo stesso senso, probabilmente, va interpretato il celebre giudizio sulla politica ateniese che Tucidide mette in bocca a Pericle all'inizio della guerra del Peloponneso: se Atene può essere presentata come «la scuola dell'Ellade» (τῆς Ἑλλάδος παίδευσις), ciò è dovuto soprattutto al fatto che i suoi cittadini traevano giovamento dai concorsi e dai sacrifici che si susseguivano durante l'intero anno[8].

2. *Generi poetici e tipologia della festa.*

Non a caso abbiamo sinora evitato l'uso dell'espressione «poesia lirica» tradizionalmente utilizzata per designare i poemi cantati, in occasione di diverse festività, da un esecutore o un'esecutrice oppure da un coro maschile, femminile o misto. Infatti il nostro sapere enciclopedico moderno, condensato nei dizionari, definisce la lirica come «la poesia che esprime sentimenti intimi mediante ritmi e immagini atti a comunicare al lettore l'emozione del poeta». Nulla di piú estraneo alla poesia lirica arcaica! A partire dalla manifestazione linguistica comune delle forme dell'«io» e del «noi» nella lirica moderna come nella lirica greca arcaica, questa definizione comunemente accettata presenta, riguardo alla poesia antica e alla concezione che se ne aveva, una serie di equivoci: sulla nozione di sentimento, sull'idea di intimità, sul concetto dell'autore/poeta, sulla lettura e, pertanto, sulle modalità del processo di comunicazione della poesia.

[7] [PLATONE], *Ipparco*, 228b-229b. Anche gli oratori citati sopra, a nota 4, ricollegano l'introduzione dei poemi di Omero all'educazione dei cittadini piú giovani. Per il luogo in cui si svolgevano i concorsi musicali delle Panatenee cfr. KOTSIDU, *Die musischen Agone* cit., pp. 131 sgg., 155 sgg. Il ruolo pubblico dell'orchestra nell'*agora* di Atene nel VI secolo è ben tratteggiato da F. KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin 1981, pp. 5 sgg., che sostiene la tesi secondo la quale le prime rappresentazioni drammatiche delle grandi Dionisie avrebbero avuto luogo nell'orchestra di cui s'è trovata traccia nella zona a nord-ovest di questo ampio spazio pubblico.

[8] TUCIDIDE, 2.41.1 e 2.38.1.

Ricordiamo sinteticamente che la nozione moderna di lirica si è configurata solo in epoca romantica, quando i grandi teorici tedeschi dell'estetica conferirono alla divisione della letteratura in tre grandi generi una dimensione storica evolutiva assegnandole al contempo uno status ontologico. A partire dalla riflessione essenzialista e idealizzante dei fratelli Schlegel si è creduto di trovare in Platone la prima formulazione normativa del canone dei tre generi fondamentali, per cui, da allora in poi, l'epica è strettamente connessa al «puramente oggettivo», il genere lirico al «puramente soggettivo», mentre il genere drammatico realizza la commistione di queste due modalità essenziali della poesia. Con l'*Estetica* di Hegel, la triade nella sua dimensione storica diventa il modello dello sviluppo dello spirito umano in una prospettiva evoluzionistica e teleologica, e il progressivo dispiegamento che questo modello attribuisce alla poesia occidentale diventa il paradigma dello sviluppo di qualsiasi letteratura. Si passerebbe cosí, per stadi successivi, dalla coscienza ingenua e collettiva di un popolo che si esprime mediante la poesia epica alla separazione dell'individuo e del suo io nella lirica, alla sintesi finale, nella poesia drammatica, di oggettività e interiorità[9].

Tuttavia, se si considerano in primo luogo i termini e i significanti, ci si rende conto che l'aggettivo λυρικός o *lyricus* corrisponde a una designazione entrata in uso relativamente tardi. Con questo termine i poeti latini definivano quei poeti i cui canti erano accompagnati con la lira, e quando i grammatici greci postalessandrini fissano in un genere la λυρικὴ ποίησις lo fanno per classificarvi i poemi caratterizzati dal modo specifico della loro esecuzione, cioè i canti la cui melodia è sostenuta dagli accordi della lira. La «lirica» viene cosí a sostituire quello che i critici greci d'epoca classica chiamavano μέλος, ovvero il poema cantato su un ritmo di danza e accompagnato da una melodia strumentale. Non c'è dubbio che, nel celebre passo della *Repubblica* in cui Platone tenta di definire quali narrazioni (poetiche) si debbano conservare nella città ideale, egli includa, tra le forme di espressione della poesia epica e della tragedia, appunto i μέλη, quali canti che a suo modo di vedere costituiscono una forma poetica basata sulla combinazione di parola, ritmo e armonia. Ma questo abbozzo di triade svanisce rapidamente quando, nello *Ione*, il problema della poesia narrativa e di ciò che essa rappresenta cede il posto a quello dell'ispirazione poetica. Tra i generi nei quali si esercita il μελοποιός animato dalla potenza dell'ispirazione

[9] La storia della genesi della triade romantica è stata ripercorsa da G. GENETTE, *Genres, 'types', modes*, in «Poétique», XXXII (1977), pp. 389-421. Bibliografia sull'argomento in K. W. HEMPFER, *Gattungstheorie*, München 1973, pp. 274 sgg.

divina, il rapsodo cui si intitola il dialogo di Platone elenca il ditirambo, il canto elogiativo (ἐγκώμιον), il canto danzato (ὑπόρχημα), il peana, ma anche il poema epico e quello giambico[10].

Ma dal IV secolo dominato dalla figura di Platone occorre risalire all'epoca arcaica. Inizialmente è lo stesso Platone a fornircene gli strumenti. Nelle *Leggi*, infatti, egli vanta i meriti dell'arte delle Muse al tempo in cui si rispettavano le regole dei generi invece di mescolarli, per cui una ripartizione normativa in «specie» (εἴδη) e «forme» (σχήματα) consentiva di distinguere, nell'ambito del μέλος, le preghiere agli dèi chiamate inni, i canti funebri detti treni, i peani, i ditirambi cantati in relazione alla nascita di Dioniso, infine i nomi citarodici identificabili in generale con gli iporchemi. Per quanto priva di sistematicità, questa classificazione in generi è particolarmente interessante perché se ne trova traccia in un poema funebre di Pindaro. Questo treno, purtroppo frammentario, elenca in un contesto a noi ignoto i canti del peana destinati ad Apollo e Artemide, i canti di Dioniso, il canto del poeta leggendario Lino (la cui esecuzione corrisponde sicuramente a quella del nomo citarodico), il canto di Imeneo e il canto di Ialemo. L'eroe Imeneo, colpito a morte il giorno stesso delle nozze, diede il proprio nome ai canti corali che scandiscono la cerimonia nuziale, mentre il nome di Ialemo, eroe morto in giovane età, è usato in alternanza al termine «treno» per designare il canto che accompagna le cerimonie funebri. Risalendo ancora piú indietro nel tempo e passando dai significanti ai significati di queste forme poetiche, si può constatare che esse sono per la maggior parte note all'*Iliade*. Il canto con cui gli Achei implorano Apollo, all'inizio dell'azione, è chiamato esplicitamente «peana»; nella scena di vendemmia raffigurata sullo scudo di Achille un ragazzo esegue, accompagnandosi con la cetra, il canto di Lino ritmato dalle evoluzioni danzate e dalle grida cantate di un gruppo corale misto; sempre sullo scudo si assiste all'esecuzione, da parte di un coro di giovani danzatori, dell'imeneo che accompagna un corteo matrimoniale; sono infine chiamati esplicitamente «treni» i canti di lamento funebre intonati da un coro e punteggiati dalle grida di dolore delle donne che accompagnano la cerimonia dei funerali di Ettore. Per quanto riguarda il ditirambo, la sua esistenza è attestata all'incirca alla stessa epoca da un breve frammento di Archiloco[11].

[10] PLATONE, *Repubblica*, 376e sgg., 392c sgg.; ID., *Ione*, 533d sgg. I testi che consentono la ricostruzione della storia dell'uso di λυρικός e μέλος, e derivati, sono raccolti in H. FÄRBER, *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, München 1936.

[11] PLATONE, *Leggi*, 700a sgg.; PINDARO, fr. 128c Maehler; *Iliade*, 1.472 sgg., 18.566 sgg., 18.491 sgg., 24.720 sgg.; ARCHILOCO, fr. 120 West. Cfr. lo studio classico di A. E. HARVEY, *The Classification of Greek Lyric Poetry*, in «Classical Quarterly», XLIX (1955), pp. 157-75, e C. CALAME, *Ré-*

A parte l'inno, sul quale ritorneremo, che è comunque presente all'inizio dell'epoca arcaica sotto la forma letteraria degli *Inni omerici*, la tipologia dei generi poetici, pur non essendo sistematica, presenta una notevole continuità dalla poesia omerica a Platone. Come si sarà notato, in questa nomenclatura approssimativa non si parla né di manifestazione dell'«io», né di comparsa dell'individuo, né di espressione di sentimenti intimi, e neppure di accompagnamento esclusivo con la lira. Per contro, ognuna di queste diverse forme poetiche si definisce in base al destinatario, o al suo fondatore eroico, in rapporto alla situazione specifica in cui viene eseguita.

Cercheremo di dimostrare che la specificità della poesia solitamente chiamata, a torto, lirica è data dall'assunzione, nel testo stesso delle composizioni, della relazione con un contesto di enunciazione particolare: sacrificio per Apollo, vendemmia, matrimonio, funerali, celebrazione di Dioniso nei casi già accennati. In questa prospettiva risulteranno non pertinenti sia la distinzione tradizionale fra monodia e corodia, sia la divisione tra accompagnamento col flauto e canto con la cetra. Ma, in materia di tipologia, occorre inoltre notare che, sebbene le occasioni di festeggiamenti siano in Grecia numerose e difficilmente classificabili in categorie di tipo antropologico, queste stesse celebrazioni rituali e cultuali presentano tuttavia alcuni tratti morfologici costanti nel corso dell'intera storia ellenica. Come nella maggior parte delle comunità studiate dagli antropologi, in Grecia la festa è motivata sia da circostanze occasionali sia da celebrazioni cultuali con cadenza regolare. Tra le prime si possono far rientrare le celebrazioni festive degli avvenimenti che stanno alla base della vita umana, come nascita, matrimonio, morte; ma anche i rituali connessi a un avvenimento eccezionale come la vittoria militare di Maratona o, all'opposto, l'irrompere di una catastrofe quale l'epidemia che colpí Atene all'inizio della guerra del Peloponneso. Le seconde, poiché comprendono le onoranze alle divinità del pantheon e agli eroi della città, sono assai piú numerose. Spesso cadenzate in base ai cicli delle stagioni e dei relativi lavori o alla celebrazione delle istituzioni civiche, sono inserite nel calendario, del quale costituiscono il fondamento, con una ricorrenza che può essere annuale, biennale, quadriennale, quando non vengano celebrate ogni otto anni, come le Dafneforie tebane in onore di Apollo Ismenio, o la teoria delfica dei giovani aristocratici che si recano a Tempe per procurar-

flexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XVII (1974), pp. 113-28, dove sono reperibili riferimenti ad altri studi. Per il problema della relazione tra nomo citarodico (cfr. sopra, nota 3) e iporchema cfr. G. NAGY, *Pindar's Homer*, Baltimore-London 1990, pp. 351 sgg.

si l'alloro apollineo destinato alle corone dei vincitori dei giochi pitici.

Indipendentemente dall'eccezionalità o dalla regolarità, la cerimonia festiva greca presenta comunque modalità espressive ricorrenti. Sotto questo aspetto essa comprende in genere una processione la cui componente di spettacolarità consente all'intera comunità di partecipare alla festa; un sacrificio che istituisce l'indispensabile relazione con la divinità relativa, seguito da un pasto rituale al quale partecipano gruppi diversi della comunità; concorsi atletici che offrono la possibilità, alle diverse classi di età della città, di rivaleggiare in ordine alle qualità insieme fisiche e morali richieste al cittadino e alla sua sposa; e infine manifestazioni musicali nell'accezione greca del termine, cioè comprendenti canto, danza e accompagnamento strumentale[12]. In sostanza, in questo contesto rituale la poesia finisce per costituire essa stessa un atto di culto che può accompagnare i diversi momenti di svolgimento della festa. Inutile aggiugere che, se il rituale può considerarsi come una riflessione e una speculazione, mediante gesti e oggetti che acquistano un valore semiotico complesso, sulle istituzioni che sono alla base della vita della comunità, le manifestazioni poetiche relative alla «cultura del canto» della Grecia arcaica hanno una funzione centrale nello sviluppo di questo processo simbolico regolatore.

3. *Poeti e poemi al servizio dei culti della città.*

Attraverso l'opera di Pindaro possiamo farci una valida idea non solo dell'ampio ventaglio di occasioni di festa che richiedevano il contributo di uno specialista del canto danzato, ma anche dell'estensione geografica di questi interventi poetici. Com'è noto, la suddivisione dell'opera di Pindaro in diciassette libri è frutto di un lavoro di classificazione erudita realizzato in epoca alessandrina per stabilire il testo del poeta e presentarne un'edizione degna della Biblioteca fondata nella «Casa delle Muse» da Tolomeo Soter. La necessità di trascrivere una collezione assai disparata su rotoli di papiro di lunghezza fissa ha talvolta determinato la definizione di categorie poetiche specifiche e pertanto di generi nuovi[13].

[12] L'elenco degli elementi costitutivi delle feste greche è stato compilato da W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, pp. 163 sgg. Per un tentativo di definizione morfologica cfr. C. CALAME, *La festa*, in M. VEGETTI (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, Torino 1992, III, pp. 29-54 (con bibliografia).

[13] Il problema della definizione dei generi e della classificazione dell'opera di Pindaro è sollevato in R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, pp. 130, 183 sg. [trad. it. *Storia*

Prendendo come criterio l'estensione dei diciassette rotoli di papiro comprendenti l'edizione ellenistica dei poemi di Pindaro, si può dire che il poeta tebano dedicò all'incirca un quarto della propria attività a cantare le vittorie degli atleti ai giochi panellenici, sia celebrando la vittoria olimpica nel pugilato di un giovanissimo atleta come Agesidamo di Locri Epizefirî, in un poema costituito da una sola triade e certamente eseguito in loco immediatamente dopo le gare (*Olimpica XI*); sia acconsentendo a cantare successivamente le vittorie nella specialità del pancrazio di due giovani fratelli di Egina a Nemea, e in seguito ai giochi istmici, con odi eseguite in occasione delle festività e, in particolare, del simposio per salutare il ritorno in patria dell'atleta (secondo l'ordine cronologico, *Nemea V*, *Istmica VI* e *V*); sia dedicando a Gerone, tiranno di Siracusa, una serie di poemi che celebrano le ripetute vittorie dei cavalli del famoso uomo politico ai giochi pitici e ai giochi olimpici. Di questi poemi fa parte l'*Olimpica I*, che racconta il mito di fondazione dei giochi nei pressi dell'Alfeo e che venne eseguita presso il focolare del palazzo di Gerone a Siracusa, forse in contemporanea con l'*Epinicio* 5 di Bacchilide, inviato in Sicilia dal poeta di Ceo, in occasione della stessa corsa, per celebrare il tiranno e il suo sauro Ferenico («portatore di vittoria»), Zeus e suo figlio Eracle, unitamente al destino di Meleagro nella sua lotta contro i Cureti. Ma quando, sei anni dopo, Gerone riporta a Delfi la prestigiosa vittoria nella corsa delle quadrighe, sarà Bacchilide a comporre il breve elogio destinato a essere cantato in loco presso l'ombelico del mondo (*Epinicio* 4), mentre a Pindaro tocca il compito di far pervenire la sua ode alla musica a Etna, città da poco fondata da Gerone (*Pitica I*); cosa che non impedí a Bacchilide di inviare al tiranno un poema d'elogio che celebrava la stessa impresa pitica e ricordava nel contempo le precedenti vittorie di Ferenico[14]. Motivata probabilmente da un'allusione al simposio, la classificazione di questo poema negli encomi e non negli epinici indica il carattere empirico delle categorie di genere definite dai curatori alessandrini. Utilizzato dallo stesso Pindaro per designare gli epinici, ἐγκώμιον diventa ad

della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica, Napoli 1973], e da W. A. RACE, *P.Oxy. 2438 and the Order of Pindar's Works*, in «Rheinisches Museum», CXXX (1987), pp. 407-10.

[14] fr. 20c Maehler. La relazione tra gli epinici di Pindaro e di Bacchilide, i loro destinatari e le circostanze della loro enunciazione sono stati studiati in particolare da B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1989², pp. 153 sgg., e da P. ANGELI BERNARDINI, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro*, Roma 1983, pp. 39 sgg. Per il problema particolare degli epinici brevi, eseguiti con ogni probabilità sul luogo della vittoria, cfr. T. GELZER, *Μοῦσα αὐθιγενής. Bemerkungen zu einem Typ Pindarischer und Bacchylideischer Epinikien*, in «Museum Helveticum», XLII (1985), pp. 95-120.

Alessandria il termine tecnico che indica la classe dei canti eseguiti in occasione del banchetto e del simposio. Questa nuova classe comprenderà d'ora in poi i canti, spesso anonimi e destinati ai partecipanti al banchetto, noti come σκόλια, sui quali ritorneremo presto. Peraltro, negli stessi libri degli epinici composti da Pindaro non figura solamente il bel racconto dell'invenzione del flauto da parte di Atena destinato a celebrare, in Sicilia, la vittoria di Mida di Agrigento al concorso pitico degli auleti (*Pitica XII*), ma anche, inserito nelle *Istmiche*, il frammento di un poema dedicato a un Ateniese vincitore della corsa degli efebi che contraddistingueva, ad Atene, il rito della processione «dei sarmenti»: destinate a rievocare il ritorno trionfale di Teseo dopo la vittoria sul Minotauro, le Oscoforie conducevano giovani di ambo i sessi dal tempio di Dioniso, che si trovava in città, al santuario di Atena Scirade al Falero[15].

Continuando questa perlustrazione della parte piú frammentaria dell'opera di Pindaro, possiamo osservare che gli *Inni* comprendono, per esempio, un canto ad Apollo nel suo santuario oracolare dello Ptoon in Beozia. Per contro, nell'ambito dei numerosissimi canti di processione che sono i *Prosodi* (suddivisi in due libri), solo rari frammenti testimoniano dell'esistenza delle strofe composte da Pindaro per Artemide e di un poema inviato agli Egineti per la festa di Artemide Afea, il cui tempio domina ancor oggi l'isola e la sua splendida pineta. Già gli antichi attribuivano a Pindaro un προσοδιακὸς παιάν, peana cantato in processione che potrebbe corrispondere al nostro *Peana* 4, probabilmente composto per un coro di abitanti di Ceo chiamato a partecipare alla grande festività ionica di Apollo a Delo. Se i *Peani* di Pindaro sono consacrati al culto del figlio di Latona, a Tebe, ad Abdera, a Delfi e a Delo, la maggior parte dei *Ditirambi*, cosí numerosi da occupare due rotoli di papiro dell'edizione alessandrina, furono scritti per essere eseguiti, conformemente alla legge del genere, alle Grandi Dionisie di Atene; Aristofane ne cita puntualmente uno. In base alle indicazioni che fornisce sul proprio aspetto cultuale e rituale designandosi come un canto di processione, sappiamo che uno dei *Parteni* (raccolti in un libro) veniva eseguito, come indica il suo nome di genere, da un coro di fanciulle. Tessendo l'elogio dei giovani Tebani di ambo i sessi e di nobile famiglia che guidavano il corteo, questo partenio accompagnava e ritmava in onore

[15] Per l'impiego da parte dello stesso Pindaro del termine ἐγκώμιον cfr. per esempio PINDARO, *Olimpiche*, 2.52; ID., *Nemee*, 1.7. Per la definizione di σκόλιον cfr. oltre, nota 24. Il poema composto da Pindaro per le Oscoforie di Atene costituisce il nostro fr. 6c Maehler. Per lo studio di questo rito rinvio a C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausanne 1990, pp. 143 sgg. e nota 11.

di Apollo Ismenio le già citate Dafneforie. È probabile che l'esistenza di tutta una serie di canti commissionati a Pindaro per cerimonie locali della Beozia, quali l'inno a Pan, abbia giustificato la creazione del libro a parte che riunisce i *Canti separati dei parteni*. Tra i canti non specificamente destinati a un dio e alla sua celebrazione cultuale occorre annoverare gli *Encomi*, cui abbiamo testé accennato. Questi canti tessono l'elogio, nel bel mezzo dei piaceri erotizzati del simposio, dei meriti di Trasibulo di Agrigento, le cui vittorie nella corsa dei carri sono peraltro cantate nella *Pitica VI* e nell'*Istmica II*; della generosità di Senofonte di Corinto per aver invitato cinquanta etere in occasione del sacrificio offerto ad Afrodite in seguito alla duplice vittoria cantata nell'*Olimpica XIII*; della grande bellezza di Teosseno di Tenedo, il cui sguardo avrebbe fatto breccia in un cuore di ferro. I *Treni* non ci offrono molto, salvo la descrizione di un aldilà elisio e alcune considerazioni di circostanza sulla morte e sugli eroi che perirono nella prima giovinezza. I poemi cantati e danzati da un coro, ovvero gl'*Iporchemi* (in due libri), ci riportano nuovamente da Tebe a Siracusa passando per Sparta, in relazione a occasioni festive che non siamo purtroppo in grado di determinare[16].

Eccoci dunque a Sparta. A distanza di piú d'un secolo, la funzione cultuale delle composizioni di Pindaro richiama quella analoga svolta dai poemi di Alcmane, uno dei piú antichi poeti melici la cui opera, frammentaria, sia giunta sino a noi. La diffusione dell'opera di Pindaro fu panellenica, mentre la produzione di Alcmane rimase strettamente legata alle festività della città al cui servizio consacrò l'intera carriera. Paragonate dagli antichi ai giochi pitici e istmici, le Giacinzie convogliavano al tempio di Apollo ad Amicle i rappresentanti dell'intera comunità spartana. Le fanciulle, in parte a bordo di carri di parata, occupavano un posto privilegiato in questa fastosa processione. Le stesse fanciulle davano vita alla festa muliebre notturna che concludeva le tre giornate celebrative e si svolgeva contemporaneamente al grande banchetto sacrificale degli uomini. Nell'*Elena* di Euripide il coro delle don-

[16] PINDARO, frr. 51a-d, 89a e b, 52d, 76 (citato da ARISTOFANE, *Cavalieri*, 1329, e cfr. *Acarnesi*, 637), 94b, 95, 124a-b, 122, 123, 129, 128c (cfr. oltre, note 25 e 26), 109, 105, 112. I *Ditirambi* di Pindaro sono stati esaustivamente studiati da B. ZIMMERMANN, *Dithyrambos*, Göttingen 1992, pp. 41 sgg. Per il *Peana* 4 cfr. L. KÄPPEL, *Paian*, Berlin - New York 1992, pp. 87 sgg. Il canto indirizzato a Pan è commentato da L. LEHNUS, *L'inno a Pan di Pindaro*, Milano 1979, pp. 68 sgg., 107 sgg. Sul problema delle Dafneforie tebane e dei parteni rinvio a CALAME, *Les chœurs* cit., I, pp. 117 sgg., 190 sgg.; II, pp. 149 sgg. Gli scolî di Pindaro citati sono commentati da B. A. VAN GRONINGEN, *Pindare au banquet*, Leyden 1966, pp. 19 sgg. Per le circostanze in cui venivano enunciati i treni pindarici cfr. PINDARO, *Threnorum fragmenta*, a cura di M. Cannatà Fera, Roma 1990, pp. 28 sgg.

ne di Sparta auspica che l'eroina lacedemone si unisca a loro nelle danze di questa celebrazione consacrata ad Apollo e al suo amato Giacinto. Lo svolgimento delle Giacinzie contemplava inoltre, nell'ambito di uno spettacolo vario, le esecuzioni musicali dei bambini che suonavano la lira o cantavano al suono del flauto, e quelle degli efebi che cantavano in coro poemi locali; alcuni di questi furono senza dubbio composti da Alcmane, come attesta un frammento di commento che associa il nome del poeta alla celebrazione delle Giacinzie.

L'altra grande celebrazione spartana erano le Carnee, che si svolgevano per nove giorni. Dedicate ad Apollo, includevano in ogni caso una corsa di giovani «portatori di grappoli», un pasto rituale che riuniva sotto nove tende i rappresentanti adulti delle fratrie, un saggio di istruzione militare e concorsi musicali cui seguivano, come nel caso delle Panatenee, concorsi ginnici. Sarebbe stato Terpandro di Lesbo a riportare la prima vittoria alle Carnee da poco istituite (676/675), probabilmente nel concorso citarodico al quale è costantemente collegata la sua attività di musico-poeta. D'altra parte, Alcmane di Sardi, almeno secondo l'origine attribuitagli da parte della tradizione, potrebbe aver composto in occasione di questa stessa festività uno dei suoi poemi dedicati ad Apollo. Parimenti connesse all'integrazione nella vita di cittadini-soldati degli efebi che erano stati sottoposti al corso iniziatico della famosa ἀγωγή spartana, le Gimnopedie consistevano essenzialmente in rappresentazioni corali di cui si facevano carico le diverse classi di età della comunità civica. In un'area corale (χορός) attrezzata sull'*agora* davanti alle statue di Apollo Pitico, di Artemide e della loro madre Latona, i diversi gruppi corali comparivano nudi (almeno a stare all'etimo) per eseguire canti di Taleta di Gortina e di Alcmane, unitamente a peani di Dionisodoto Lacone.

A queste festività, che concernevano gli elementi basilari della vita spartana, si possono aggiungere gli interventi di Alcmane nel culto delle due Cariti venerate in Laconia, Faenna e Kleta; nei riti che, ai margini del territorio di Laconia, si celebravano in onore di Artemide Cariatide; nel culto eroico celebrato a Terapne in onore di Menelao ed Elena, senza dimenticare numerose tracce di poemi dedicati ai Dioscuri, che a Sparta e Terapne disponevano di svariati santuari e incarnavano la figura del νέος, il giovane cittadino-soldato appena entrato a far parte della falange. Per quanto riguarda i poemi composti per cori di fanciulle, cui si deve la celebrità antica e moderna del poeta lacone, le indicazioni autoreferenziali relative al contesto dell'esibizione non consentono, paradossalmente, di precisare le circostanze cultuali della loro esecuzione. Il primo partenio non è, probabilmente, dedicato ad Arte-

mide Ortia, ma potrebbe essere stato cantato nel quadro del culto reso a Elena fanciulla a Platanistas, sulle rive dell'Eurota[17].

4. *Recitazioni epiche, inni agli dèi e proemi omerici.*

Composti in metri detti «lirici» e organizzati dal punto di vista ritmico in strofe o in triadi, i poemi melici presentano una modalità esecutiva che prevede, sulla base di un accompagnamento musicale, una melodia cantata e ritmata su un passo di danza. Del resto, per quanto discretamente, descrivono i gesti del culto di cui sono a loro volta parte essenziale, pur riferendosi ai loro destinatari, umani e divini. Che dire allora dei poemi omerici, recitati in particolare in occasione dei concorsi rapsodici delle Panatenee, nei quali la narrazione cancella praticamente qualsiasi traccia di enunciazione e, di conseguenza, ogni allusione al contesto in cui vengono eseguiti?

A questo punto è opportuno ricordare l'esistenza della collezione dei poemi in ritmo dattilico e dizione epica riuniti sotto il titolo di *Inni omerici*. Con una lunghezza che può variare dai 3 ai 580 versi e composti in un arco di tempo che comprende l'intero periodo arcaico e classico, questi poemi presentano in pratica la stessa struttura: un breve intervento del narratore enuncia la volontà del poeta di cantare o di lasciarsi ispirare dalle Muse per tessere l'elogio di una divinità (*evocatio*); questi pochi versi introducono, servendosi di un procedimento predittivo ricorrente, il racconto piú o meno ampio della biografia e delle qualità del dio (*epica laus*); alla conclusione dell'elogio, il narratore si rivolge direttamente alla divinità in questione, evocata sinora in terza persona, per indirizzarle una preghiera (*preces*)[18]. Spesso questa richiesta si limita a sollecitare un favore che rientra direttamente nelle qualifiche e nel campo di intervento specifico del dio, ma alcune richieste possono essere piú precise. Come per esempio nell'*Inno ad Afrodite* (6), nel quale

[17] Le citazioni delle testimonianze e dei frammenti attestanti l'attività del poeta nei principali culti spartani sono reperibili nella mia edizione di ALCMANE, *Alcman*, Roma 1983, pp. XVI sgg. Per la descrizione di questi diversi rituali festivi cfr. CALAME, *Les chœurs* cit., I, pp. 305 sgg. Sull'attività di Terpandro cfr. A. GOSTOLI, *Terpander*, Roma 1990, pp. XI sgg. In generale, cfr. E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Religión griega y lírica arcaica*, in *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, II, pp. 33-79.

[18] Con la designazione latina, la struttura triadica degli *Inni omerici* è stata individuata ormai da molto tempo. Cfr. da ultimo, in proposito, J. M. BREMER, *Greek Hymns*, in M. S. VERSNEL (a cura di), *Faith, Hope and Worship*, Leiden 1981, pp. 193-215., e C. CALAME, *Variations énonciatives avec les dieux et fonctions poétiques dans les «Hymnes homériques»*, in «Museum Helveticum», LII (1995), pp. 2-19.

il narratore richiede alla dea dell'amore di concedergli la vittoria in «questo» concorso (ἐν ἀγῶνι τῷδε). Nell'*Inno* 25, l'elogio della relazione privilegiata tra le Muse e Apollo porta il narratore a chieder loro di onorare il suo poema. D'altra parte, circa un terzo di questi poemi si conclude con la promessa dell'autore di celebrare (μνήσομαι) la divinità cui si rivolge. In maniera ancor piú precisa, altri sette inni esprimono, servendosi sempre della stessa forma del futuro, la volontà del narratore di eseguire un altro canto, mentre nell'*Inno ad Artemide* (9), nell'*Inno a Ermes* (18) e nel lungo *Inno ad Afrodite* (10), che narra gli amori della dea con il mortale Anchise, il narratore esprime la propria intenzione di passare, dopo aver cominciato col dio, a un altro canto (ὕμνος). Solo gli *Inni* 31 e 32, dedicati rispettivamente al Sole e alla Luna, e probabilmente posteriori, forniscono qualche indicazione sul contenuto del canto che doveva seguire all'inno omerico. Il poeta dell'*Inno a Selene*, «cominciando con la dea», manifesta la propria volontà di cantare (ᾄσομαι) la gloria dei semidei di cui gli aedi, in quanto servitori delle Muse, glorificano le grandi imprese. Risulta pertanto indubbio che gli *Inni omerici* erano destinati a introdurre recitazioni di tipo omerico. Questa funzione era insita nella loro denominazione anche in epoca classica: si ricorderà la famosa testimonianza di Tucidide, che chiama προοίμιον (proemio) l'*Inno ad Apollo* cantato a Delo in occasione della già citata festività apollinea[19].

Presentato in linea generale come omaggio alla divinità che celebra e alla quale chiede in compenso protezione sul canto che introduce, il proemio epico inserisce in un culto particolare e collega a una precisa festività poemi omerici che, per la forma neutra dell'enunciazione, potevano essere cantati da aedi o rapsodi in successione nelle piú svariate circostanze. Aedo o rapsodo? Esecuzione cantata o recitata? Non c'è dubbio che gli *Inni omerici* riprendono dai poemi ciclici che introducono la loro dizione epica, ed è altrettanto certo che la loro esecuzione non potrebbe essere citarodica; ciò nondimeno le questioni appena avanzate sono dibattute. Molto semplicemente sembra che, nella prospettiva di una tradizione orale ancora vivace alla fine dell'epoca arcaica, il passaggio dalla denominazione di ἀοιδός a quella di ῥαψῳδός non possa ricollegarsi all'estinzione di qualsiasi creatività. D'altra parte, l'accompagnamento con la lira e l'affinità dei membri (κῶλα) che formano l'esa-

[19] TUCIDIDE, 3.104; cfr. anche PINDARO, *Nemee*, 2.1 sgg. Sulla recitazione a Delo dell'*Inno ad Apollo* cfr. A. ALONI, *L'aedo e i tiranni*, Roma 1989, pp. 35 sgg. La funzione di proemio assunta dagli inni è ben definita da F. CASSOLA, *Inni omerici*, Milano 1975, pp. XVII sgg.; cfr. anche le considerazioni pubblicate in A. C. CASSIO e G. CERRI (a cura di), *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*, Roma 1991.

metro dattilico con ritmi «lirici» comportano una forma di recitazione molto simile al canto. In ogni caso, due passi di Pindaro e ciò che conosciamo della poesia melica arcaica indicano che le forme citarodiche, al pari delle forme meliche, avevano un proprio proemio integrato nella composizione stessa[20].

La funzione assunta dagli *Inni omerici* nell'introduzione rituale e nell'inserimento cultuale dei poemi epici può trovare definitiva conferma dal confronto con gli inni di culto. Confronto che ci costringe a una breve incursione nel IV secolo. Una preziosa iscrizione dedicatoria di Epidauro ci ha trasmesso, oltre al testo di un peana dedicato ad Apollo e ad Asclepio, anche la descrizione del contesto nel quale il canto venne eseguito, e quindi consacrato. La dedica ci informa che questo canto dedicato a Febo e a suo figlio, il medico Asclepio, fu composto da un abitante di Epidauro di nome Isillo. Questi ricorda che, quand'era ancora bambino, Asclepio gli apparve in occasione dell'attacco di Filippo contro Sparta e che, toccato dall'intercessione infantile, il dio, che si recava appunto a Sparta, salvò la città. È forse in ricordo di questo intervento miracoloso che la popolazione di Epidauro decise, parecchi anni dopo, di scegliere in ogni tribú i cittadini migliori affinché cantassero in processione il peana scritto da Isillo. Vestiti di bianco, questi uomini sfoggiavano corone d'alloro in onore di Apollo e rami d'olivo coltivato in onore di Asclepio, pregando gli dèi affinché volessero concedere ai componenti della comunità di Epidauro, e ai loro figli, salute, ordine, pace, ricchezza ed eccellenza. Solo dopo aver consultato l'oracolo di Delfi e aver ricevuto un responso positivo Isillo si decise a far incidere su una stele questo canto e a consacrarlo ad Asclepio e ad Apollo Maleata. Il testo rammentava il nome del leggendario re di Epidauro che, essendo bisnonno di Asclepio in seguito al matrimonio con la Musa Erato, introdusse a Epidauro il culto di Apollo; o per lo meno questa è la genealogia del dio medico fornita dallo stesso peana. Grazie a questo racconto genealogico, la parte narrativa (*epica laus*) del peana adotta un procedimento frequente negli *Inni omerici*, arrivando cosí a tessere l'elogio sia di Apollo sia di Asclepio. C'è invece

[20] L'esecuzione citaredica degli *Inni omerici* è stata sostenuta in particolare da H. KOLLER, *Das kitharodische Prooimion*, in «Philologus», C (1956), pp. 159-206. Cfr. tuttavia PINDARO, *Pitiche*, 1.4 e 7.2, e il commento di NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 353 sgg. Sui rapsodi cfr. sopra, nota 4. Dopo un esame dell'alternativa esecuzione cantata / esecuzione recitata, M. L. WEST, *The Singing of Homer and the Modes of Early Greek Music*, in «Journal of Hellenic Studies», CI (1981), pp. 113-29, opta per la prima soluzione. La prossimità tra ritmi detti «lirici» e ritmo dei poemi epici è stata dimostrata da B. GENTILI e P. GIANNINI, *Preistoria e formazione dell'esametro*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XXVI (1977), pp. 7-51. Cfr. anche NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 439 sgg.

un punto nel quale questo peana cultuale si distingue nettamente nell'enunciazione dagli inni attribuiti a Omero, e precisamente nella duplice invocazione dell'inizio: dapprima ai cittadini di Epidauro invitati a cantare il dio Peana, quindi allo stesso Apollo mediante l'introduzione del racconto giunto alle orecchie dei «nostri antenati». L'*evocatio* ha dunque ceduto il posto a una doppia *invocatio* di carattere enunciativo. In compenso, il canto termina, al pari di un inno omerico, con una invocazione diretta in cui si inserisce una richiesta al dio (*preces*). Ripetendo l'invocazione ἰὲ Παιάν, i coreuti pregano Asclepio di concedere a Epidauro, patria del dio, uno sviluppo ordinato e a se stessi la salute morale e fisica[21].

La duplice invocazione che introduce il peana di Isillo ritorna nel peana di Eritre di Ionia, il cui testo è stato ritrovato in un'iscrizione risalente a una cinquantina d'anni prima di quella di Epidauro. Il breve invito iniziale ai giovani coreuti (κοῦροι) a cantare Peana, «celebre per la sua intelligenza», si conclude con l'invocazione ἰὲ ὢ ἰὲ Παιάν, che non si limita a fare da ritornello alla composizione, ma consente anche di introdurre, mediante un pronome relativo e predicativo tipico degli inni, il racconto genealogico della nascita di Asclepio dagli amori di Apollo e Coronide. Anche in questo caso l'inno si chiude con una richiesta a Peana, diventato Asclepio dopo esser stato Apollo all'inizio del poema, affinché garantisca agiatezza ai coreuti e favorisca la loro città. Ora è precisamente la città, designata come «mia/nostra città», che una versione ugualmente epigrafica dello stesso inno, ancorché posteriore di quattro secoli, colloca non piú nella Ionia settentrionale bensí in Egitto. Una terza versione ritrovata ad Atene e una quarta dedicata a Dione in Pieria, entrambe ugualmente tarde, attestano la straordinaria diffusione di questo peana anonimo. L'analisi comparativa delle quattro versioni mostra come piccole modifiche nella formulazione del canto ne abbiano consentito l'adattamento a circostanze cultuali geograficamente e storicamente assai diverse[22]. Diventato panellenico, il culto di Asclepio e di suo padre Apollo consente al canto ad esso destinato una diffusione a sua volta panellenica. Eseguiti in processione o davanti all'altare del dio, questi poemi rituali si presentano a loro volta come atti di

[21] *IG*, IV/1², 128, ripubblicato da KÄPPEL, *Paian* cit., pp. 380 sgg. Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Isyllos von Epidauros*, Berlin 1886, pp. 3 sgg.

[22] L'iscrizione di Eritre è stata ripubblicata da H. ENGELMANN e R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, II, Bonn 1973, pp. 331 sgg., quindi da KÄPPEL, *Paian* cit., pp. 372 sgg., unitamente alle altre tre versioni di questo peana di cui fornisce un'analisi comparativa alle pp. 193 sgg. F. GRAF, *Nordionische Kulte*, Rom 1985, pp. 250 sgg., commenta il recto della stele che presenta le prescrizioni cultuali relative al breve peana cantato dopo il rito dell'incubazione.

culto. Analogamente, gli *Inni omerici* trasformano, in quanto proemi, le recitazioni omeriche in atti rituali dedicati al culto di un dio.

5. *Canti simposiali e educazione dei cittadini.*

La funzione degli *Inni omerici* e delle recitazioni che introducevano ci ha riportati alle festività e ai canti cultuali che vi si eseguivano. Il peana, in particolare, veniva cantato anche in occasione di quelle celebrazioni festive rituali, ma non necessariamente cultuali, costituite da banchetti e simposi. Ricordiamo che, in particolar modo in epoca arcaica, il banchetto era parte integrante, dopo il sacrificio, di qualsiasi festività, come per esempio le Giacinzie e le Carnee di Sparta; sotto la forma del simposio, esso riuniva invece frequentemente, in occasioni meno formali, gruppi di cittadini per trattative di carattere essenzialmente politico. In un'elegia destinata precisamente a uno di questi incontri Senofane illustra le regole che presiedono all'organizzazione di un simposio: purezza rituale del luogo e dei partecipanti che esibiscono corone intrecciate; profumi di mirra e d'incenso; un cratere nel quale al dolce vino verrà mescolata acqua fresca e trasparente; una tavola imbandita con focacce, formaggio e miele; un altare ricoperto di fiori nel mezzo della sala. Dopo di che hanno inizio i piaceri del simposio (ϑαλίη): canti e musica si diffondono nella casa. Secondo la consueta modalità autoreferenziale, l'elegia descrive le fasi dell'attività musicale costitutiva della riunione simposiaca. Dapprima, con accompagnamento di libagioni, ha luogo la celebrazione (ὑμνεῖν) del dio con parole propiziatorie e racconti puri (εὔφημοι μῦϑοι καὶ καϑαροὶ λόγοι), poi si beve in quantità moderata prima di passare all'elogio degli uomini valorosi. La dimensione critica di questo poema, che vuole avere funzione di riflessione, risulta dall'affermazione che in questi canti conviene evitare i racconti che mettono in scena personaggi mostruosi e violenti, quali Titani, Giganti e Centauri, o lotte intestine, e ciò nella prospettiva di incrementare la devozione della città[23].

In un trattato sui concorsi musicali, Dicearco, allievo di Aristotele e Teofrasto, precisa che i canti destinati al simposio e chiamati scolî si suddividono in tre classi, a seconda che siano eseguiti da tutti i convi-

[23] SENOFANE, fr. 1 Gentili-Prato. M. VETTA, *Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica*, in ID. (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983, pp. XIII-LX, elenca i diversi tipi di poema che potevano essere cantati in occasione di un banchetto. Per quanto concerne in particolare l'elegia cfr. l'interessante puntualizzazione di E. L. BOWIE, *Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival*, in «Journal of Hellenic Studies», CVI (1986), pp. 13-35.

tati, o cantati in successione da un solo partecipante al simposio, oppure ripresi a turno dagli ospiti piú abili, cosí da circolare nella sala della riunione e meritarsi, appunto, il nome di σκόλια, ossia canti «tortuosi». Tutti i grandi poeti «lirici» di cui ci è pervenuta la produzione sono stati chiamati a comporre canti da simposio. Ai primi, che, rivolti alla divinità, assumevano in genere la forma del peana, è associato il nome di Alcmane per quanto riguarda la loro esecuzione in quei celebri pasti rituali e politici dei cittadini che a Sparta si chiamavano sissizi. Lo stesso Archiloco si è probabilmente descritto, in un breve frammento, nell'atto di intonare il peana di Lesbo accompagnato dal suono del flauto[24]. Non c'è dubbio che poemi in ritmi eolici come quello in cui Alceo descrive la sala del simposio, o quello in cui attacca l'esimneta di Mitilene Pittaco e il suo predecessore, il tiranno Mirsilo, vennero cantati alle riunioni simposiali della fazione politica del poeta. Tali poemi cantati potrebbero rientrare nella seconda classe definita da Dicearco, al pari dei già citati canti di elogio di Pindaro composti in dattilo-epitriti. In questa attività musicale, melica e laudativa propria del simposio, il poeta tebano ebbe come colleghi Simonide e Bacchilide.

Ma non bisogna nemmeno dimenticare l'esecuzione simposiaca della maggior parte dei poemi elegiaci di Solone, che non esita a riprendere, sulla scorta di una tradizione consolidata nel caso del banchetto, alcuni versi del suo predecessore Mimnermo di Colofone. È poi evidente che, data la loro evocazione dei piaceri del vino e di Dioniso, molti poemi di Anacreonte erano destinati al simposio, con i loro ritmi giambici o giambo-coriambici[25]. Si può infine ipotizzare che la serie di brevi canti simposiaci anonimi citata da Ateneo nei *Dipnosofisti* sia tratta da una collezione di canti che rientrano nella definizione etimologica dello scolio. In ogni caso, questa ipotesi è autorizzata dalla sequenza di quattro poemi costituiti da una strofa modulata sullo stesso ritmo, variazioni sull'elogio dei tirannicidi Armodio e Aristogitone. Menzionati da Aristofane, questi versi potrebbero benissimo costituire una di quelle se-

[24] DICEARCO, fr. 88 Wehrli; cfr. anche ARISTOSSENO, fr. 125 Wehrli; ALCMANE, fr. 98 Davies = 129 Calame; ARCHILOCO, fr. 121 West. La collezione degli scolî attici citata oltre, a nota 26, inizia a sua volta con cinque composizioni indirizzate agli dèi: cfr. E. FABBRO, *Considerazioni sul peana simposiale*, in K. FABIAN, E. PELLIZER e G. TEDESCHI, *OINHPA TEYXH*, Alessandria 1991, pp. 73-83.

[25] ALCEO, frr. 70 e 140 Voigt, col commento di W. RÖSLER, *Dichter und Gruppe*, München 1980, pp. 159 sgg., 140 sgg. Per Pindaro cfr. sopra, nota 16. Per quanto concerne Solone cfr. in particolare i frr. 3 (col verso 10) e 26 Gentili-Prato: poema, quest'ultimo, che adatta un distico di Mimnermo (fr. 11 Gentili-Prato). Cfr. G. TEDESCHI, *Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca*, in FABIAN, PELLIZER e TEDESCHI (a cura di), *OINHPA TEYXH* cit. pp. 105-17. Per Anacreonte si possono citare in particolare i frr. 356 e 410 Page.

quele cantate che animavano i simposi a partire da un tema politico di attualità. Grazie alla recente pubblicazione di un papiro si è del resto potuto dimostrare che un altro di questi poemi strofici probabilmente cantati ad Atene non era che la ripresa di una strofa di un poema di Alceo di Lesbo[26].

Ma, insieme ai piaceri autoreferenziali del canto e del bere, all'elogio delle figure paradigmatiche di cittadini leggendari o alla denigrazione dei rappresentanti della tirannide, alla lode spesso metaforica di comportamenti civici esemplari, numerosi poemi destinati al banchetto evocano i rischi, sempre dolce-amari, dell'amore. È il caso, in particolare, dei distici elegiaci raccolti nel *Corpus Theognideum*, che un editore tardo e pudico divise in due libri onde relegare all'inferno i versi piú erotici. Per un curioso scherzo della tradizione, questo provvedimento puritano facilitò l'accesso a queste invocazioni a un παῖς perlopiú anonimo e quindi generico, corrispondente di volta in volta a un destinatario diverso. In genere attribuiti a Teognide, poeta coinvolto nell'agitata vita politica della Megara del VI secolo, questi versi fanno sovente riferimento al rapporto di φιλότης, amore fiduciario, che chi recita il poema desidererebbe allacciare col giovane cui si rivolge. Colpito dalla forza del desiderio erotico che emana dallo sguardo dell'adolescente, colui che canta auspica che l'amato diventi non un amante ma un amico, il suo φίλος, del quale vuole essere il fedele compagno, il πιστὸς ἑταῖρος. Se, a causa della differenza di età tra l'ἐραστής e l'ἐρώμενος, la relazione invocata dal poema è condannata all'asimmetria sul piano erotico, essa può invece raggiungere la reciprocità sul piano della φιλία, relativamente al rapporto di fiducia che s'instaura tra il cantore e il destinatario. Questa relazione di reciproco impegno non è altro che la prefigurazione del legame fiduciario istituzionale che, tramite le pratiche rituali del simposio, si stabilisce tra i convitati e li trasforma in consociati politici di un'eteria[27]. La relazione «omosessuale», o meglio di omofilia, che il poema simposiale cerca di intessere cantando le qualità civiche e morali dei

[26] *Carmina convivalia*, frr. 884-909 Page, citati da ATENEO, 15.694c sgg. ARISTOFANE, *Lisistrata*, 632, parafrasa lo scolio 893 e in *Acarnesi*, 894, cita il primo verso dello scolio 979; cfr. inoltre ID., fr. 444, e ANTIFANE, fr. 85 Kassel-Austin. Il poema 891 riprende una strofa (fr. 249.6 sgg. Voigt) di Alceo. Per i ritmi metrici di questi scolî cfr. M. L. WEST, *Greek Metre*, Oxford 1982, pp. 59 sg. La funzione civica del simposio e dei canti che l'accompagnano è definita in numerosi contributi pubblicati in O. MURRAY (a cura di), *Sympotica*, Oxford 1990.

[27] Cfr. in particolare TEOGNIDE, 1311 sgg., 1367 sgg. e 1377 sgg., e il commento di M. Vetta in TEOGNIDE, *Elegie. Libro secondo*, Roma 1980, pp. 94 sgg., 137 sgg. Cfr. anche D. M. LEWIS, *Eros and the Polis in Theognis Book II*, in T. J. FIGUEIRA e G. NAGY (a cura di), *Theognis of Megara*, Baltimore-London 1983, pp. 197-222, con le osservazioni e i riferimenti bibliografici complementari in C. CALAME, *I Greci e l'eros*, Roma-Bari 1992, pp. 16 sgg., 68 sgg.

«migliori» ha, pertanto, un valore propedeutico essenziale; come del resto ha prevalente funzione educativa la maggior parte dei canti eseguiti nelle festività cultuali dei Greci, che spesso conservavano un rapporto funzionale con l'istituto dell'iniziazione tribale.

6. *Effetti enunciativi e pragmatici.*

Ma prima di determinare chi educhi attraverso la poesia cultuale e festiva in Grecia, occorre domandarsi non solo chi pronunci questi poemi, ma anche chi parli per il loro tramite. Infatti, una riflessione sulla funzione sociale della poesia rituale e quindi sugli effetti pratici di queste parole cantate non può non fondarsi sulle indicazioni concernenti le modalità di enunciazione offerte dai testi stessi. In proposito è ormai assodato che la distinzione tradizionale fra poeti monodici e compositori di poesia corale è un'illusione, fondata su una ripartizione tarda e artificiosa. È in compenso vero che, dal punto di vista delle forme linguistiche dell'enunciazione, i poemi rituali cui si è finora accennato presentano una curiosa alternanza tra l'«io» (forma linguistica distinta dal «me») e il «noi». Chi possiamo immaginare dietro questi pronomi? un poeta, insieme compositore e cantore, con una sua identità sociale? un esecutore singolo, diverso ad ogni esecuzione del poema? un personaggio fittizio, generico, creato dal testo e privo di esistenza propria? un gruppo corale, come suggerisce, insieme ad altri indizi testuali, l'utilizzazione occasionale di forme grammaticali del plurale e del femminile?[28]

Per limitarci a un solo esempio, ricorriamo ancora una volta a Pindaro, e alle *Pitiche IV* e *V* composte per celebrare la vittoria del re di Cirene nella corsa delle quadrighe ai giochi di Delfi, come si evince da numerose allusioni contenute nel testo. Facendo riferimento alla cronologia delle olimpiadi, gli scolî aggiungono una data alle indicazioni tratte dalla poesia: il 462 della nostra cronologia, anno in cui Arcesilao IV regnava su Cirene, fiorente colonia greca della Libia. L'invocazione alla Musa che apre la *Pitica IV* colloca l'esecuzione del canto d'elogio a Cirene, presso il re Arcesilao, ma la conclusione di questo lunghissimo poe-

[28] I pericoli di una distinzione troppo netta tra monodia e corodia, basata su PLATONE, *Leggi*, 764c-d, sono stati evidenziati da M. DAVIES, *Monody, Choral Lyric, and the Tyranny of the Handbook*, in «Classical Quarterly», LXXXII (1988), pp. 52-64. Il problema dell'identità dell'«io lirico» è stato posto correttamente da W. RÖSLER, *Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell'«io» nella lirica greca arcaica*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XLVIII (1985), pp. 131-44. I contributi pubblicati in S. R. SLINGS (a cura di), *The poet's I in archaic greek lyric*, Amsterdam 1990, mostrano a quali aporie possano condurre studi parziali del problema.

ma narrativo lo trasforma in una perorazione per un cittadino di Cirene in esilio in Beozia: rivolgendosi ora ad Arcesilao, il narratore esprime l'auspicio che l'aristocratico cittadino di Cirene, dopo essersi ristorato a Tebe alla fonte metaforica della poesia, possa nuovamente partecipare ai simposi dei saggi cittadini di Cirene e godere dei loro canti presso la fonte di Apollo, centro geografico della città. Cosí, sul filo dell'ispirazione poetica, la focalizzazione enunciativa del poema si sposta da Cirene a Tebe, facendo nel contempo una vaga allusione al probabile luogo della sua enunciazione: il simposio. Servendosi di altri strumenti enunciativi, la *Pitica V* presenta un cambiamento di prospettiva analogo. Rivolgendosi in maniera diretta ad Arcesilao, questo epinicio ripercorre la storia dei fondatori eroici per riconnettersi al regno del re vittorioso a Delfi. Con un intervento enunciativo forte, il poeta non si accontenta di invitare il sovrano a intonare, in onore di Apollo, un canto (μέλος) di vittoria ripreso dalla voce (ἀοιδή) dei giovani; ma, inseriti nel corso stesso della narrazione, gli interventi dell'«io/noi» presentano da una parte gli Egidi originari di Tebe, e antenati del fondatore di Cirene, come «miei padri», e dall'altra trasformano la celebrazione nelle Carnee locali degli Antenoridi troiani (precursori dei fondatori) e del dio Apollo in «nostra celebrazione». Il passaggio dal singolare al plurale si accompagna anche qui al passaggio da una prospettiva tebana alla focalizzazione su Cirene[29].

Ma chi è, in definitiva, a cantare questi due poemi, al di là delle costruzioni testuali? Pindaro di Tebe o un coro di giovani di Cirene, come già si domandava lo scoliaste? La risposta piú appropriata la fornisce un altro commentatore antico allorché tenta di spiegare lo strano passo dell'*Olimpica VI* nel quale il narratore fa riferimento a se stesso al singolare, in quanto figlio di Tebe e nipote di Metopa, sua fonte d'ispirazione, ma poi si rivolge al plurale, in quanto abitante della Beozia, a un certo Enea. Messaggero delle Muse, «dolce cratere di canti squillanti», Enea è invitato a trasmettere ai suoi compagni l'inno tessuto dal narratore e a portarlo a Siracusa, alla corte di Gerone, che onora la lira e il canto. In questo modo al tiranno viene richiesto di accogliere in Sicilia il corteo corale di Agesia di Stinfalo, vincitore della corsa dei carri a Olimpia. Enea, commenta lo scoliaste, non è altri che il χοροδιδάσκαλος, il maestro del coro al quale Pindaro avrebbe affidato l'incarico di assicurare l'esecuzione del proprio poema. Né mancano gli epinici che fanno allu-

[29] La situazione in cui viene enunciata la *Pitica IV* è richiamata da B. K. BRASWEL, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin - New York 1988, pp. 1 sgg.; quella della *Pitica V* è abilmente ricostruita da E. KRUMMEN, *Pyrsos Hymnon*, Berlin - New York 1990, pp. 99 sgg., 130 sgg.

sione sotto forma di κῶμος al gruppo corale cui spetta celebrare la vittoria del destinatario dell'ode, e sono ugualmente numerosi i canti d'elogio di Pindaro che appaiono inviati al destinatario e, pertanto, non cantati dal poeta[30]. Insomma, la figura testuale del narratore si sdoppia quando se ne indaghi il riferimento sociale: poeta da una parte, che non perde l'occasione di palesarsi nel suo canto, ma anche esecutore che, nelle festività cultuali, corrisponde volentieri a un gruppo corale.

Se guardiamo alla Sparta del VI secolo, della quale abbiamo richiamato il ricco ciclo di festività, possiamo constatare che lo statuto di un poeta al servizio della sua città come Alcmane è precisamente definito dal termine διδάσκαλος. L'autore dei parteni non aveva solo il compito di comporre i canti cultuali la cui esecuzione ravvivava tutte le grandi feste della comunità civica, ma era anche visto, nella sua funzione poetica, come il maestro dei cori delle giovani e dei giovani della sua «patria». Questa funzione pedagogica nei confronti dei futuri cittadini e delle loro spose - aggiunge la testimonianza che la definisce in questi termini - Alcmane l'esercitava pur essendo originario della Lidia. Del resto, numerosi frammenti della poesia di Alcmane alludono a gruppi corali i cui membri fanno parte sia di una delle tre tribú della città sia di uno dei suoi quattro borghi, oppure si riferiscono a una figlia o a un figlio delle famiglie regnanti. Quando, in uno dei due poemi frammentari che fanno parte dei parteni e cantati probabilmente in occasione di un rito per celebrare Elena, le coreute cantano i sentimenti amorosi suscitati in loro dalla bellezza della corega, la voce del poeta è oggetto di una duplice delega: è sostituita dalla giovane che guida il gruppo corale e soprattutto dalle fanciulle che si dicono ispirate dalle Muse e cantano il poema che celebra ritualmente la dea da loro convocata davanti al pubblico presente alla festa cultuale[31].

[30] Scolio a PINDARO, *Olimpiche*, 6.148a (I, p. 186 Drachmann); cfr. anche lo scolio a *Pitiche*, 5.96a (II, p. 183 Drachmann). Alludono al κῶμος in particolare *ibid.*, 10.6; *Nemee*, 2.5 e 10.1. Odi «inviate»: *Pitiche*, 2.68, 3.73; *Nemee*, 3.77, ma anche l'encomio, fr. 124a-b Maehler, citato sopra (nota 16). Cfr. la testimoninza di PAUSANIA, 9.16.1 (= fr. 36 Maehler). Altri esempi in W. MULLEN, *Choreia: Pindar and Dance*, Princeton 1982, pp. 21 sgg. La polemica è stata rilanciata nella sua ultima fase dalla tesi «monodista» sostenuta da M. R. LEFKOWITZ, *Who sang Pindar's Victory Odes?*, in «American Journal of Philology», CIX (1988), pp. 1-11 (ripresa in ID., *First-Person Fictions: Pindar's Poetic I*, Oxford 1991, pp. 191-201, con le osservazioni conclusive sfumate alle pp. 203-6), e ha suscitato, tra le altre, la ferma replica di B. GENTILI, *L'«io» nella poesia lirica greca*, in *Lirica greca e latina*, Roma 1990, pp. 9-24; cfr. anche G. B. D'ALESSIO, *First-Person Problems in Pindar*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXXIX (1994), pp. 117-39.

[31] Cfr. i riferimenti bibliografici che ho fornito in proposito in ALCMANE, *Alcman* cit., pp. XVI sgg., e in C. CALAME, *Il racconto in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 15 sgg., unitamente al fondamentale capitolo sull'educazione corale in NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 339 sgg. Sul poeta come διδάσκαλος cfr. ancora le testimonianze di PAUSANIA, 4.4.1, 5.25.2.

Poesia di culto, essa stessa atto rituale, la poesia melica arcaica si caratterizza per la sua componente «pragmatica», per riprendere un concetto alla moda. Per comprenderne le implicazioni conviene rileggere Platone, e in primo luogo quel passo dello *Ione* in cui Socrate spiega al rapsodo ateniese che, analogamente alla pietra chiamata Magnete, che attrae gli oggetti di ferro e trasmette loro il proprio potere, la Musa investe il poeta ispirato di una potenza divina in grado di attrarre e incantare altri uomini, che vengono a loro volta pervasi dalla divinità. Nelle *Leggi*, poi, si afferma che sarebbero stati gli dèi a istituire presso gli uomini le festività in proprio onore, chiedendo alle Muse, ad Apollo e a Dioniso di conferire ai mortali quel senso del ritmo e dell'armonia in grado di unirli nella danza e nel canto. Per volontà degli dèi, l'arte corale corrisponde pertanto al sistema educativo nella sua globalità[32]. Questa definizione nostalgica e idealizzata della funzione fondamentalmente educativa della musica in tutte le sue componenti illumina la relazione esistente tra gli aspetti piú tecnici del canto poetico e i culti che ne costituiscono il contesto d'enunciazione piú frequente.

L'esistenza e la denominazione di quelle melodie fisse che sono i nomi, la ricorrenza di precise sequenze ritmiche, e pertanto danzate, l'impiego di una lingua tradizionale nelle sue sfumature dialettali, il lessico e le espressioni formulari, indizi di enunciazione che rinviano in maniera autoreferenziale all'azione che essa costituisce, configurano i caratteri morfologici di una poesia essenzialmente rituale[33]. Rendendo omaggio a un dio in occasione del culto che lo celebra, o a un uomo meritevole nella cerimonia che lo accoglie con la partecipazione degli dèi, questa poesia contribuisce mediante le sue manifestazioni ritmiche, melodiche e linguistiche all'educazione di chi la canta e di chi assiste alla sua esecuzione.

Le modalità stesse di enunciazione della poesia rituale e pragmatica dei Greci negano pertinenza alla nozione moderna di autore e frantumano, nello stesso tempo, la nostra concezione enciclopedica della let-

[32] PLATONE, *Ione*, 533d-e; ID., *Leggi*, 653d sgg., 672e. Cfr., in generale, W. S. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge Mass. 1966, pp. 37 sgg., e in particolare per la poesia arcaica G. F. GIANOTTI, *La festa: la poesia corale*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma 1992, I, pp. 143-75, che, in forma piú dettagliata, è affatto complementare a quanto si dice qui.

[33] Gli aspetti musicali della poesia melica arcaica sono trattati brevemente in G. COMOTTI, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino 1991², pp. 15 sgg. Per il problema dei νόμοι (melodie) cfr. NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 84 sgg. Per la componente metrica rimandiamo ai tentativi di teoria integrata citati sopra (nota 20). Per la lingua tradizionale e i particolarismi dialettali cfr. PAVESE, *Tradizioni* cit., pp. 77 sgg., e C. TRÜMPY, *Vergleich des Mykenischen mit der Sprache der Chorlyrik*, Bern - New York 1986.

teratura. Se i canti destinati alle festività descrivono in maniera discreta gli atti rituali o cultuali di cui fanno parte, anche chi li esegue non coincide necessariamente col poeta che li ha creati e che può restare anonimo. Benché quest'ultimo possa servirsi della scrittura al fine, per esempio, di una consacrazione cultuale del suo testo, la comunicazione di questi canti resta affidata alla tradizione orale.

MAURIZIO GIANGIULIO

Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo arcaico

La Méditerranée n'a d'unité que par le mouvement des hommes, par les liaisons qu'il implique, par les routes qui le conduisent ... routes de terre et de mer, routes des fleuves et des rivières, immense réseau de liaisons conscientes et fortuites, de distribution pérenne de vie, de quasi-circulation organique, vaste équipement de l'espace et victoire de l'homme sur cet espace...

FERNAND BRAUDEL

Why on earth should ancient Mediterranean seafaring be statistically proportional to numbers of allusions to sea journeys in Herodotus?

NICHOLAS PURCELL

La dimensione mediterranea della civiltà greca non fu di ostacolo alla sua fondamentale omogeneità. Ma sarebbe un errore considerare quest'ultima la conseguenza ineluttabile di elementi comuni presenti *ab antiquo*, insiti nella natura di tale civiltà. All'omogeneità, a ben vedere, contribuirono in modo determinante complessi processi di interazione; e questi, a loro volta, presero avvio da una incessante vicenda di circolazione di risorse, prodotti, individui e gruppi umani, ma anche di idee, informazioni, cultura: in una parola furono frutto del movimento[1]. È ben vero che della mobilità mediterranea ci giunge soltanto un'immagine sfuocata. Poco piú di un sommesso brusio rimandano fino a noi le antiche realtà quotidiane della circolazione: dai circuiti locali del cabotaggio alle dinamiche di scambio a corto raggio, alla redistribuzione di beni connessa alla guerra e alla frequentazione dei santuari. E solo pochi esempi ci restano dei movimenti degli individui, cosí degli artigiani, degli specialisti della parola e del sacro, dei «sapienti», come degli aristocratici che seguivano i tracciati delineati dai rapporti personali e familiari di amicizia e ospitalità o si lanciavano in avventure lontane ispirate a un «ulissidico individualismo»[2].

[1] Per importanti notazioni d'assieme sul ruolo storico della mobilità nell'arcaismo greco cfr. N. PURCELL, *Mobility and the Polis*, in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 29-58.

[2] L'espressione è di S. MAZZARINO, *Tra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947, p. 140.

Della circolazione mediterranea, purtuttavia, non è impossibile ripercorrere i momenti piú salienti e abbracciare le strutture preminenti con un solo sguardo, come la realtà antica richiede, al di là di specialismi disciplinari moderni e di invalse prospettive settoriali, superando i diaframmi che sono stati sovente frapposti rispetto a una trattazione contestuale della cosiddetta colonizzazione, del commercio su lunga distanza, del mercenariato. I dati presentati vorrebbero soprattutto servire a cogliere le omologie strutturali, le reciproche connessioni, le coincidenze nello spazio e nel tempo tra fenomeni meno distinti e vicendevolmente irriducibili di quanto ancora molto spesso si ritenga. Tutti appaiono configurabili come forme della mobilità mediterranea, come aspetti di quel complesso insieme di dinamiche da cui promanò l'energia invisibile che tenne costantemente collegati i poli di un mondo multicentrico per eccellenza. È lecito chiedersi se non fu proprio grazie a tale energia che l'arcaismo greco evitò di soccombere a tendenze centrifughe, e riuscí invece a costruire una forte dimensione panellenica sul piano della politica, della religione, della letteratura.

1. *Oriente e Occidente. Levantini e Greci sui mari tra* X *e* VIII *secolo.*

Arrivarono lí dei Fenici, navigatori famosi,
avidi, che portavano innumerevoli ninnoli con la nera nave.

Odissea, 15.415-16.

1.1. Una relazione privilegiata.

Sullo scorcio del II millennio, il dialogo di sempre tra le culture rivierasche del Mediterraneo orientale si interruppe forse per non piú di cent'anni circa. Ma riprese presto, in un quadro assai mutato, e con rinnovata intensità.

Nel corso dell'XI secolo la metallurgia del ferro venne in Grecia, a quanto pare da Cipro, mentre l'innovativa ceramica del Protogeometrico attico influenza l'artigianato dell'isola e ne è a sua volta influenzata[3]. Un secolo dopo i contatti si infittiscono. Anfore da trasporto euboiche, contenenti derrate pregiate quali vino e olio, sono presenti sulla costa

[3] A. M. SNODGRASS, *Iron and Early Metallurgy in the Mediterranean*, in T. A. WERTIME e J. D. MUHLY (a cura di), *The Coming of Iron*, New Haven Ct. 1980, pp. 335-74; V. R. DESBOROUGH, *Protogeometric Pottery*, Oxford 1952.

nord-siriana e nella fenicia Tiro (qui insieme a ceramica fine)[4]. Da questo momento in poi, per il X e tutto il IX secolo, gli addentellati ciprofenici di metallurgia e oreficeria euboiche, allora assolutamente all'avanguardia in Grecia, si rivelano profondi[5]. Difficilmente potrà dubitarsi siamo di fronte a manifestazioni diverse di una realtà di circolazione, contatti e scambi piú ampia, articolata e continua. Del resto altre testimonianze di un'intensa attività sul mare di agenti levantini sono inequivocabili: la dispersione di *orientalia* in Grecia, le presenze fenicie a Cipro già nell'XI secolo, i molteplici rapporti greco-ciprioti, la presenza stanziale levantina sulla costa sud di Creta (Kommos) nel X secolo e a Coo nel successivo[6]. Al tempo stesso, però, gli Eubei animavano un circuito che coinvolgeva buona parte dell'Egeo tra Creta, la Grecia propria e le coste traciche: minerali, legname, vino e olio dovevano rappresentare le principali risorse in tal modo mobilitate e messe in circolo[7]. È giocoforza immaginare dunque un raccordo e una compenetrazione di due sfere di circolazione e scambio distinte ma interdipendenti: l'euboico-cicladica e nord-egea da un lato, la cipro-levantina dall'altro. Importanti punti di intersezione e redistribuzione dovevano collocarsi nel Dodecaneso e a Creta, centri di accumulo e propulsione di energie e risorse invece a Lefkandi e in ambito cipro-fenicio, in luoghi cruciali delle rispettive reti di navigazione.

1.2. Egeo o Levante? Il ruolo di Al Mina.

A partire dalla fine del IX secolo una serie di siti della costa siro-palestinese, tra i quali ancora Tiro, ma anche dell'interno, riceve cerami-

[4] Cfr. P. COURBIN, *Fragments d'amphores protogeometriques grecques a Bassit (Syrie)*, in «Hesperia», LXII (1993), pp. 95-113; P. BIKAI, *The Pottery of Tyre*, Warminster 1978; J. N. COLDSTREAM, *Early Greek Pottery in Tyre and Cyprus: some preliminary comparisons*, in «Report of the Department of Antiquities, Cyprus», II (1988), pp. 35-44.

[5] Cfr. J. N. COLDSTREAM, *Greeks and Phoenicians in the Aegean*, in H. G. NIEMEYER (a cura di), *Phönizier im Westen*, Mainz am Rhein 1982, pp. 261-72; un quadro complessivo della società dell'epoca si evince ora da M. R. POPHAM, P. G. CALLIGAS e L. H. SACKETT (a cura di), *Lefkandi II: The Protogeometric Building at Toumba. Part 2*, London 1993.

[6] Cfr. COLDSTREAM, *Greeks and Phoenicians* cit.; O. NEGBI, *Early Phoenician Presence in the Mediterranean Islands: a Reappraisal*, in «American Journal of Archaeology», XCVI (1992), pp. 599-615; I. S. LEMOS e H. HATCHER, *Early Greek Vases in Cyprus: Euboean and Attic*, in «Oxford Journal of Archaelogy», X (1991), pp. 197-207; J. W. SHAW, *Phoenicians in Southern Crete*, in «American Journal of Archaeology», XCIII (1989), pp. 165-83.

[7] Cfr. V. R. DESBOROUGH, *The Background to Euboean Participation in Early Greek Maritime Enterprise*, in *Tribute to an Antiquary: Essays presented to Marc Fitch by some of his friends*, London 1976, pp. 25-40.

ca euboico-cicladica[8]. Un centro portuale alla foce dell'Oronte (l'odierna Al Mina) è l'unico che «nasce» in questo momento, forse non molti anni prima dell'800, e rivela una concentrazione di ceramica greca pari o non significativamente inferiore a quella levantina[9]. Siamo dunque di fronte a una stazione greca sulla costa siriana e a un piú diretto e marcato ruolo euboico negli scambi con il Levante? La risposta è solo in apparenza scontata. Occorre in realtà far ampio conto del crescente impegno dei Fenici nella regione. Le relazioni commerciali con l'area costiera nord-siriana si consolidano e si proiettano verso l'Anatolia interna e la Cilicia; ne acquista peso il ruolo a Cipro, a Rodi e nell'Egeo in genere[10]. A questi livelli cronologici Al Mina in realtà è funzionale soprattutto alle attività fenicie, sul mare e nell'interno, e non un possedimento euboico, né il terminale diretto di un rapporto a lunga distanza tra l'Eubea e il Levante.

Piú tardi, nel corso dell'VIII secolo, significative proiezioni euboiche nel Mediterraneo orientale sembrano però da ammettere. Ma presenze stanziali, per quanto poco organizzate e consistenti, di Eubei e agenti insulari ad Al Mina sono tutt'altro che certe, anche se forse da non escludere *a priori*. D'altra parte nuclei di Levantini erano sicuramente inseriti in contesti egei: il caso dei «Fenici di Ialiso» a Rodi è esemplare[11]. Si è discusso troppo a lungo a favore e contro l'esclusività euboica nelle rotte che farebbero capo ad Al Mina e nei circuiti di scambio su questa imperniati. In realtà tutto ciò che sappiamo ci parla di una profonda interazione tra iniziative euboiche e levantine, in uno scenario peraltro che restava quello delineato dai *Phoinikes*, gli uomini «rossi» del Levante cipriota e siro-palestinese.

1.3. Le vie dell'Ovest.

È in tale consapevolezza, lo si dovrà riconoscere, l'indispensabile viatico alla spiegazione della comparsa degli Eubei sullo scenario del Me-

[8] Cfr. soprattutto J. BOARDMAN, *Al Mina and History*, in «Oxford Journal of Archaeology», IX (1990), pp. 169-90.

[9] *Ibid.*; per la discussione sulla data di inizio dell'insediamento cfr. A. J. GRAHAM, *The Historical Interpretation of Al Mina*, in «Dialogues d'histoire ancienne», XII (1986), pp. 51-65, e R. A. KEARSLEY, *The Pendent Semi-Circle Skyphos*, London 1989 (con la discussione in «Gnomon», LXIV (1982), pp. 152-55).

[10] G. KESTEMONT, *Le commerce phénicien et l'expansion assyrienne du IX^e-VIII^e s.*, in «Oriens Antiquus», XI (1982), pp. 137-44; M. BOTTO, *L'attività commerciale fenicia nella fase arcaica in relazione alla direttrice siro-anatolica*, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1991, I, pp. 259-66.

[11] Cfr. J. N. COLDSTREAM, *The Phoenicians of Ialysos*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XVI (1969), pp. 1-8.

diterraneo occidentale, in particolare nel Tirreno. La grande novità di quest'epoca, un indubbio «salto di qualità» nell'attività dei Greci sui mari, si concretizzò in una presenza stabile sull'isola d'Ischia[12].

Tuttavia i Greci che fondarono Pithekoussai (Pitecusa) circa alla metà dell'VIII secolo non erano soli. I Fenici già intrattenevano contatti intensi, in cui venivano inserendosi esperienze stanziali, con la Sardegna (Sulcis), la Spagna (Morro de Mezquitilla, Chorreras, Toscanos) e la Tunisia (Cartagine)[13]. Ischia stessa, pur avendo una netta connotazione euboica, ospita una comunità levantina profondamente integrata nella vita associata locale e intrattiene rapporti con la Sardegna, la Spagna e le coste tunisine[14]: sin dall'inizio Eubei e Levantini condivisero rotte, circuiti finalizzati all'acquisizione e allo scambio di risorse, esperienze artigianali e di vita associata.

Ma chi aprí le vie dell'Ovest e con quali motivazioni? Tutto lascia pensare che l'attività degli agenti levantini abbia avuto una sorta di effetto di «trascinamento» sulle navigazioni degli Eubei, o perlomeno che questi abbiano saputo prontamente cogliere le opportunità insite nella proiezione occidentale dei loro partner nell'Egeo e nel Levante. È ancora da precisare in quale misura le influenze della metallurgia cipriota su quella della Sardegna nuragica possano documentare il perdurare nel IX e nell'VIII secolo di linee di contatto per i secoli precedenti invece chiaramente attestate[15].

Cosa attirasse i protagonisti del passaggio a occidente comincia ad essere chiaro. Le aree interessate dalla presenza levantina, come la Spagna e la Sardegna, consentivano l'accesso a cospicue risorse di argento, stagno e ferro; Sardegna e Toscana metallifera erano da tempo unite da

[12] Cfr. soprattutto D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984; ID., *The First Western Greeks*, Cambridge 1993; e ora G. BUCHNER e D. RIDGWAY, *Pithekoussai I: la necropoli*, Roma 1993.

[13] Per la cronologia, cfr. in breve S. F. BONDÍ, *Elementi di storia fenicia nell'età dell'espansione mediterranea*, in *Atti del II Congresso* cit., I, pp. 56-57; per il Tirreno, M. MARTELLI, *I Fenici e la questione orientalizzante in Italia*, *ibid.*, III, pp. 1049-72; per Cartagine, M. VEGAS, *Carthage: la ville archaïque*, in *Lixus. Acte du Colloque*, Rome 1992, pp. 181-89.

[14] Cfr. P. BARTOLONI, *Orizzonti commerciali sulcitani tra l'VIII e il VII sec. a. C.*, in «Rendiconti dell'Accademia delle Scienze dei Lincei», serie 8, XLI (1986), pp. 219-26; D. RIDGWAY, *The First Western Greeks and their Neighbours, 1935-1985*, in J. P. DESCOEUDRES (a cura di), *Greek Colonists and Native Populations. Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology held in honour of Emeritus Professor A. D. Trendall* (Sidney, 9-14 luglio 1985), Canberra-Oxford 1990, pp. 61-72; P. ROUILLARD, *Phéniciens et Grecs at Toscanos*, in «Madrider Mitteilungen», XXXI (1990), pp. 178-85; VEGAS, *Carthage* cit. Un quadro d'assieme imprescindibile ora in M. E. AUBET, *The Phoenicians in the West. Politics, Colonies and Trade*, Cambridge 1993.

[15] Cfr. F. LO SCHIAVO, E. MACNAMARA e L. VAGNETTI, *Late Cypriot Imports to Italy and the Influence on Local Bronzework*, in «Annual of the British School at Rome», LIII (1985), pp. 1-71; H. MATTHÄUS, *Cypern und Sardinien im frühen 1. Jahrtausend v. Chr.*, in E. J. PELTENBURG (a cura di), *Early Society in Cyprus*, Edinburgh 1989, pp. 244-55.

una rete di circolazione e di scambi nella quale Levantini e Greci si inserirono con profitto; a Pithekoussai erano del resto lavorati il ferro dell'isola d'Elba, il bronzo e l'oro; nella stessa Eubea era vitale un'ormai secolare e avanzatissima tradizione di tecnologia metallurgica. Si aggiunga che lo scambio di metalli è noto ai poemi omerici e che rame e tecnologia del bronzo circolano nel quadro delle relazioni tra l'Eubea e il Levante almeno dal X secolo[16].

Il tumultuoso sviluppo della società euboica dal X all'VIII secolo[17] è del tutto naturale abbia creato un accresciuto bisogno di metallo per gli usi e le destinazioni piú varie, ma sempre in connessione con la strutturazione crescente della società, e i connessi processi di accumulazione ed esibizione della ricchezza da parte delle élite.

2. *Dalle navi alle città. Alle origini del mondo coloniale occidentale.*

2.1. Sul crinale di due epoche: l'esperimento di Pithekoussai.

Che l'attività degli Eubei di Ischia fosse in relazione con le esigenze della madrepatria non va affatto escluso. Almeno in parte essa doveva sostenere le tensioni acquisitive generatesi in Eubea, veicolando «all'indietro», sulla lunga distanza, le risorse dell'Occidente, soprattutto tirrenico. Ma è innegabile che pur in rapporto con le strutture della mobilità mediterranea funzionali alla prassi acquisitiva dell'aristocrazia euboica si sviluppò un'esperienza stanziale autonoma, cospicua per dimensioni e complessità strutturale. Le manifestazioni della vita associata locale (l'uso della scrittura, la conoscenza dei poemi epici, la sofisticazione dell'artigianato artistico), le articolazioni e gerarchie sociali rivelate dalla necropoli, l'estensione e la varietà degli spazi controllati dai residenti rappresentano aspetti che esulano dalla fisionomia di un centro ad esclusiva vocazione «commerciale», unicamente funzionale alle esigenze della navigazione e dell'organizzazione di circuiti di redistribuzione e scambio. Non è un caso che da questo punto di vista Ischia sia profondamente diversa da Al Mina.

Il centro di Pithekoussai rappresentò invece un esperimento inedi-

[16] Importante, in generale, G. E. MARKOE, *In Pursuit of Metal: Phoenicians and Greeks in Italy*, in *Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C.*, Mainz 1992.

[17] Cfr. ad esempio J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1977, pp. 192-201; M. R. POPHAM, L. H. SACKETT e P. G. THEMELIS (a cura di), *Lefkandi I: The Iron Age*, London 1979-80.

to, in cui si espresse lo stretto nesso di frequentazione, attività di scambio e redistribuzione, artigianato e insediamento che caratterizzò la presenza euboica nel Tirreno per almeno tutto l'VIII secolo. È difficile sottrarsi all'impressione che Pithekoussai, nata nel quadro delle dinamiche di una fase che con termine certo improprio ma evocativo si suole definire precoloniale, abbia dato luogo a una realtà insediativa complessa e organizzata in una dimensione polifunzionale, che «viveva» di quelle dinamiche, finendo però per assorbirle e superarle in una nuova dimensione storica e strutturale. Pithekoussai, nata al momento della riapertura dei contatti transmarini tra Grecia e Levante, aprí cosí l'epoca della cosiddetta «colonizzazione». Fu uno snodo di capitale importanza, già prefigurato a Ischia da un'esperienza stanziale matura, ma compiutosi pienamente con la fondazione di Cuma, in cui Pithekoussai giocò un ruolo determinante accanto alla madrepatria. Cuma ebbe origine come comunità politica autonoma, a larga base territoriale, pronta a sviluppare le strutture civiche e una dimensione di appartenenza collettiva che erano di una vera e propria *polis*.

2.2. Una svolta strutturale: il momento coloniale. Dinamiche metropolitane e realtà insediative.

Con la fondazione di Cuma però non cessa affatto la circolazione di agenti e manufatti euboici in gran parte del bacino tirrenico, dall'Etruria meridionale alla Campania, e anzi se ne accentuano le ripercussioni sugli ambienti etruschi e italici. Anche la nascita di Zancle (l'odierna Messina) e la presenza nell'area nevralgica dello Stretto dovettero qualcosa a questi circuiti. Declinano e scompaiono invece le attività di frequentazione adriatico-ioniche che avevano portato allo stabilimento a Corcira di una base stanziale presto obliterata dai coloni corinzi, e coinvolto, ma in misura ridotta, la costa salentina, toccato il litorale ionico a Francavilla Marittima, l'ambiente indigeno dell'area locrese, nonché la Sicilia orientale[18]. In piú di un caso la corrente euboica si fondeva con una corinzia, restando in posizione minoritaria nel basso Adriatico e in

[18] PLUTARCO, *Questioni greche*, 11; F. D'ANDRIA, *Il Salento nell' VIII e VII sec. a. C.: nuovi dati archeologici*, in *Grecia, Italia e Sicilia nell' VIII e VII secolo a. C.*, Atti del convegno internazionale (Atene, 15-20 ottobre 1979), in «Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene», n.s., XLIII-XLV, II (1981-83), pp. 101-16; J. DE LA GENIÈRE, *Francavilla Marittima, una tappa sulla rotta marittima per Ischia*, in T. HACKENS (a cura di), *Navies and Commerce of the Greeks, the Carhaginians and the Etruscans in the Tyrrhenian Sea*, Proceedings of the European Symposium (Ravello, gennaio 1987), Strasbourg 1988, pp. 153-60; *La céramique grecque ou de tradition grecque au VIII^e siècle en Italie centrale et méridionale*, Naples 1982; C. DEHL, *Die korintische Keramik des 8. und frühen 7. Jahrhunderts v. Chr. in Italien*, Berlin 1984.

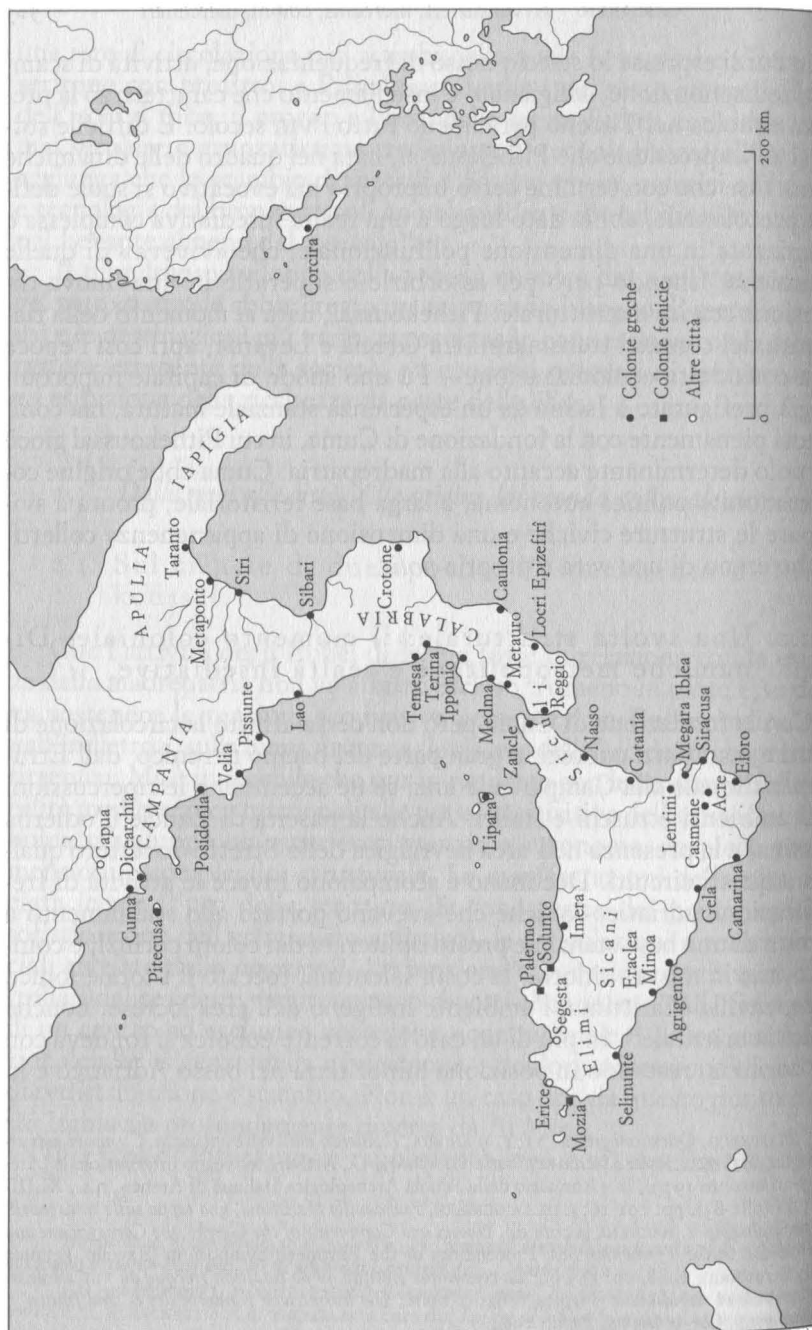



Figura 1. La Sicilia e la Magna Grecia.

Sicilia e assumendo invece un ruolo maggioritario e strutturante nel bacino tirrenico.

Peraltro raggio e portata di circolazione e frequentazione corinzie appaiono tutt'altro che trascurabili. Probabilmente il bisogno dei metalli balcanici aveva stimolato iniziative corinzie prima nella Focide e poi nell'interno dell'Epiro già dal IX secolo[19]. Aveva finito per prendere forma un circuito di scambi snodantesi nel prosieguo di tempo tra il golfo corinzio, Itaca e la costa epirota, esteso organicamente alle coste dell'antistante Salento. Da queste strutture dovette prendere slancio un progressivo slittamento corinzio lungo la costa ionica (Incoronata) e fino alla Sicilia orientale e al Tirreno[20].

Con la seconda metà dell'VIII secolo venne il tempo delle fondazioni coloniali. Sorsero le corinzie Corcira e Siracusa, le euboiche Nasso (probabilmente con un apporto cicladico), Catania, Lentini, Reggio, Zancle[21]. Non originarono dalle iniziative e attività precedenti cui si è fatto cenno: sarebbe anacronistico proiettare su queste nuove *poleis* un modello tutto moderno di colonizzazione a matrice mercantile. Ma le esperienze di frequentazione e le trafile da cui muovevano riverberavano sulla madrepatria precisi elementi di conoscenza, orientavano la mobilità di individui e gruppi, disegnavano il contesto in cui i fatti stanziali si inserivano, talora animando sfere economiche e relazionali in cui questi ultimi prendevano posto e offrendo strutture di appoggio e sostegno ai flussi coloniali.

Ora tuttavia la mobilità umana acquista consistenza numerica e densità organizzativa, concentrandosi in esperienze stanziali strutturate e socialmente complesse. Nascono comunità autonome dalla madrepatria che avviano processi di embrionale istituzionalizzazione delle forme di autogoverno: si tratta di vere e proprie *poleis* in *statu nascendi*, radicate in una dimensione territoriale, composte da membri titolari di un lotto di terreno, avviate alla costituzione di identità e dimensioni civico-politiche.

A intendere il fenomeno della colonizzazione, com'è invalso definirlo, con termine tanto comodo quanto in definitiva fuorviante per le

[19] C. MORGAN, *Corinth, the Corinthian Gulf and Western Greece during the Eighth century BC*, in «Annual of the British School of Athens», LXXXIII (1988), pp. 313-38.

[20] D'ANDRIA, *Il Salento* cit., pp. 101-16; ID., *Greek Influence in the Adriatic: Fifty Years after Beaumont*, in DESCOEUDRES (a cura di), *Greek Colonists* cit., pp. 281-90.

[21] Cfr. in generale D. ASHERI, *La colonizzazione greca*, in E. GABBA e G. VALLET (a cura di), *La Sicilia antica*, I/1. *Indigeni, Fenici-Punici e Greci*, Napoli 1980, pp. 89-142; A. J. GRAHAM, *The Colonial Expansion of Greece*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 83-162; *Grecia, Italia e Sicilia* cit.

sue risonanze moderne e «imperiali»[22], non giova proseguire la tradizionale discussione sulle sue presunte «cause» commerciali o agrarie, nemmeno alla luce delle prospettive critiche piú avvedute. Piú importa porsi il problema dei processi che scandirono l'evoluzione interna, durante l'VIII secolo, degli ambienti metropolitani coinvolti e rapportare a questi l'accaduto. La genesi del fenomeno coloniale non può separarsi dagli sviluppi complessivi che contraddistinsero «la rinascenza greca»[23].

Non c'è dubbio che a iniziare e poi subito sostanziare in misura assolutamente cospicua il movimento coloniale furono due tra gli ambiti locali piú avanzati e strutturalmente complessi, piú ricchi di risorse e già protagonisti di articolate esperienze transmarine: l'Eubea da un lato, Corinto dall'altro. A spiegarne l'iniziativa coloniale dev'essere ritenuto inadeguato in questo quadro ogni riferimento a una crisi generalizzata di carattere agricolo, demografico o climatico che avrebbe costretto all'emigrazione. Tutto lascia pensare, viceversa, a una fase di profonda ridefinizione, in una con la strutturazione del fenomeno *polis*, dei rapporti spaziali locali, delle relazioni economiche tra gruppi e strati sociali, delle gerarchie di potere e influenza personali, anche in connessione con gli esiti dei processi acquisitivi di risorse pregiate da tempo avviati. Soprattutto in ambito euboico-cicladico, per tutto l'VIII secolo nascono e rapidamente scompaiono comunità, si compiono «esperimenti» di vita organizzata, si ridefiniscono i rapporti tra centri abitati e campagna. In questo processo di «bricolage», in cui affondano le radici delle compagini della *polis* arcaica, si ridefiniscono le élite aristocratiche, confrontate con le nuove esigenze comunitarie, e si generano ripercussioni sui livelli inferiori delle piramidi sociali, anche in relazione all'accesso alla terra e alle altre risorse. Squilibri e processi di riordinamento dei rapporti collettivi dovettero incrementare la mobilità spaziale e sociale all'interno stesso delle compagini di questi ambienti e dar luogo a una disponibilità di personale disposto a tentare l'alternativa dell'insediamento oltremare, cui si aggiungevano con funzioni di leadership personaggi di rango aristocratico o «cadetti» sfavoriti nelle successioni familiari e nella competizione per il prestigio e il potere.

La cosiddetta colonizzazione dovette nascere cosí in rapporto stretto con l'accentuazione dei processi di riorganizzazione della società eu-

[22] Fondamentale M. I. FINLEY, *Colonies. An Attempt at a Tipology*, in «Transactions of the Royal Historical Society», XXVI (1976), pp. 167-88.

[23] *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens (1-5 giugno 1981), Stockholm 1983.

boica e corinzia, nel contesto dello sviluppo di assetti sociali e territoriali nuovi.

I movimenti e i flussi coloniali tanto degli Eubei quanto dei Corinzi, con le strutture, le trafile e i contesti locali coinvolti, tra VIII e VII secolo non mancarono di interagire con altri ambienti metropolitani, stimolandone il dinamismo, ovvero attraendo e orientandone le forme di mobilità in atto. L'intero Golfo di Corinto, in particolare, finí per rappresentare un ambito privilegiato di organizzazione e quasi «propulsione» di proiezioni a lunga distanza, che faceva conto anche su punti di riferimento ideali di grande rilievo, quali i santuari interregionali di Perachora presso Corinto e di Delfi. Guardando a questo contesto di partenza bisognerà evitare di separare nettamente dalle iniziative corinzie le dinamiche che condussero a partecipare al movimento coloniale l'Acaia, le Locridi, Megara. Tra l'ultimo terzo dell'VIII e il primo del VII secolo nacquero le achee Sibari e Crotone, la locrese Locri in Italia meridionale e Megara in Sicilia, mentre prese avvio l'iniziativa megarese nella Propontide.

D'altra parte la colonizzazione euboica, come già prima la frequentazione dell'Egeo e dell'Occidente, ebbe precise ripercussioni sulla mobilità degli ambienti egeo-cicladici e micrasiatici. Genti cicladiche si unirono alle correnti insediative euboiche in Sicilia orientale e piú autonomamente diedero vita alla frequentazione del litorale ionico italiano, nella Siritide e nel Metapontino, finendo per attirarvi a loro volta gli Ioni d'Asia di Colofone che fondarono Siri[24]. Anche l'ambiente del Dodecaneso, dopo essere stato al centro della lunga precedente vicenda delle relazioni euboico-levantine, partecipò in proprio alla gestione greco-orientale dei contatti con il Levante e della rete di connessioni che univano quest'ultimo a Creta, prolungando verso occidente questi circuiti e incanalandovi esperienze ormai di tipo coloniale. La fondazione di Gela in Sicilia (del 688) fu dovuta a un'iniziativa composita di Dori dell'Egeo meridionale (Rodii di Lindo, Cretesi, isolani delle Sporadi)[25].

L'invio di una colonia apparve presto anche una modalità di soluzione di contingenti crisi locali, come nel caso della Laconia tormentata dalla guerra messenica, dalla quale partí la spedizione che fondò Taranto, e piú tardi dell'isola di Tera, da cui partirono i fondatori di Ci-

[24] Sulla peculiare situazione di quest'area, cfr. M. LOMBARDO, *Siris-Polieion: fonti letterarie, documentazione archeologica e problemi storici*, in *Siris-Polieion. Fonti letterarie e nuova documentazione archeologica* (Incontro studi di Policoro, 8-10 giugno 1984), Galatina 1986, pp. 55-86.

[25] Analisi in ASHERI, *La colonizzazione* cit., pp. 124-26.

rene (c. 630)[26]. Nel complesso però il fenomeno coloniale, visto alla luce così delle sue origini come della sua secolare durata, esprime, al pari di altri fatti di mobilità sui mari, più che il disagio e la crisi della madrepatria, la necessità ecologica, antropica e socio-economica che fosse l'intero spazio mediterraneo a rappresentare il contesto della presenza e dell'attività dei Greci.

3. *Insediamenti greci dall'Egeo settentrionale al Mar Nero.*

3.1. Il Χαλκιδικὸν γένος e gli insediamenti sulle coste della Tracia.

La tradizione antica fa cenno a colonie euboiche, soprattutto di Calcide, nell'area della penisola calcidica. Oggi non è più possibile dubitare di tali dati[27]: che si sia potuto in più occasioni farlo, per i riferimenti letterari a un generico Χαλκιδικὸν γένος e non a singole metropoli, e per l'assenza o la scarsità di indicazioni cronografiche e tradizioni di fondazione «canoniche»[28], è circostanza che indica solo quanto i movimenti coloniari possano sfuggire a tipologie schematiche. Anche la dimensione cronologica in questo caso è in parte anomala, perché affonda le radici molto più indietro rispetto all'VIII secolo. Recenti scavi a Mende e Torone attestano infatti presenze euboiche (ancora una volta Lefkandi!) del X secolo[29]. Dev'essersi trattato di movimenti che costituivano per così dire un'appendice del precedente coinvolgimento euboico-tessalico nel popolamento dell'Eolide e della Ionia settentrionale sulle antistanti coste anatoliche. La maggior parte delle iniziative coloniali nell'area dovette comunque essersi sviluppata tra la seconda metà dell'VIII secolo e la prima del VII. Le colonie più importanti furono a

[26] Sulle fondazioni di Taranto e Cirene nel quadro di altre manifestazioni, talora trascurate, dell'attività spartana su scala mediterranea, cfr. ora, anche in riferimento alla strumentazione mitico-ideologica messa in campo, I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994, con tutta la bibliografia.

[27] Per un'accurata analisi della tradizione letteraria, cfr. in particolare D. BRADEEN, *The Chalcidians in Thrace*, in «American Journal of Philology», LXXIII (1952), pp. 356-80. Dirimenti conferme sul carattere euboico delle fondazioni vengono ora dagli studi di D. KNOEPFLER, *The Calendar of Olinthus and the Origin of the Chalcidians in Thrace*, in DESCOEUDRES (a cura di), *Greek Colonists* cit., pp. 99-115; *Le calendrier des Chalcidiens de Thrace. Essai de mise au point sur la liste et l'ordre des mois eubéens*, in «Journal des Savants», 1989, pp. 23-59.

[28] E. HARRISON, *Chalkidike*, in «Classical Quarterly», VI (1912), pp. 93 sgg., 165 sgg.; M. ZAHRNT, *Olynth und die Chalkidier*, München 1971.

[29] Cfr. A. CAMBITOGLOU e J. K. PAPADOPOULOS, *Excavations at Torone, 1989*, in «Mediterranean Archaeology», IV (1991), pp. 147-71.

quanto pare Torone, Sermile, Meciberna, Mende, Dikaia e Metone, sulla costa egea della Macedonia.

Intorno alla metà del VII secolo la situazione cambia: ora l'intero arco delle coste dell'Egeo settentrionale è investito da movimenti coloniali che originano dalle Cicladi, ma sono anche in grado di attirare iniziative ioniche d'Asia. L'infittirsi della circolazione e il reciproco potenziamento delle reti della navigazione locale sono alla base di questo accentuato dinamismo ionico-cicladico. L'isola di Andro, ancora insieme con Calcide, ma non senza tensioni, fonda una serie di centri nella zona orientale della Calcidica; sono pressoché contemporanee la fondazione paria di Taso, un'iniziativa clazomenia ad Abdera e un insediamento chiota a Maronea[30].

Oggi la colonia di Taso appare databile alla fine della prima metà del VII secolo. Quanto ne sappiamo fa pensare che l'iniziativa paria sia stata cospicua in termini di risorse umane coinvolte, probabilmente supportata da successivi rincalzi coloniali e capace di coinvolgere anche energie di altri ambienti egei[31]. Anche la presenza greca ad Abdera fu meno effimera di quanto si potesse desumere da un passo erodoteo: recenti rinvenimenti rinviano alla presenza dalla metà del VII al primo quarto del VI secolo di un centro popolato da Ioni d'Asia[32].

3.2. Attraverso gli Stretti. I Greci nella Propontide.

Sulle coste della Propontide, tra i Dardanelli e il Bosforo, a una presenza coloniale ionica nell'VIII secolo rimandano solo dati cronografici tardi[33]. Se si debba pensare, come per i casi analoghi delle pontiche Sinope e Trapezunte, a precoci iniziative obliterate dall'invasione cimmeria è problema aperto. Il primo dato certo è in realtà la fondazione milesia di Cizico nel 679; fu con ogni probabilità successiva Abido, peraltro «concessa» a Mileto dal re lidio Gige[34]. È in fondo significativo dei limiti dell'iniziativa coloniaria milesia nella prima metà del VII se-

[30] Dati essenziali, da ultimo, in A. J. GRAHAM, *The foundation of Thasos*, in «Annual of the British Academy of Athens», LXXIII (1978), p. 95 e note 326-32; in generale B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986.

[31] Fondamentale ora GRAHAM, *The foundation of Thasos* cit.

[32] ERODOTO, 1.168; E. SKARLATIDOU, *The Archaic Cemetery of Abdera*, in *Les Thraces et les colonies grecques, VII^e-V^e s. av. n. è. Troisième Symposion International Thracia Pontica III*, Sofia 1986, pp. 99-108.

[33] 756 e 709 per la fondazione rispettivamente di Cizico e di Parion: ampia documentazione, ma analisi ottimistica, in R. DREWS, *The Earliest Greek Settlements on the Black Sea*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVI (1976), pp. 18-31.

[34] STRABONE, 13.1.14.

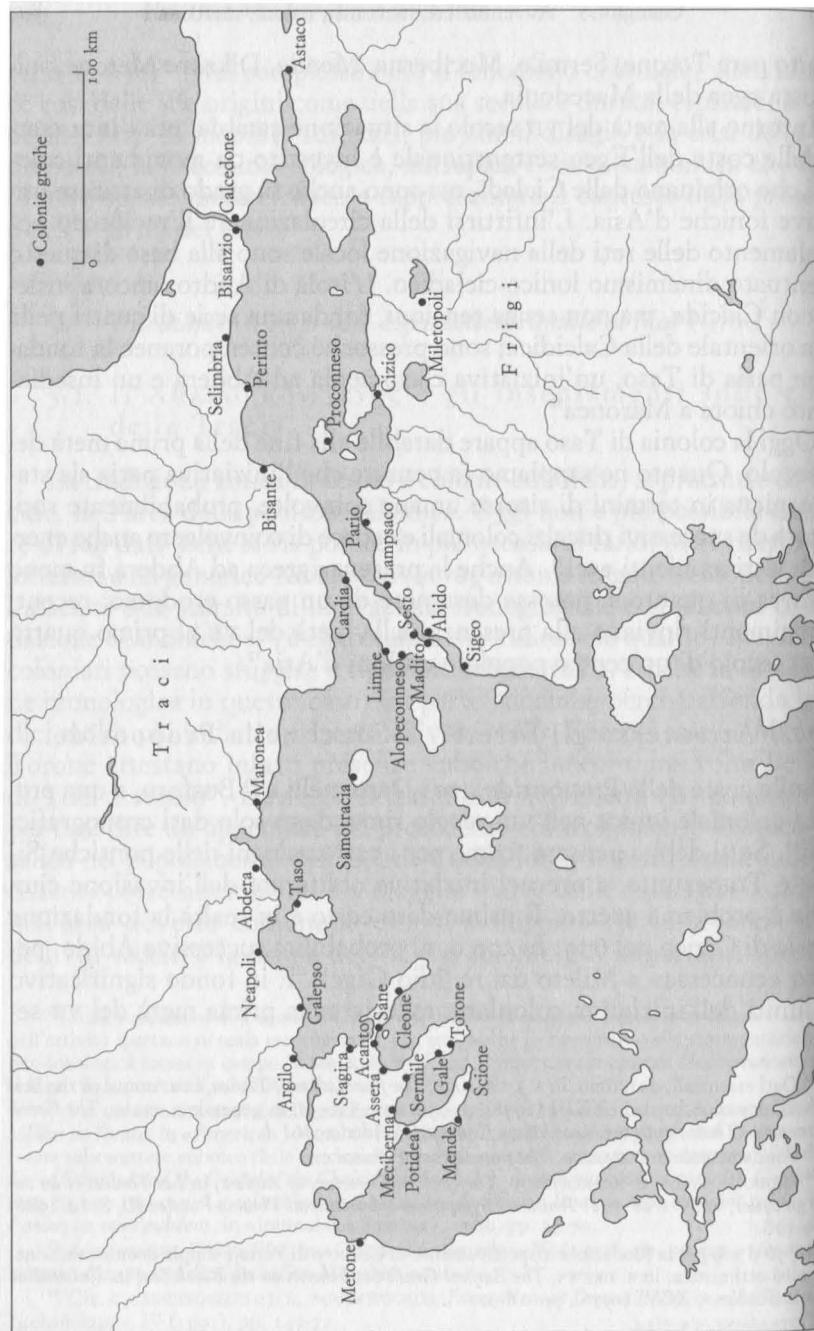



Figura 2. Colonie greche nell'Egeo settentrionale e nella Propontide.

colo che Cizico sia stata preceduta, nel 685, da Calcedone, la prima colonia megarese, cui seguirono, tra gli anni '80 e '60 del VII secolo, altre tre fondazioni nella stessa area: Selimbria, Astaco e Bisanzio[35]. Una certa coincidenza di navigazioni milesie e iniziative coloniali megaresi deve forse ammettersi, assai meno sicura è invece una compartecipazione milesia alle fondazioni megaresi, nonostante certa tradizione antica.

A dispetto della splendida posizione e dell'eccezionale porto di Bisanzio, Calcedone fu fondata per prima, per la meraviglia degli antichi, e lo scetticismo dei moderni. Ma la spiegazione deve risiedere nelle sue risorse minerarie e agricole e soprattutto nella situazione idrogeografica che condizionava la navigazione nella Propontide[36]. Le fondazioni di Selimbria, Bisanzio (c. 668) e, pressoché contestualmente, di Astaco testimoniano l'interesse di Calcedone alla complessiva organizzazione di un ambito coloniale omogeneo e caratterizzato da forti processi di interazione, idoneo all'attività agricola quanto funzionale alle esigenze della navigazione.

Intorno alla metà del VII secolo la pressione lidia e i torbidi connessi all'invasione cimmeria complicano nelle città ioniche la stabilizzazione delle compagini civiche e del rapporto con il territorio. Vari centri vanno sempre di piú attivandosi nel commercio con il Levante, l'Egitto e l'Occidente, forniscono mercenari ai faraoni della dinastia saitica e intraprendono iniziative coloniali.

3.3. Il Mar Nero: una colonizzazione speciale?

I dati archeologici disponibili lasciano pensare a un'origine grosso modo contemporanea delle prime colonie milesie: Berezan, Sinope e Istro[37]. L'esperienza di Berezan si configura però in termini peculiari, perché fece subito da baricentro e punto di attrazione per attività di frequentazione e presenze in un'area piú ampia, che in meno di mezzo se-

[35] K. HANELL, *Megarische Studien*, Lund 1934, pp. 111-218; ISAAC, *The Greek Settlements* cit., pp. 215-37; L. D. LOUKOPOULOU, *Contribution à l'histoire de la Thrace Propontique durant la periode archaïque*, Athènes 1989.

[36] I. MALKIN e N. SHMUELI, *The "City of the Blind" and the Founding of Byzantium*, in «Mediterranean Historical Review», III (1988), pp. 21-36.

[37] Su questi centri e gli altri siti pontici, essenziali A. KOCYBALA, *Greek Colonization on the Northern Shore of the Black Sea in the Archaic Period*, University of Pennsylvania Diss. 1978 [Ann Arbor 1980]; J. G. F. HIND, *Greek and Barbarian Peoples on the Shores of the Black Sea*, in «Archaeological Reports», XXX (1983-84), pp. 71-97; ID., *Archaeology of the Greeks and Barbarian Peoples around the Black Sea (1982-1992)*, ivi, XXXIX (1992-93), pp. 82-112; M. J. TREISTER e Y. G. VINOGRADOV, *Archaeology on the Northern Coast of the Black Sea*, in «American Journal of Archaeology», XCVII (1993), pp. 521-63.

colo portarono alla fondazione di Olbia e alla colonizzazione del Bosforo cimmerio, tra Mar d'Azov e Mar Nero. All'insediamento inserito strettamente nelle reti di circolazione e scambio fanno dunque seguito, certo non senza nuovi apporti metropolitani, fatti coloniali piú decisamente orientati nel senso dell'organizzazione di articolate compagini territoriali. Peraltro non è lecito sostenere che a un puro centro commerciale siano seguite colonie di popolamento a esclusiva vocazione agricola. Non possono sottovalutarsi, di Berezan, la complessità dell'esperienza insediativa e il carattere in definitiva di *polis* «embrionale»; d'altra parte nulla autorizza a sminuire il rilievo della dimensione dello scambio nella vita di Olbia e dei centri del Bosforo cimmerio. Non sarebbe affatto fuori luogo, in effetti, istituire un parallelo con Pithekoussai e Cuma. Molti elementi in realtà mostrano bene come anche lo sviluppo di questo mondo coloniale milesio si svolga lungo linee che sfuggono ad ogni troppo netta dicotomia tra commercio e agricoltura, tra frequentazione e stanziamento, tra multiformità delle strutture dello scambio ed esclusività delle realtà politico-territoriali.

La vicenda complessiva della colonizzazione pontica è ora abbastanza chiara. Al secondo decennio del VI secolo sembra risalgano i primi livelli di abitato di Olbia, ma anche l'occupazione di Panticapeo, nell'area degli stretti cimmeri. L'attività milesia coinvolge anche la costa pontica occidentale, dove sorgono Tomi e, forse già alla fine del VII secolo, Apollonia, piú a sud. Nel corso della prima metà del secolo la presenza milesia nel Bosforo cimmerio si estende: qui apporti dalla Ionia, non solo milesi, dovettero rinforzare la preminente iniziativa di Panticapeo. Sulla costa nascono, circa il 560, la colonia mista, forse milesia e focea, di Amiso e la beoto-megarese Eraclea Pontica. Intorno alla metà del secolo Mileto fonda Odesso, a sud di Tomi, e successivamente Tyras, alla foce del Dnestr. Posteriore, forse dell'ultimo quarto, è Mesembria, tra Odesso e Apollonia, cui contribuiscono i megaresi di Calcedone.

Il caso della colonizzazione milesia è certo eclatante, per il numero degli insediamenti e la durata pressoché secolare del processo[38]. Una tesi moderna ampiamente accreditata fa di queste colonie pontiche lo strumento dei processi acquisitivi milesi orientati a soddisfare i bisogni primari, soprattutto alimentari, della città, e in tale prospettiva intende le ragioni della colonizzazione[39]. Coerentemente, si è detto di un'attività

[38] N. EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Frankfurt 1988² (con la recensione di A. J. GRAHAM, in «Gnomon», LIX (1987), pp. 124-29).

[39] Rassegna critica in KOCYBALA, *Greek Colonization* cit., pp. 13-20.

coloniale fortemente organizzata dalla madrepatria, appoggiata a una politica di controllo del mare e riflettentesi in un presunto carattere «istituzionale» di queste colonie milesie, attestato dalla stretta affinità delle strutture coloniali con quelle metropolitane[40].

Ma le cose stanno diversamente. La durata dell'iniziativa coloniale milesia si spiega alla luce della strutturale instabilità della società metropolitana, della lunga pressione lidia, delle difficoltà nell'organizzazione del territorio[41]. L'esclusivismo milesio in parte è solo apparente e in parte non può essere imputato a intenzioni politiche: l'immagine di un impero coloniale è in realtà un miraggio. L'omogeneità istituzionale tra colonie e madrepatria va messa in rapporto con la cronologia tarda delle fondazioni. Infine, il commercio granario è una realtà che presuppone lo sviluppo territoriale delle colonie e matura progressivamente nel tempo: l'approvvigionamento su larga scala e a lunga distanza dei centri ionici non può essere stato, per ragioni strutturali, il motivo degli insediamenti.

4. *Avventurieri, mercenari, mercanti. Greci d'Asia nel Levante e in Egitto.*

Ancora nel VII secolo la «rivoluzione orientalizzante»[42] in Grecia è in atto e la configurazione del particolare volto dell'arcaismo greco si viene ancora definendo in relazione al grande processo di contatto con le culture orientali. Non c'è dubbio che le strutture della mobilità mediterranea vi contribuirono grandemente: non tutto è ancora chiaro, ma una parte notevole ebbero la frequentazione greca del Levante e il mercenariato.

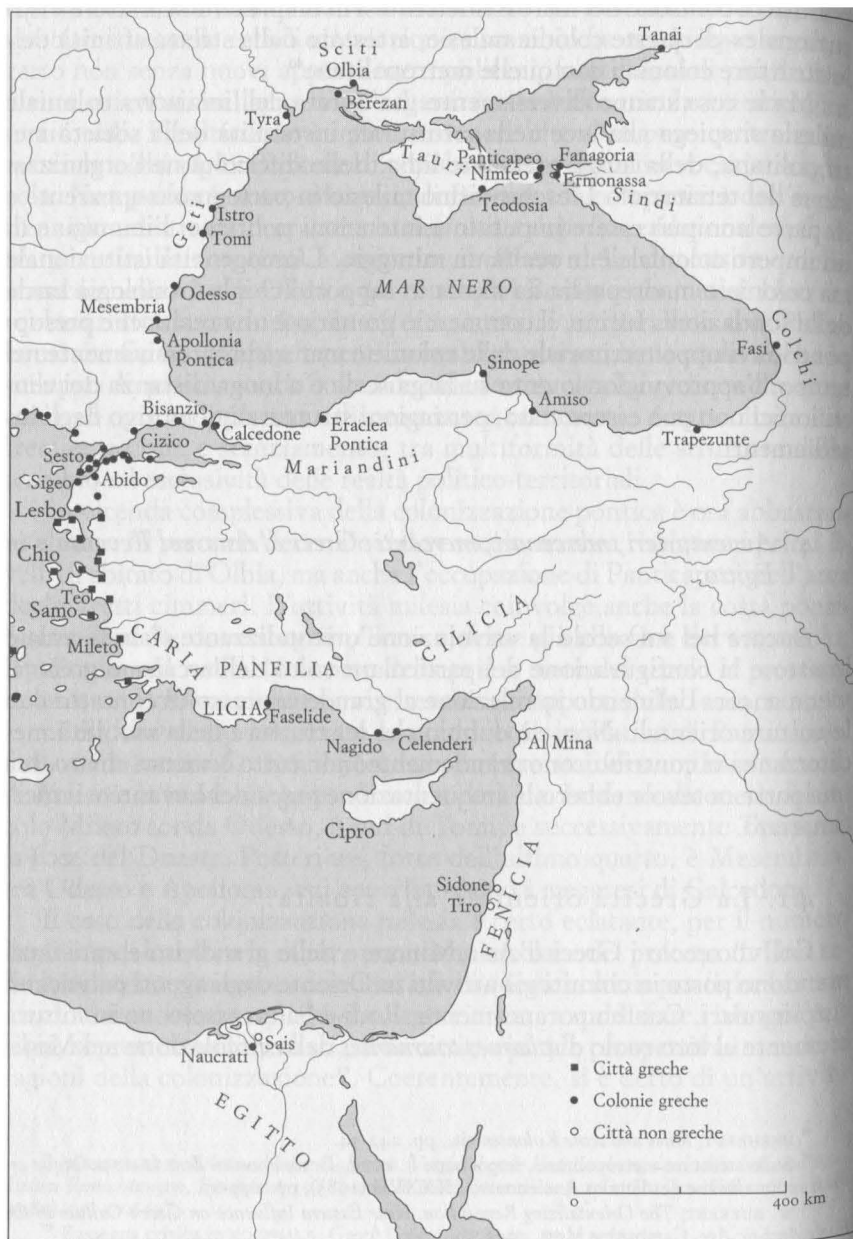
4.1. La Grecità orientale alla ribalta.

Col VII secolo i Greci d'Asia Minore e delle grandi isole antistanti prendono posto in circuiti già attivati in Oriente dagli agenti euboici ed egeo-insulari. Contemporaneamente, Rodi e Samo assolvono in misura crescente al loro ruolo di *plaques tournantes* della circolazione nel Medi-

[40] EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien* cit., pp. 242-54.

[41] Sulle strutture metropolitane, importante F. RUZÉ, *Le style ionien dans la vie politique archaïque*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 157-67.

[42] W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge Mass. 1992.

Figura 3.
Il Mediterraneo orientale e il Mar Nero: metropoli e colonie greche.

terraneo orientale, e i grandi santuari di Era samia e Atena lindia ne rendono eclatante testimonianza[43]. Al Mina è sempre un punto di riferimento privilegiato e ora sede di un «fondaco» permanente. Con la seconda metà del secolo torna ad essere ampiamente coinvolta Cipro, insieme con i porti della costa levantina, tra cui Bassit, dove è ora una ridotta presenza stabile greca[44]. Il contesto è tale da rendere credibili anche le notizie letterarie su alcune fondazioni greco-orientali in Panfilia e Cilicia[45]. Ora il porto cretese di Kommos acquista una fisionomia micrasiatica[46]; vi si dovevano appoggiare la navigazione verso occidente e un circuito a piú corto raggio che veicolava prodotti e materiali laconici, forse per intermediazione samia; proprio questa struttura è verosimile abbia piú tardi agevolato la colonizzazione di Cirene, nonché i primi approcci diretti dei Greci d'Asia con l'Egitto.

Negli ultimi decenni del VII secolo, infine, prendono forma due fenomeni di non irrisoria portata in termini di ridislocazione di risorse materiali e umane nel Mediterraneo: il grande commercio internazionale greco-orientale da un lato, il mercenariato nel Levante dall'altro. Entrambi per la prima volta coinvolgono in modo organico e diretto l'Egitto.

4.2. «Uomini di bronzo». Mercenari greci in Egitto e nel Levante.

Forse il primo caso di utilizzazione in chiave militare di cospicue risorse umane greche da parte egiziana è quello dei Greci che intorno alla metà del secolo aiutarono Psammetico I (664-610) a prendere il controllo dell'Egitto[47]. Vi si riflettono forme di mobilità ancora polifunzionali: i protagonisti sono portatori di armamento oplitico e insieme padroni di naviglio da corsa, adusi alla razzia sul mare e pronti allo scontro bellico a terra, ma disponibili a esperienze stanziali e sensibili a un

[43] G. SHIPLEY, *A History of Samos 800-188 BC*, Oxford 1987, pp. 42-43, 56-57; M. MARTELLI, *La stipe votiva dell'Athenaion di Jalysos: un primo bilancio*, in *Archaeology of the Dodecanese*, Copenhagen 1988, pp. 104-20.

[44] P. J. RIIS, *Griechen in Phönizien*, in NIEMEYER (a cura di), *Phönizier im Westen* cit., pp. 243-60; L. WRIEDT SØRENSEN, *Greek Pottery found in Cyprus*, in «Acta Hyperborea», I (1988), pp. 12-32.

[45] GRAHAM, *The Colonial Expansion of Greece* cit., pp. 92-93 e note 21-23.

[46] A. JOHNSTON, *Pottery from Archaic Building Q at Kommos*, in «Hesperia», LXII (1993), pp. 339-82.

[47] ERODOTO, 2.152.3-5, 2.154.1-3. Sui mercenari greci in Oriente in generale cfr. T. F. R. G. BRAUN, *The Greeks in the Near East*, in *CAH*[2], III/3 (1982), pp. 21-23; ID., *The Greeks in Egypt*, *ibid.*, pp. 32-56; M. M. AUSTIN, *Greece and Egypt in the Archaic Age*, Cambridge 1970, pp. 15-22.

codice di relazioni interpersonali improntato ai tipici moduli di matrice aristocratica dell'amicizia ritualizzata. L'esito del rapporto con il faraone fu l'accettazione dell'invito a insediarsi stabilmente in appositi centri nel Delta del Nilo. In effetti la storia delle collettività mercenarie greche e carie in Egitto è contraddistinta proprio dallo stanziamento di gruppo consentito dal potere locale e non autonomo dal punto di vista politico. Ma siamo di fronte a qualcosa di piú che semplici campi militari: dai centri mercenari di Dafne, Menfi e Abido ci giungono, per il VI secolo, testimonianze di vita associata in un articolato contesto greco-egizio che aprono spiragli di estremo interesse su tutto un mondo di Cari grecizzati e di Greci mixo-egizi[48]. Queste esperienze è inverosimile non si siano almeno in parte riflesse in Ionia. Di tanto in tanto vengono alla luce testimonianze eclatanti: una iscrizione greca su di una statua egizia dedicata in Ionia da un alto ufficiale mercenario ha rivelato l'elevato livello sociale di almeno alcuni tra questi personaggi, il grado di possibile interazione nel contesto egiziano e l'esistenza di forme di mobilità «di ritorno»[49].

La vicenda del mercenariato greco ha una sua notevole continuità nel tempo. L'afflusso dei Greci dovette continuare nel corso dei decenni dal tempo di Psammetico I in poi, fino al regno di Amasi. Altrimenti, i mercenari greci e cari sotto Apries (588-570) difficilmente avrebbero potuto raggiungere la cifra di trentamila, forse esagerata, ma certo non lontana dal vero[50].

Le modalità e la frequenza dei contatti e degli spostamenti implicati, gli ordini di grandezza coinvolti, i fatti stanziali e la profondità dei rapporti interetnici attivati sono tutti aspetti essenziali che invitano a considerare il fenomeno del mercenariato una delle forme eminenti della mobilità e della ridislocazione delle risorse umane su scala mediterranea in età arcaica, in quanto tale non separabile dalla circolazione dei flussi coloniali e dalle motivazioni che ne erano alle spalle. Non si può viceversa non reputare fuori posto ogni analogia con il mercenariato di IV secolo e mettere in guardia dalle connotazioni, in fondo fuorvianti, del termine convenzionale in uso: la dimensione della stanzialità, l'integrazione nel contesto locale, l'assenza di rapporti mediati esclusivamente dal soldo sono tutti elementi che pesano in questo senso.

Va nella stessa direzione anche quanto sappiamo in relazione al ca-

[48] BRAUN, *The Greeks in Egypt* cit., pp. 44-47; AUSTIN, *Greece and Egypt* cit., pp. 19-22, 55-58.

[49] O. MASSON e J. YOYOTTE, *Une inscription ionienne mentionnant Psammétique Ier*, in «Epigraphica Anatolica», XI (1988), pp. 171-79.

[50] ERODOTO, 2.163.1; AUSTIN, *Greece and Egypt* cit., pp. 15, 20.

so, pur in sé diverso, del lesbio Antimenida, che fu al servizio dei Babilonesi in Siria e Palestina tra VII e VI secolo[51]. Qui vengono in luce elementi che articolano il quadro della situazione. Il fratello di Alceo è un esule aristocratico che si muove come un grande capitano di ventura, probabilmente anche sulla base di rapporti di reciprocità ad alto livello. La sua era una mobilità non sconosciuta, in altre forme, ai rampolli dell'aristocrazia lesbia; lo stesso Alceo fu in Egitto e cosí Carasso, il fratello di Saffo[52]: nel caso di quest'ultimo attività di scambio sono attestate, e possono essere ammesse anche nel caso di Alceo. Guerra, commercio, navigazioni a lunga distanza, rapporti personali «internazionali» sono parte integrante del *way of life* aristocratico arcaico. La vicenda piú antica del mercenariato è inestricabilmente connessa con le strutture della società greca e la mobilità delle sue varie componenti, sul piano personale e collettivo.

4.3. Mercanti greci nel Delta del Nilo.

Il secolo d'oro del mercenariato greco vide anche la fioritura di Naucrati, sul braccio canopico del grande fiume: un punto di convergenza di eccezionale importanza dei circuiti di scambio mediterranei animati soprattutto dai Greci d'Asia e dagli Egineti. La definitiva organizzazione del centro avvenne sotto il faraone Amasi: una famosa pagina erodotea e l'indagine archeologica permettono di ricostruirne le vicende e le strutture[53]. Intorno al 630/620 elementi greci d'Asia dovettero inaugurare nel sito «informali» modalità di presenza e di convivenza con i locali, certo tollerate dal potere faraonico. A fine secolo venne eretto un santuario di Afrodite: il primo di una serie di contesti sacrali greci a Naucrati destinati a svolgere le funzioni di punto eminente di riferimento e ambito privilegiato di garanzia, protezione e sanzione dell'attività dei mercanti greci. Amasi intervenne a regolare piú precisamente il contesto, stabilendo una distinzione tra i Greci residenti, cui era concesso di formare una comunità separata e garantita, ma non autonoma sul piano politico, e quelli che regolarmente frequentavano a fini di scambio i luoghi. A questi ultimi riservò uno spazio funzionale all'attività commerciale: un emporio autonomo, gestito dai Greci e dai «sovrin-

[51] ALCEO, frr. 48, 350 Lobel-Page; BRAUN, *The Greeks in the Near East* cit., pp. 22-23.

[52] ALCEO, fr. 432 (Z 109) Lobel-Page; STRABONE, 17.1.33 (C 808).

[53] Cfr. ERODOTO, 2.178; AUSTIN, *Greece and Egypt* cit., pp. 22-40, 57-74; A. BRESSON, *Rhodes, l'Hellenion et le statut de Naucratis (VIᵉ-IVᵉ siècle a. C.)*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», VI (1980), pp. 291-349.

tendenti» (προστάται) nominati da alcune città da cui essi provenivano. Un certo numero di queste (Chio, Teo, Focea, Clazomene, Rodi, Cnido, Alicarnasso, Faselide, Mitilene) stabilirono in comune un santuario che fu detto Hellenion; altre, forse quelle che avevano piú voce in capitolo, e da un momento piú antico, eressero ognuna un luogo sacro: un tempio di Zeus gli Egineti, di Era i Sami, di Apollo i Milesi.

La novità cospicua era l'organizzazione di un contesto in funzione dello scambio. Pressoché contemporaneamente altre strutture non dissimili sorgevano in Occidente, soprattutto Gravisca ed Emporion (Ampurias). Era un processo consentaneo alla tendenza del commercio mediterraneo greco-orientale verso la professionalizzazione e specializzazione del personale, delle procedure e dei canali operativi[54].

Il commercio naucratite portava in Grecia verosimilmente lino, papiro, grano, unguenti e profumi, mentre distribuiva in Egitto, forse appunto tramite i Greci residenti, olio, vino e soprattutto argento, monetato e non[55]. Esso rappresentava il punto focale, sostituendosi alle attività indirizzate verso la costa siro-palestinese, dei circuiti mediterranei centrali e orientali, connettendoli a quelli egei e costituendo un tramite importante di collegamento tra questi e quelli occidentali, specie tirrenici.

5. *«Un gioco terribilmente complicato». Insediamento, scambi, incontri di culture nel Mediterraneo centro-occidentale dal* VII *al* VI *secolo.*

Possono avanzarsi ben pochi dubbi circa il fatto che il VI secolo abbia visto una notevole intensificazione della mobilità mediterranea dei Greci. Movimenti diversi per tipologia, provenienza, organizzazione e istituzioni cui fanno riferimento o finiscono per dar vita, si affiancano, si sovrappongono, si connettono reciprocamente. L'immagine proposta da J.-P. Morel, delle «carte di [un] gioco terribilmente complicato»[56] è tutt'altro che enfatica. Solo che invalse definizioni moderne complicano al di là del necessario il compito dello storico, compartimentando i fenomeni e inducendo, per conseguenza, alla moltiplicazione di designazioni e categorie. Converrà invece prendere atto della natura in-

[54] A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979, pp. 95-102.

[55] AUSTIN, *Greece and Egypt* cit., pp. 35-42, 69-75.

[56] J.-P. MOREL, *Les relations économiques dans l'Occident grec*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del convegno di Cortona (24-30 maggio 1981), Pisa-Roma 1983, pp. 549-76.

trinsecamente composita dei grandi fenomeni della mobilità mediterranea, della facilità con cui potevano sovrapporsi e intersecarsi[57].

5.1. Sviluppi della mobilità tardo-arcaica: commercio internazionale, movimenti coloniali, fuoriuscitismo, diaspora artigianale.

Nel corso del VII secolo erano state attive in Occidente correnti di distribuzione di manufatti (specie ceramica fine) e derrate alimentari dalla Grecia dell'est, peraltro prevalentemente mediate da agenti fenici o dall'attività corinzia. Ma a partire dagli ultimi decenni del secolo compiono un salto in avanti la diretta partecipazione dei Greci d'Asia e l'organizzazione di questi movimenti, contestualmente agli sviluppi che si registrano a Oriente, lungo l'asse che va dal Mar Nero a Naucrati.

Siamo ora di fronte anche a iniziative di maggiore portata, che si spingono fino all'estremo Occidente. Sulle coste del Midi francese viene a inserirsi nei circuiti del commercio fenicio-punico ed etrusco l'attività di agenti greco-orientali[58]. All'inizio del VI secolo tracce non irrilevanti della medesima sono attestate nell'area iberica di Huelva e Malaga, che era ricca di risorse metalliche pregiate[59]. La frequentazione greca doveva essere iniziata però già da qualche decennio: la storia erodotea dell'avventura del samio Coleo ne indica cronologia e protagonisti[60], anche se i moduli tipici dell'affabulazione orale in questo caso forniscono un'impressione di sporadicità e assoluta casualità dei contatti che l'archeologia iberica e la documentazione del santuario samio di Era devono indurre viceversa a ridimensionare.

La fondazione di Marsiglia, verso il 600, da parte dei cittadini della ionica Focea è un fatto nuovo, ma la dislocazione dell'iniziativa può far sospettare che essa ambisse a collocarsi lungo la via dei metalli iberici, come del resto conferma lo stabilimento di Focei ad Ampurias, intorno al 590/580[61]. Contemporaneamente, i Focei stabiliscono un contatto con la Roma di Tarquinio Prisco e di Servio Tullio, partecipano, quanto-

[57] Un esempio eclatante è ravvisabile nel caso del bacino tirrenico: cfr. M. GRAS, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Paris 1985.

[58] M. BATS, *Marseille, les colonies massaliètes et les relais indigènes dans le trafic le long du littoral méditerranéen gaulois (VI^e-I^{er} s. av. J.-C.)*, in *Marseille grecque et la Gaule*, Actes du Colloque International d'Histoire et d'Archéologie et du V^e Congrès archéologique de Gaule méridionale (Marsiglia, 18-23 novembre 1990), Aix-en-Provence 1992, pp. 269-70.

[59] Cfr. J.-P. MOREL, *Marseille dans la colonisation phocéenne*, in *Marseille grecque* cit., p. 16 con bibliografia.

[60] ERODOTO, 4.152.

[61] P. ROUILLARD, *Les Grecs et la péninsule ibérique*, Paris 1991, pp. 245-81.

meno, alla «apertura» dell'emporio etrusco di Gravisca, toccano la foce dell'Arno (Pisa) e l'*oppidum* ligure di Genova, la Sardegna e la Corsica[62]. Non si muovevano però nel vuoto. A Naucrati come a Gravisca si affiancavano ad altri Ioni, e d'altronde il grande nume che li accompagnava (Artemide) era la dea di Efeso. Né è da escludere che, ancora come a Naucrati, si riproponesse anche sulle vie dell'Occidente il rapporto con i Dori d'Asia. Del resto i movimenti focei, come quelli rodiocnidi ed egeo-insulari, ci appaiono particolarmente compositi, e inclini a proiettare sulla lunga distanza energie locali di diversa matrice. La circolazione tra Dodecaneso, coste levantine, Creta ed Egitto intorno al 590/580 da un lato canalizzava i flussi di mercenari verso l'Egitto e un grande supplemento coloniario cretese, egeo insulare e peloponnesiaco nella Cirene di Batto II, dall'altro generava le correnti coloniali che da Rodi e le Sporadi spalleggiarono Gela nella fondazione di Agrigento e forse sosteneva l'avventura militar-coloniale dei Rodio-Cnidi di Pentatlo nella Sicilia nord-occidentale elimo-punica, con il suo esito insediativo finale a Lipari nelle Eolie[63].

Il momento di massimo sviluppo del commercio ionico nel Tirreno si colloca tra secondo e terzo quarto del secolo[64]. Gravisca e l'Etruria tirrenica rivelano l'iniziativa samia e milesia, ma gli altri Ioni d'Asia e in particolare i Focei non devono essere stati assenti. La frequentazione focea ora si appoggiava anche a un piccolo nucleo stanziale sulla costa tirrenica della Corsica (Alalia, del 565/560 circa) e interagiva con la rete di circolazione e di scambi massaliota in Provenza e Linguadoca, che andava ormai assumendo il controllo dei circuiti etruschi e provocando ripercussioni sul contesto indigeno[65].

Quando i Persiani conquistarono la Ionia, intorno al 545, i Focei abbandonarono in massa la città: l'emigrazione collettiva si incanalò lungo la via delle antiche navigazioni e rinforzò la base di Alalia. Seguí una piú intensa attività tirrenica, ora con accentuate caratteristiche di guerra di corsa e scorreria sul mare; l'evidente alterazione dei complessi equilibri tirrenici venne contrastata da una coalizione di Etruschi di Cerve-

[62] Cfr. GIUSTINO, 43.3.4; MOREL, *Les Phocéens dans la mer Tyrrhénienne*, in *Marseille grecque* cit., pp. 429-55.

[63] Cfr. ERODOTO, 4.159.2-3, 4.161.3; *FGrHist*, 240 F 10 (Cirene); ANTIOCO, in *FGrHist*, 555 F 1; TIMEO, in *FGrHist*, 566 F 164 (Lipari).

[64] M. TORELLI, *Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca*, in «La Parola del Passato», XXXVII (1982), pp. 304-25; *Il commercio greco nel Tirreno in età arcaica*, Atti del seminario in memoria di Mario Napoli, Salerno 1981; A. MELE, *Il Tirreno tra commercio eroico ed emporia classica*, in HACKENS (a cura di), *Navies* cit., pp. 57-68; MOREL, *Les Phocéens* cit.; ID., *Marseille* cit., pp. 18-19.

[65] BATS, *Marseille* cit., pp. 271-73.

teri e Cartaginesi: sconfitti sul mare, i Focei si stabilirono a Velia[66], inserendosi in un quadrante tirrenico da tempo legato alle trafile del commercio ionico.

Insieme al declino graduale di questo, gli ultimi decenni del secolo videro una consistente diaspora di artigiani ionici in Occidente, dalla Sicilia all'Etruria. Contestualmente, variegate e molteplici influenze artistiche, artigianali e culturali investirono il mondo coloniale e gli ambienti anellenici, soprattutto Etruschi, dell'Occidente.

5.2. L'ἐμποϱία greco-orientale.

Un aspetto assolutamente significativo della trama di movimenti e relazioni tra Oriente e Occidente nel VI secolo fu rappresentato proprio dall'attività commerciale ionica nel Tirreno. Essa aveva alle spalle non solo le dinamiche sociali e le esperienze maturate nel rapporto con gli ambienti coloniali pontici e con il Levante, ma anche le istituzioni e le forme organizzative che tale rapporto avevano sorretto. In particolare il riferimento privilegiato agli ἐμπόϱια, spazi istituzionalizzati e riservati allo scambio, regolati dalle autorità locali, in genere posti lungo faglie di discontinuità nella circolazione, a mediare il contatto di sfere economiche differenti. È significativo da questo punto di vista che tra l'egiziana Naucrati e l'etrusca Gravisca si registrino non solo nette analogie strutturali, ma anche identità e sovrapposizioni tra i protagonisti della frequentazione[67].

Il rapporto con le strutture emporiche, dove spesso confluivano e sperimentavano particolari forme di organizzazione correnti commerciali emananti da diversi ambienti ellenici, aiuta a dar ragione del carattere «plurimo» e composito del commercio ionico, caratterizzato da una tendenza alla non coincidenza tra produttori, vettori, venditori e acquirenti e dalla connessa importanza dei fenomeni di mediazione e redistribuzione. Si tratta di una realtà organizzativa che poteva essere accentuata dalla pratica di forme di cabotaggio e dalla «apertura» delle iniziative di frequentazione e di scambio ad apporti sovrapponentisi *in itinere*. Ne è un riflesso importante la documentazione archeologica dei carichi delle navi naufragate, molto spesso «misti» sia per tipologia merceologica (dalla ceramica fine alle derrate alimentari, al legno, ai metalli lavorati o grezzi, a manufatti diversi) sia per provenienza di prodotti

[66] ERODOTO, 1.164-67; ANTIOCO, in *FGrHist*, 555 F 8.
[67] TORELLI, *Per la definizione del commercio* cit.

e di beni, talora senza distinzioni tra ambienti economici punici, greci ed etruschi[68].

La sociologia di questo commercio è molto complessa e per noi non ancora del tutto perspicua. Le tendenze alla specializzazione professionale e all'accentuazione della dimensione dello scambio orientato al guadagno sono indubbiamente presenti, ma permangono vitali, e anzi sembrano aver avuto un ruolo di rilievo, esperienze connesse all'attività di esponenti di condizione socio-economica elevata. Nel caso dei Focei, che pure si inseriscono organicamente nelle maglie del commercio mediterraneo greco-orientale, quest'ultimo aspetto è particolarmente evidente e rappresenta, per le caratteristiche con cui esso si presenta, l'elemento centrale della peculiarità, ma anche delle potenzialità dell'attività focea, insieme peraltro al nesso particolarmente stretto tra fatti di frequentazione e scambio da un lato ed esperienze insediative dall'altro.

5.3. Ναυτιλίαι μακραί. Strutture e significato dell'attività sul mare dei Focei.

L'attività di scambio gestita dai Focei per certi versi può essere accostata alle forme «evolute» che andavano manifestandosi nell'ambito del commercio ionico. Essi sono dediti all'ἐμπορία, appaiono come fondatori organizzatori e frequentatori di empori, praticano un commercio internazionale alternativo e sostitutivo rispetto all'attività agricola, fondato non solo sullo smercio di loro prodotti e manufatti, ma anche su un'intensa attività di intermediazione e redistribuzione di beni e risorse delle provenienze piú diverse[69]. Ma è notevole peraltro che queste attività, in misura assai piú cospicua che non nel caso degli altri Ioni d'Asia, rapppresentino soltanto una delle facce di una mobilità multiforme per funzioni e obiettivi, che di volta in volta o contemporaneamente si manifesta come «pirateria», commercio, insediamento, ovvero nei termini di un contatto con ambienti anellenici diversi, fondato sulle pratiche tipiche della reciprocità aristocratica, dal dono alle relazioni personali «ritualizzate», all'ospitalità, allo scambio matrimoniale[70]. È evidente una tendenziale indistinzione, o quanto meno sovrap-

[68] SHIPLEY, *A History of Samos* cit., pp. 61-62; L. LONG, J. MIRO e G. VOLPE, *Les épaves archaïques de la pointe Lequin*, in *Marseille grecque* cit., pp. 199-234.

[69] E. LEPORE, *Strutture della colonizzazione focea in Occidente*, in «La Parola del Passato», XXV (1970), pp. 19-54 (= *Colonie greche dell'Occidente antico*, Roma 1989, pp. 111-38); MELE, *Il commercio greco* cit., pp. 68-69; ID., *Il Tirreno* cit.; MOREL, *Les Phocéens* cit.

[70] ERODOTO, 1.63.1; ARISTOTELE, fr. 549 Rose; GIUSTINO, 43.3.5; LEPORE, *Strutture* cit.

ponibilità, dei moduli dell'azione a forte impronta personale, dei fatti coloniali a piú ampia valenza comunitaria e delle iniziative commerciali, nell'ambito di una dimensione fortemente tipica dell'esperienza sociale multiforme di molte élite aristocratiche tardo-arcaiche.

In questa prospettiva si spiegano meglio la grande capacità di penetrazione della frequentazione focea nello spazio mediterraneo e nell'ambito delle società anelleniche, il carattere fortemente interattivo dell'ἐμπορία rispetto ad altre correnti commerciali greche e ad ambienti economici estranei, la pronta disponibilità di questi movimenti a convertirsi in fatti insediativi e coloniali.

Le iniziative focee segnarono l'acme della circolazione mediterranea arcaica. Se il commercio svolse il ruolo storico di mettere in relazione – come ha scritto J.-P. Morel – «regioni dalle economie e dalle risorse fortemente dissimili: da un lato lontani paesi barbari, in particolare la Gallia; dall'altro Focea stessa, la Grecia dell'est e la Grecia propria, ma anche e soprattutto il cuore dell'Occidente "mediterraneo", vale a dire il Tirreno»[71], la colonizzazione e la frequentazione delle coste liguri, celto-liguri e iberiche dalla Costa Azzurra all'Andalusia disegnarono e attivarono una formidabile linea di interfaccia tra il mondo mediterraneo nel suo complesso e l'Europa celtica[72].

6. *I Greci, il Mediterraneo, l'Europa.*

Il rilievo storico del rapporto intercorso tra mondo greco e mondo celtico fu colto dagli antichi stessi e divenne uno dei punti focali dell'etnografia greco-romana[73]. Sarebbe comodo poter riassumere una vicenda secolare, di capitale importanza per la storia dell'antichità, limitandosi a citare le parole di Pompeo Trogo in Giustino: «Da costoro [*scil.* i Greci] i Galli, apprendendo un tenore di vita piú civile, impararono a coltivare i campi e a cingere di mura le città, perdendo in parte e mitigando la loro barbarie. Allora si abituarono a vivere sotto l'impero della legge e non delle armi; allora appresero a potare la vigna, a piantare l'ulivo, e uomini e cose acquistarono un cosí grande splendore, che sembrava non la Grecia essere migrata in Gallia, ma la Gallia in Grecia»[74].

[71] MOREL, *Les Phocéens* cit., p. 455.

[72] P. S. WELLS, *Culture Contact and Culture Change: Early Iron Age - Central Europe and the Mediterranean World*, Cambridge 1980.

[73] A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, Torino 1980, pp. 53-77.

[74] GIUSTINO, 43.4.1-2 (traduzione da L. SANTI AMANTINI (a cura di), *Giustino. Le Storie filippiche*, Milano 1981).

A siffatta impostazione non era estraneo l'intento del gallo-romano Trogo di nobilitare le origine dei suoi avi, in un quadro di storia «universale» non semplicemente romanocentrica. Ma piú importa rilevare che la ricerca archeologica oggi obbliga a sfumare e articolare la ricostruzione.

Ormai possiamo distinguere le varie fasi del rapporto intrattenuto dai Greci col mondo «barbarico» europeo e intravederne lo schema complessivo, se non le modalità e i contenuti piú specifici. Il VI secolo vide una diffusione di materiali greci nell'interno della Francia, in Svizzera e in Germania meridionale: ceramiche, bronzi, oreficerie; sappiamo che fu diffuso il consumo del vino e, almeno in certi ambienti, il rituale simposiale; circolarono anche tecniche artigianali, nell'ambito della ceramistica e dell'edilizia. In genere gli oggetti erano di altissimo pregio: valga per tutti l'esempio del cratere bronzeo di una tomba principesca a Vix, poco piú di 160 chilometri a sud-est di Parigi, il piú monumentale manufatto del genere a noi noto, alto circa 160 centimetri con il coperchio[75]. Piú che a oggetti di scambio commerciale siamo di fronte a «doni» diplomatici, strumenti di un contatto con le élite principesche della civiltà del Ferro hallstattiana, le quali concentravano nelle proprie mani e redistribuivano lungo i canali controllati dai Greci, soprattutto la via del Rodano, le risorse dell'interno e del Settentrione. Molto si discute della natura delle risorse in gioco; ma un ampio ventaglio di derrate e materie prime le piú diverse è da ammettere necessariamente: certo un posto preminente dovevano avere gli schiavi e lo stagno. Quanto quest'ultimo rappresentasse una risorsa strategica per il mondo greco lo dice il fatto che, ad esempio, le armi degli opliti di Platea presupponevano l'uso di almeno venti tonnellate di stagno puro![76]

Il coinvolgimento delle aristocrazie hallstattiane nell'economia mediterranea in funzione di intermediazione rispetto alla periferia nordeuropea diede vita, cosí, a un grande processo di integrazione dei margini nell'economia mediterranea, la quale in quest'ambito giunse cosí a

[75] Per un quadro aggiornato della circolazione di materiali, tecniche e aspetti culturali e ideologici, cfr. W. KIMMIG, *Die griechische Kolonisation im westlichen Mittelmeergebiet und ihre Wirkung auf die Landschaften des westlichen Mitteleuropa*, in «Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums», XXX (1983), pp. 5-78; *Les princes celtes et la Méditerranée*, Paris 1988; per la ricostruzione del «modello» dei rapporti, cfr. WELLS, *Culture Contact* cit., con le precisazioni di P. BRUN, *L'influence grecque sur la société celtique non méditerranéenne*, in *Marseille grecque* cit., pp. 389-99.

[76] C. ROLLEY, *Le rôle de la voie rhodanienne dans les relations de la Gaule et de la Méditerranée (VII^e-V^e s. av. J.-C.)*, in *Marseille grecque* cit., pp. 411-18.

configurare qualcosa di non dissimile dall'economia-mondo di età moderna nel senso definito da Wallerstein e Braudel[77].

Col V secolo la situazione mutò, le tendenze alla strutturazione politica della civiltà hallstattiana si arrestarono, prevalsero profonde tendenze centrifughe e spinte migratorie complesse si misero in moto; la crisi del mondo celtico sud-occidentale portò alla crisi della via del Rodano, al rafforzamento di altre vie di penetrazione e scambio, dai passi alpini alla valle dell'Adige; si accrebbe il ruolo degli Etruschi e della Padania e i Greci stessi intensificarono la loro presenza negli empori alla foce del Po (soprattutto a Spina) e nel *caput Adriae*[78]. Al tempo stesso, tra V e IV secolo si rafforzò l'interscambio tra le colonie pontiche e il mondo scita[79].

Ma sulla lunga distanza, sebbene si fosse originato il grande fenomeno culturale dell'arte greco-scitica, il mondo nomadico delle steppe restò refrattario all'influenza ellenica. Invece nei secoli la Gallia fu acquisita ugualmente alla civiltà greco-romana, e nessuno Scita scrisse una storia universale del mondo antico! In fondo, Pompeo Trogo non si era sbagliato.

[77] Cosí, acutamente, BRUN, *L'influence grecque* cit., p. 393; il riferimento è a I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, New York 1974-80, e F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII^e s.*, Paris 1979 [trad. it. Torino 1981-82].

[78] Per un quadro sintetico di questi processi cfr. BRUN, *L'influence grecque* cit., e ROLLEY, *Le rôle* cit.

[79] I dati essenziali in P. ALEXANDRESCU, *Les importations grecques dans les bassins du Dniepr et du Boug*, in «Revue Archéologique», 1975, pp. 63-72.

BENEDETTO BRAVO

Una società legata alla terra

1. *Ruolo economico, politico e religioso della proprietà fondiaria.*

In tutte le società di cui era composto il mondo greco dell'età arcaica, o per lo meno in tutte le πόλεις (sugli ἔθνη sappiamo ben poco), il principale fondamento economico della stragrande maggioranza delle famiglie piú o meno agiate e di tutte quelle decisamente ricche consisteva nella proprietà di terra coltivabile. Su questo sembra esserci, da qualche tempo in qua, consenso tra gli storici.

Precisiamo subito che parlando di «famiglie» proprietarie di terra, a proposito delle *poleis* arcaiche, nessuno, oggi, ha piú in mente il γένος o «clan», quale era concepito da storici, etnologi e sociologi cento anni fa: si sa infatti, ormai, che quel concetto è una costruzione moderna che non corrisponde a niente nella realtà greca antica[1]. Non si pensa nemmeno a una famiglia di tipo «patriarcale», a una «grande famiglia», che comprenda parecchi nuclei familiari sottoposti all'autorità di un anziano, e che non si divida alla morte del capo: tracce di tale tipo di famiglia si possono forse intravedere in alcuni passi dei poemi omerici, ma certamente esso non esisteva al tempo in cui questi poemi furono composti. Si pensa invece a nuclei sociali molto stretti, comprendenti marito, moglie, figli e schiavi – al tipo di famiglia che appare chiaramente nel poema di Esiodo *Le opere e i giorni*, e che è già l'οἶκος (o l'οἰκία) che avrà in mente Aristotele all'inizio del primo libro della *Politica*. In questo tipo di famiglia, la terra appartenente al capofamiglia veniva, alla morte di questo, di solito divisa tra i figli maschi, quando c'era piú di un figlio maschio.

Tutta la terra coltivata, ad eccezione dei τεμένη sacri, cioè degli appezzamenti consacrati a una divinità e amministrati dai sacerdoti di que-

[1] Cfr. soprattutto D. ROUSSEL, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Besançon-Paris 1976; utile anche (sebbene troppo legato allo studio di una singola parola, γένος) F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne*, Paris 1976.

sta, apparteneva a privati, a capi di οἶκοι[2]. L'ipotesi dell'esistenza, nelle *poleis* dell'età arcaica, di comunità di villaggio che possedessero collettivamente la terra coltivabile e procedessero periodicamente alla sua ridistribuzione tra le famiglie, è manifestamente insostenibile, perché rende impossibile capire il tipo di società quale è attestato dalle fonti dell'età in questione. È vero che un passo dell'*Iliade*, contenente un paragone che certamente si fonda sull'esperienza quotidiana del poeta e dei suoi ascoltatori dell'VIII secolo, parla di «due uomini» che, con gli strumenti di misura in mano, litigano per fissare i confini «in una terra arabile comune»[3]; ma è probabile che il poeta pensi a due uomini che litigano per dividere tra di loro una terra ereditata.

Comunità di villaggio esistevano certamente, in particolare per ciò che riguarda la vita religiosa[4]; ma se si tratta della proprietà della terra, gli οἶκοι erano sovrani: tra il diritto che i capi di οἶκοι avevano su porzioni piú o meno vaste del territorio civico, e la sovranità della *polis* sull'insieme del suo territorio, non c'era alcuna istanza intermedia.

È molto probabile che almeno una parte dei terreni incolti, soprattutto di quelli di montagna, pur facendo naturalmente parte del territorio civico, non appartenesse a nessuno, potesse dunque essere sfruttata liberamente come pascolo, durante la stagione estiva, dai proprietari di terre di campagna, che allevavano greggi di pecore e di capre e mandrie di bovini, e servire, a chiunque volesse usarla, come riserva di legna da ardere e di legna per la produzione di carbone: questo si può supporre per analogia, sulla base di testimonianze letterarie ed epigrafiche relative a età piú tarde. È verosimile però che i boschi di alberi di alto fusto – tanto piú preziosi in quanto non abbondanti – non fossero terra di nessuno, bensí appartenessero a privati, o appartenessero alla *polis* e fossero dati in appalto o in affitto a privati. Un passo dell'*Odissea* lascia supporre che un membro della comunità civica che dissodasse un pezzo di terra incolta e priva di padrone ne diventasse proprietario[5].

Certamente, la proprietà fondiaria non era l'unica fonte di ricchez-

[2] Sulla questione della proprietà privata della terra, cfr. specialmente M. I. FINLEY, *Homer and Mycenae: property and tenure*, pubblicato dapprima in «Historia», VI (1957), pp. 133-59, poi nella raccolta di articoli *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981, pp. 213-32. Come nel suo celebre libro *The World of Odysseus*, New York 1954, cosí anche in questo articolo Finley crede di poter ricavare da Omero informazioni su rapporti sociali ed economici dell'«età oscura»; io credo invece che alcuni tipi, abbastanza chiaramente determinabili, di dati ricavabili da Omero si possano riferire all'età in cui nacquero i poemi omerici: la seconda metà dell'VIII secolo.

[3] *Iliade*, 12.421-23.

[4] Si veda per esempio la testimonianza di TUCIDIDE, 2.16.2.

[5] *Odissea*, 18.357-62. Forse anche 24.205-7, ma il senso di quest'ultimo passo non mi pare del tutto chiaro.

za. È ragionevole supporre che, tra le famiglie agiate, una minoranza avesse il suo principale o unico fondamento economico nella proprietà di botteghe artigianali. Inoltre, sarebbe un grave errore non vedere che una parte, piú o meno grande, delle famiglie agiate o decisamente ricche poteva cercare una fonte supplementare di entrate nel commercio marittimo (dei modi in cui questo era esercitato parleremo piú oltre). Tuttavia non c'è dubbio che la proprietà privata di terra coltivabile era, in ogni singola *polis* del mondo greco arcaico, la fonte di ricchezza principale, di gran lunga piú importante di qualsiasi altra.

È chiaro inoltre che la proprietà fondiaria, piccola o grande, non aveva soltanto una funzione economica fondamentale, ma determinava anche, in grande misura, la posizione sociale e politica delle singole famiglie e dei singoli individui. Su questo punto, tutti gli studiosi sono d'accordo. Ma se si vuole andare al di là di questa affermazione generale e precisare quale fosse il ruolo politico della proprietà fondiaria nell'età arcaica, la situazione cessa di essere chiara. Il problema è di stabilire se si possa parlare, per questa età, di πολιτεία, di diritti civici, di corpo civico; e nel caso che si risponda positivamente a questa domanda, si tratta di stabilire quale legame esistesse tra la proprietà fondiaria e i diritti civici. E questo problema è connesso a quello di sapere quale fosse lo status giuridico di coloro che coltivavano la terra dei ricchi.

Nelle *poleis* dell'età classica e di quella ellenistica (o almeno nella maggioranza di esse), come risulta da numerose e chiare testimonianze, solo i membri della comunità civica, i cittadini (πολῖται, ἀστοί), avevano il diritto di possedere terra e case: esclusi da questo diritto erano tutti gli stranieri, anche gli stranieri residenti, dotati di uno status giuridico particolare (μέτοικοι o πάροικοι)[6]; non parliamo poi degli schiavi. Questo privilegio era per tutti naturale e indiscutibile. Il territorio civico, in quanto elemento costitutivo della *polis*, era considerato, come risulta da un passo di Aristotele, «cosa comune»[7]; perciò, essere proprietario di una particella piú o meno grande di questo territorio voleva dire essere partecipe di una delle «cose comuni». Si poteva concepire una rivoluzionaria «ridistribuzione della terra» (γῆς ἀναδασμός), legata o no a un allargamento del corpo civico[8]; si poteva concepire anche una ri-

[6] Eccezionalmente, una *polis* poteva accordare il privilegio di ἔγκτησις γῆς (o ἔγτησις γῆς καὶ οἰκίας) a uno straniero, per mezzo di un decreto *ad personam*; inoltre, due *poleis* amiche potevano stipulare tra di loro un trattato che accordasse a qualsiasi cittadino della *polis* A il diritto di acquistare terra e casa nel territorio della *polis* B, e viceversa. Ma si trattava appunto di eccezioni, create da decisioni politiche.

[7] ARISTOTELE, *Politica*, 3.1283a10-42, specialmente 31-32.

[8] Sulla questione delle ridistribuzioni della terra (cosí come su quello della distribuzione ori-

voluzione in seguito alla quale un gruppo sociale precedentemente escluso dalla cittadinanza e dalla proprietà terriera sostituisse interamente o parzialmente il corpo civico tradizionale, distribuendosi le terre dei cittadini uccisi o costretti ad andare in esilio; ma a nessuno veniva mai in mente che non-cittadini potessero possedere terra. D'altra parte, però, esisteva, nella maggior parte delle *poleis*, un gruppo numeroso di cittadini che non possedevano alcuna particella di questa «cosa comune». Nella stima sociale essi occupavano una posizione decisamente piú bassa dei cittadini proprietari di terra, e in molte *poleis* erano esclusi dall'esercizio delle magistrature, o almeno di alcune magistrature; tuttavia facevano parte della comunità privilegiata dei cittadini. In altre parole: tutti i proprietari di terra erano cittadini, ma non tutti i cittadini erano proprietari di terra.

Com'era nell'età arcaica? Come dobbiamo rappresentarci il ruolo della proprietà fondiaria nella struttura istituzionale delle società greche arcaiche? È impossibile tentar di dare una risposta a questa domanda senza presupporre, come punto di partenza, una concezione generale, un modello della *polis* arcaica, e nello stesso tempo senza impegnarsi nella costruzione di tale modello. Quando si tratta della storia sociale dei Greci del periodo tra l'VIII e gli inizi del V secolo a. C., pochi sono i punti su cui esista consenso tra gli studiosi, e ancora meno numerosi sono quelli su cui esista un consenso capace di reggere ai colpi di una critica esigente. I testi di questa età sono molto difficili da interpretare e sono interpretati dagli studiosi in modi radicalmente divergenti; e i testi posteriori che si riferiscono a questa età (per la maggior parte nati nel IV secolo o piú tardi) offrono informazioni contraddittorie e difficili da valutare.

Una parte degli storici moderni nega che la nozione di πολῖται o ἀστοί, di cittadini, quale funziona nelle *poleis* dell'età classica, esistesse già nei secoli VIII-VI. Secondo loro, agli inizi dell'età arcaica, la *polis* sarebbe stata un'organizzazione poco compatta, fatta di elementi eterogenei. Essa avrebbe compreso, da un lato, un gruppo nettamente delimitato, detentore esclusivo del potere politico e composto da ricche famiglie aristocratiche, residenti in città e derivanti la loro ricchezza soprattutto da grandi proprietà terriere, e dall'altro lato un insieme di gruppi sociali subalterni, scarsamente differenziati tra di loro, formanti uno spettro sociale digradante, all'estremità inferiore del quale si sarebbe trovato – ma non sempre e non dappertutto – uno strato di con-

ginaria nelle ἀποικίαι, a cui accennerò piú oltre), cfr. D. ASHERI, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», serie 4, X (1966).

tadini dipendenti; gli schiavi-merce sarebbero stati poco numerosi, e la loro funzione economica non sarebbe stata importante. La *polis* quale ci è nota da testi del V o IV secolo, o relativi a questa età, e cioè la *polis* come comunità politica omogenea e compatta, composta da individui liberi dotati di diritti politici, e contrapposta a una massa di schiavi-merce, si sarebbe formata soltanto nel corso di un lungo processo, che sarebbe cominciato a metà del VII secolo – al tempo del passaggio dalla tecnica militare fondata essenzialmente sul combattimento di guerrieri aristocratici alla tecnica militare fondata essenzialmente sulla falange oplitica – e si sarebbe concluso tra la fine del VI e l'inizio del V secolo. Esso sarebbe consistito, da un lato, nell'ascesa dei gruppi subalterni, nell'indebolimento e infine nella scomparsa dei privilegi giuridici e politici e, per conseguenza, della differenza di status tra città e campagna, e dall'altro lato nell'aumento del numero e dell'importanza economica degli schiavi-merce, fenomeno legato al primo da un rapporto di interdipendenza. In questa concezione – le cui linee fondamentali furono tracciate un centinaio di anni fa da Eduard Meyer e poco dopo parzialmente modificate da Max Weber, e che è stata in tempi recenti ripensata, precisata e brillantemente formulata in alcuni lavori di M. I. Finley[9] e in un libro, meritamente noto, di M. Austin e di P. Vidal-Naquet[10] – i membri della *polis* arcaica, specialmente prima della metà del VII secolo, ma in fondo anche piú tardi, non sarebbero stati πολῖται nel senso classico della parola. Non lo sarebbero stati né i membri *pleno iure*, cioè gli aristocratici, detentori del privilegio del potere, né i membri dotati di diritti inferiori. Insomma, si potrebbe dire che nell'età arcaica c'era già la *polis*, ma non c'erano ancora i πολῖται.

Altri studiosi, però, sono rimasti o rimangono estranei alla tradizione di pensiero inaugurata da Meyer e da Weber. Tra questi il piú interessante mi pare Oswyn Murray, autore di un eccellente libro sulla Grecia arcaica[11]. Secondo Murray, fin dall'VIII secolo la *polis* è una comunità di cittadini. La maggioranza di questi è costituita da piccoli

[9] Cfr. per esempio M. I. FINLEY, *Early Greece. The Bronze and Archaic Ages*, London-Toronto 1970. Finley si rifaceva esplicitamente al pensiero di Max Weber, trattava invece Eduard Meyer come il piú tipico rappresentante di un modo di pensare antitetico a quello di Weber e al suo; in realtà, per ciò che riguarda la concezione che qui mi interessa, Weber ha lavorato sulla base di idee lanciate da Meyer nell'ultimo decennio del XIX secolo.

[10] M. AUSTIN e P. VIDAL-NAQUET, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1972 (ristampato poi piú volte; tradotto in inglese, tedesco e italiano [trad. it. Torino 1982]).

[11] O. MURRAY, *Early Greece*, London 1978 [trad. it. Bologna 1983], nuova ed. London 1993. Si veda anche, dello stesso autore, l'importante contributo intitolato *Cities of reason* nell'opera di O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford - New York 1990.

proprietari di terra che lavorano sui loro campi e non dipendono in nessun modo da nessuno. L'élite è un'aristocrazia che nessuna barriera istituzionale separa dalla maggioranza del corpo civico. Gli ideali e i modi di vita elaborati dall'aristocrazia si diffondono largamente verso il basso, tra la maggioranza dei cittadini, soprattutto dalla metà del VII secolo in poi, quando la nuova tecnica militare, fondata sull'uso della falange oplitica, crea le condizioni per l'ascesa politica dei contadini. Al livello piú basso, il corpo civico comprende uomini liberi privi di terra, i ϑῆτες, che lavorano per i ricchi come salariati. Non esiste – tranne a Sparta e in poche altre *poleis* – un gruppo sociale di contadini dipendenti. La transizione dalla *polis* arcaica a quella classica consiste nel graduale declino politico dell'aristocrazia e nell'allargamento dei diritti politici del gruppo dei piccoli proprietari di terra e finalmente anche dei ϑῆτες.

Né l'una, né l'altra costruzione mi sembra soddisfacente, sebbene di entrambe si debba tener conto: ciascuna delle due è forte là dove l'altra è debole.

Come Murray, anch'io sono convinto che la *polis* nel senso di comunità di cittadini, di uomini liberi dotati di diritti politici, esistesse già nell'VIII secolo. Chiari indizi della sua esistenza trovo nei poemi omerici[12], sebbene il loro autore – o i loro autori: diciamo «Omero» per semplificare – si sia proposto di rappresentare un mondo radicalmente diverso da quello in cui egli stesso e i suoi ascoltatori vivevano. Vi trovo tra l'altro i termini πολῖται (o πολιῆται) o ἀστοί, che in alcuni passi designano i membri di una comunità politica, e i termini δῆμος e λαοί (o λαός) che in alcuni passi designano la totalità dei πολῖται o ἀστοί; vi trovo la coppia di nozioni opposte δήμιον/ἴδιον, «pubblico»/«privato»; vi trovo alcuni nomi propri di persona che fanno pensare alla *polis* dei πολῖται, come Πεισίστρατος («Che convince l'esercito, il popolo»), Λειώδης («Che piace al λαός»), Λειώκριτος («Scelto dal λαός»); e constato che il verbo piú spesso usato da Omero per esprimere la nozione generale di «parlare» (usato anche quando si tratta del parlare a quattr'occhi, e perfino sottovoce), e cioè il verbo ἀγορεύω, deriva dal sostantivo ἀγορή, che in origine significava evidentemente «assemblea» (dal verbo ἀγείρω, «riunire»), e poi ha assunto, accanto a questo, anche il significato di «discorso o dibattito davanti all'assemblea». Inoltre, un fatto importante

[12] Qui, come anche piú oltre in vari passi dove mi fondo su testimonianze omeriche, riassumo pezzi di un mio studio scritto in polacco, *Polis u Homera* [La *polis* in Omero], pubblicato nel volume di vari autori *Świat antyczny*, Warszawa 1988, pp. 17-65.

è stato constatato da J. Latacz[13] per mezzo di un attento confronto tra le descrizioni dei combattimenti nell'*Iliade* e quelle contenute nei versi di un poeta della seconda metà del VII secolo, Tirteo. Sebbene Omero si proponga di rappresentare gli *exploits* militari degli eroi del passato, la tecnica militare che egli conosce dall'esperienza del presente, e la cui esistenza egli presuppone in molte parti del suo racconto, è identica a quella che descrive Tirteo: si tratta di una tecnica fondata su una falange oplitica usata in un modo parzialmente (ma solo parzialmente) diverso da quello che sarà caratteristico del V secolo. La famosa «rivoluzione oplitica» era dunque già avvenuta prima del tempo di Omero. Da ciò possiamo concludere che nell'VIII secolo gli eserciti greci erano composti principalmente da uomini che disponevano di mezzi economici sufficienti per potersi procurare l'armatura pesante e per farsi accompagnare in guerra almeno da uno schiavo. È chiaro che questi uomini dovevano essere per lo piú, se non esclusivamente, proprietari di terra.

Tutte queste osservazioni, però, non basterebbero, a mio giudizio, a giustificare l'idea che la *polis* come comunità di πολῖται esistesse già nell'VIII secolo, se non si potesse nello stesso tempo indicare, all'interno delle singole società, l'esistenza di una massa di non-cittadini, di uomini radicalmente estranei all'ipotetica comunità civica. Finley, Austin e Vidal-Naquet hanno ragione quando sostengono che la nozione di πολῖται implica quella di gruppo privilegiato, contrapposto all'insieme di coloro che non sono πολῖται, e specialmente al gruppo dei non-liberi, degli schiavi. Ma contrariamente a questi studiosi, penso che ci siano buone ragioni per supporre che la dicotomia cittadini/non-cittadini e la dicotomia liberi/non-liberi fossero aspetti essenziali delle società greche già nell'VIII secolo.

Ritengo che oltre agli schiavi-merce, probabilmente non molto numerosi (ma nemmeno trascurabili), esistesse, in ciascuna delle società greche dell'età arcaica, un gruppo numeroso e importante di contadini

[13] J. LATACZ, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München 1977. Latacz si sbaglia certamente quando crede che tutte le «rappresentazioni di combattimenti» nell'*Iliade* presuppongano il modello oplitico, quale è presente nei frammenti di Tirteo; ma ciò che importa è che alcune lo presuppongano: questo fatto basta a provare che quel modello esisteva già al tempo in cui l'*Iliade* fu composta. (Cosí, nel mio articolo citato nella nota precedente, mi sono guardato bene dal sostenere che tutti gli elementi del cosiddetto mondo omerico appartengano all'universo della *polis*: ho sostenuto invece che alcuni di essi gli appartengono e che questo prova che nell'VIII secolo la *polis* esisteva già da almeno cent'anni). Il non aver assunto questo punto di vista ha viziato, se ho visto bene, la discussione che ha fatto seguito alla pubblicazione del libro di Latacz. Il contributo piú recente a questa discussione è lo studio di H. VAN WEES, *The Homeric way of war: the Iliad and the hoplite phalanx*, in «Greece and Rome», serie 2, XLI (1994), pp. 1-18 e 131-55.

dipendenti. La loro origine poteva essere varia; ciò che importava era la loro posizione e funzione sociale: fissati ereditariamente su singoli appezzamenti delle proprietà dei ricchi, con casa, moglie e figli, essi avevano – secondo l'ipotesi – una piú o meno grande autonomia nella gestione del podere loro affidato; il loro obbligo principale (certo non l'unico) era quello di fornire al proprietario una determinata quota dei prodotti del podere da loro gestito. Anche questi contadini erano, dal punto di vista giuridico, schiavi (δμῶες, δοῦλοι, οἰκέται), sebbene la loro condizione fosse diversa dalla condizione di quegli schiavi che non erano fissati su un podere e potevano esser comprati e venduti come se fossero capi di bestiame.

L'ostacolo principale che questa ipotesi incontra è l'opinione, molto diffusa, secondo cui i poemi omerici testimonierebbero che gli schiavi, al tempo di Omero, avrebbero avuto un ruolo del tutto secondario nel lavoro agricolo. Tuttavia questa opinione è certamente errata. I poemi omerici, in linea di massima, non hanno occasione di parlare del lavoro agricolo[14]: tutt'al piú vi accennano. Perciò il fatto che solo eccezionalmente, in questi testi, si intravedano schiavi che lavorano sui campi, non è un argomento valido a favore della tesi tradizionale. Significative sono invece le eccezioni. Nella parte dell'*Odissea* che racconta del soggiorno di Ulisse presso il suo schiavo-pastore Eumeo, gli schiavi che incontriamo sono naturalmente pastori, e non contadini; tuttavia in questo racconto ci sono allusioni agli ἀγροί, cioè ai campi, di Ulisse, ai suoi ἔργα, ai suoi poderi comprendenti terre lavorate, e agli schiavi che ci vivono, dispersi κατὰ σταθμούς, in singole capanne[15]. Queste allusioni non appartengono alla linea principale del racconto epico, e quindi possiamo esser certi che esse non ripetono antichi *clichés* trasmessi dalla tradizione epica, bensí riflettono l'esperienza che il poeta e il suo pubblico originario avevano della realtà sociale del loro tempo. Lo stesso si deve dire di un passo dell'*Iliade* in cui Achille descrive il premio destinato al vincitore di una gara atletica, e cioè un blocco di ferro grezzo: il vincitore, «anche se possiede pingui campi molto lontano [dalla città], lo avrà e userà anche per cinque anni: un suo pastore o un suo aratore,

[14] È diffusa l'opinione che nel mondo rappresentato nei poemi omerici (qualunque sia la realtà storica a cui i singoli studiosi riferiscono tale rappresentazione) «i pastori compaiano in primo piano, perché i greggi costituiscono la componente principale della ricchezza» (cosí si esprime W. RICHTER, *Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter*, in «Archaeologia Homerica», II H, Göttingen 1968, p. 15). A me sembra che, se si guarda bene, e soprattutto se si tiene conto di accenni fatti di sfuggita, si veda che per Omero la «componente principale della ricchezza» è la proprietà di terra coltivabile e di schiavi.

[15] *Odissea*, 15.504-5, 16.305-20.

quando sarà privo di ferro, non andrà in città, ma lui [il vincitore] gliene fornirà»[16]. Questo passo presuppone che ogni ricco proprietario di terra faccia coltivare i suoi campi e allevare il suo bestiame da contadini e pastori che gli appartengono, che sono suoi δμῶες, schiavi[17]. Alla luce di questi passi dobbiamo considerare significativo ciò che il finto mendicante Ulisse dice in uno dei suoi racconti menzogneri: «Anch'io una volta abitavo tra l'opulenza in una casa ricca ... possedevo innumerevoli schiavi e altre cose in abbondanza, quelle cose grazie alle quali si vive bene e si è chiamati ricchi»[18]. Il possedere «innumerevoli schiavi» è manifestamente, agli occhi del poeta, uno degli elementi essenziali della grande ricchezza. Insomma, a guardar bene, i poemi omerici, lungi dall'infirmare, rafforzano l'ipotesi in questione.

Suppongo che in molte *poleis* (ma probabilmente non in tutte) i contadini dipendenti costituissero la maggioranza della parte non-privilegiata della popolazione. Il resto dei non-privilegiati doveva essere costituito da schiavi-merce e da persone libere che, per una ragione o per un'altra, erano prive di terra o ne possedevano troppo poca per avere di che comprarsi l'armatura pesante e partecipare alla guerra come opliti; molte di queste, certo non tutte, dovevano lavorare come salariati (θῆτες).

Secondo me, nell'età arcaica, la *polis*, nel senso stretto della parola, è una comunità politica omogenea, composta di uomini che, siano essi ricchi o non ricchi, sono tutti abbastanza agiati per potersi procurare l'armatura oplitica e andare in guerra facendosi accompagnare almeno da uno schiavo, e in quanto tali sono dotati di diritti politici (piú o meno ampi) e contrapposti a una massa eterogenea di non-privilegiati, schiavi o liberi poveri, tutti ugualmente esclusi da qualsiasi diritto politico. Gli schiavi e i liberi poveri sono estranei alla *polis* nel senso stretto della parola, sebbene appartengano alla *polis* intesa nel senso largo della parola, intesa cioè come società globale dominata e governata dal gruppo privilegiato dei πολῖται.

Contrariamente a molti studiosi, appartenenti a varie correnti, penso che nelle *poleis* arcaiche – come, del resto, in quelle dell'età classica o ellenistica –, ad eccezione della *polis* di Lacedemone (Λακεδαίμων, che comprendeva la comunità sovrana degli Σπαρτιᾶται e le comunità auto-

[16] *Iliade*, 23.826-35.

[17] Certo, il grande proprietario può servirsi anche di θῆτες, di lavoratori liberi salariati, come risulta per esempio da *Odissea*, 14.100-4. Ma è interessante osservare che questi sono messi sullo stesso piano degli schiavi: si veda *ibid.*, 4.642-44.

[18] *Ibid.*, 17.419-23.

nome, subordinate alla prima, dei περίοικοι), non esistesse una distinzione tra cittadini *pleno iure* («Vollbürger», come dicono gli studiosi di lingua tedesca) e cittadini imperfetti, del tutto privi di diritti politici – a meno che si tratti della distinzione tra i cittadini attuali e i cittadini potenziali, cioè i figli di cittadini prima del loro passaggio, ritualmente regolato, nel gruppo degli adulti, e della distinzione tra i cittadini e le cittadine (πολίτιδες o ἀσταί), cioè le donne figlie di πολῖται e madri o potenziali madri di πολῖται, tutte prive di qualsiasi diritto politico. (Il concetto di «donna cittadina» è però attestato in modo sicuro solo dalla metà del v secolo a. C. in poi; non sappiamo quanto tempo prima sia nato). Nessuno dei testi dell'età arcaica, né di quelli posteriori, relativi a quell'età, né, del resto, alcuno dei testi riguardanti le *poleis* dell'età classica o ellenistica, mi sembra attestare l'esistenza di un concetto in qualche modo analogo a quello romano di *cives sine suffragio*. (Solo i περίοικοι lacedemoni si possono considerare *cives sine suffragio*. La *polis* di Lacedemone era una grande eccezione; per il rimanente dei Greci era un mondo esotico: non per niente Erodoto le dedica un *excursus* per descriverne alcune istituzioni e usanze, cosa che non fa per nessun'altra *polis*[19]). Per i Greci antichi, erano cittadini tutti coloro, e soltanto coloro, che avevano, come minimo, il diritto di partecipare all'assemblea della comunità politica, del δῆμος nel senso istituzionale della parola. All'interno di questo gruppo esisteva una gradazione di diritti politici, varia a seconda delle *poleis* e dei tempi; ma la nozione di «cittadino» non ammetteva alcuna gradazione: o si era cittadini, o non lo si era, assolutamente. È vero che parecchi autori antichi, a cominciare da Erodoto, quando descrivono un regime radicalmente oligarchico, dicono che in esso il δῆμος è escluso da qualsiasi diritto politico, non partecipa affatto alla πολιτεία, e a volte precisano che esso non ha il diritto di ἐκκλησιάζειν, di partecipare all'assemblea. Mi sembra però che in questi casi gli autori antichi, sotto la pressione del modello democratico creato alla fine del vi secolo ad Atene, concepiscano tutti quegli abitanti di una *polis* radicalmente oligarchica che non siano degli schiavi-merce o degli stranieri e che non siano ricchi, come appartenenti potenzialmente (ma, a causa del regime oligarchico, non attualmente) al δῆμος inteso nel senso di «maggioranza dei cittadini composta di non-ricchi». Non credo che da ciò sia lecito dedurre che quegli autori avessero la nozione di «cittadino privo di qualsiasi diritto politico». Parlare di πολῖται che non partecipino in alcuna misura alla πολιτεία, che siano privi del diritto civico

[19] ERODOTO, 6.56-60.

minimo, che è il diritto di ἐκκλησιάζειν, mi sembra sia, dal punto di vista dei Greci antichi, una *contradictio in adiecto*.

Naturalmente, nelle *poleis* arcaiche, la stragrande maggioranza dei πολῖται erano proprietari di terra coltivabile – terra che essi lavoravano personalmente con l'aiuto di schiavi, se non erano ricchi, o che facevano lavorare dai loro contadini dipendenti e dai loro salariati, se erano ricchi.

È probabile che in molte *poleis* anche i proprietari di prospere botteghe artigianali, essendo in grado di andare in guerra come opliti, godessero dei diritti civici. Cosí era, in ogni caso, ad Atene nella prima metà del VI secolo, come risulta da una notizia di origine indubbiamente documentaria, conservata dall'*Ἀθηναίων πολιτεία* peripatetica (attribuita ad Aristotele)[20]: in una situazione eccezionale di crisi politica, nel 580-579 a. C., dopo che era stato deposto un arconte che aveva illegittimamente esercitato la carica per due anni di seguito e poi ancora per due mesi, si ebbero, per i rimanenti dieci mesi di quell'anno, dieci arconti (anziché uno), di cui cinque scelti tra gli εὐπατρίδαι (i «ben nati»), tre fra gli ἄγροικοι (gli «abitanti della campagna»), e due tra i δημιουργοί (gli «artigiani»)[21]. Può darsi benissimo che questi δημιουργοί possedessero un po' di terra coltivabile (indubbiamente possedevano una o piú case in città), ma la fonte principale della loro ricchezza doveva essere la proprietà di una o piú botteghe artigianali (altrimenti non si capirebbe la loro classificazione come δημιουργοί). Si trattava però certamente di una minoranza tra i cittadini.

La società della *polis* arcaica era, a mio parere, nettamente divisa in due da una barriera istituzionale che passava non tra l'aristocrazia e il resto, come hanno sostenuto Finley, Austin e Vidal-Naquet, bensí tra i cittadini e il resto. Ovviamente esistevano divisioni sociali all'interno della comunità dei cittadini. Di tali divisioni, i testi dell'epoca, prodot-

[20] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 13.2. La vecchia ipotesi che quest'opera, attribuita dalla tradizione antica ad Aristotele, non sia stata scritta da lui, ma da uno dei suoi allievi, è stata recentemente riproposta, con argomenti che mi sembrano buoni, da P. J. Rhodes nell'introduzione del suo libro *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981. Penso che l'incoerenza della prima parte dell'*Ἀθηναίων πολιτεία* sia ancora piú grave di quanto pensa Rhodes: cfr. B. BRAVO, *Le prime reazioni (1891-1898) al racconto dell'Athenaion politeia su Atene arcaica e in particolare sulle riforme di Clistene*, in G. MADDOLI (a cura di), *L'Athenaion politeia di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, Università degli Studi di Perugia, 1994, pp. 228-39. Nella stessa raccolta, altre osservazioni, altrettanto radicali, sull'incoerenza dell'*Ἀθηναίων πολιτεία* sono presentate da E. Gabba, pp. 101-12; un'opinione radicalmente opposta è presentata da L. Bertelli, pp. 71-100; la posizione presa da C. Ampolo, pp. 278-80, mi pare si possa caratterizzare come una posizione intermedia.

[21] Che questa notizia derivi da una lista ufficiale degli arconti è stato sostenuto convincentemente da F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949, pp. 174-75.

ti per un pubblico costituito esclusivamente da cittadini, parlano molto, mentre non assumono mai come loro tema la divisione tra cittadini e non-cittadini, che doveva sembrare a tutti i cittadini una cosa naturale. La piú fondamentale tra le divisioni interne al corpo civico era quella tra i cittadini ricchi, che non lavoravano, e la massa dei cittadini non ricchi, che la mancanza di ricchezza costringeva a lavorare (i πένητες, cioè quelli che πένονται, che faticano). Essa tendeva a coincidere con la divisione tra ἀγαθοί o ἐσθλοί (uomini valenti-nobili-perbene), dotati di ἀρετή (eccellenza-successo-prestigio, o anche eccellenza interiore) e i κακοί o δειλοί (gente da poco), privi di ἀρετή. Tuttavia queste divisioni all'interno del corpo civico, per quanto importantissime, non avevano – contrariamente alla divisione tra cittadini e non-cittadini – un carattere istituzionale: l'élite che noi chiamiamo aristocrazia o nobiltà non era quasi mai un gruppo giuridicamente delimitato, un «ordine» (su questo punto Murray ha ragione); l'unico «ordine» era quello dei cittadini.

La transizione dalla *polis* arcaica alla *polis* classica deve essere consistita, a mio parere, nell'ascesa dei contadini dipendenti e dei liberi poveri privi di diritti civici: gli uni e gli altri, a un certo punto, cominciarono ad essere percepiti e/o a sentirsi come destinati a far parte del δῆμος, e finalmente riuscirono a entrare, in modo pacifico o violento, nel corpo civico. Questo processo deve essersi svolto in varie forme e in vari tempi a seconda delle *poleis*. Conosciamo inoltre delle *poleis* in cui esso non ebbe affatto luogo: la meglio nota è Sparta. Ma è probabile che la maggior parte delle *poleis* dell'età classica avesse alle spalle questo processo.

Insomma, secondo la costruzione ipotetica che propongo, il corpo civico, nella *polis* arcaica, era molto piú ristretto e omogeneo che nella *polis* classica: era composto esclusivamente da coloro che erano abbastanza ricchi per poter ὅπλα παρέχεσθαι, cioè «esibire l'armatura oplitica» (espressione che compare in testi dell'età classica). E la stragrande maggioranza di questi erano proprietari di terra coltivabile.

Una conferma di tale ipotesi è data dal fatto che in un passo delle *Supplici* di Eschilo – un passo carico di termini del linguaggio politico e giuridico – l'insieme dei cittadini di Argo è designato per mezzo dell'espressione τῶνδε γαμόρων, «questi proprietari di terra»[22].

Si obietterà che, secondo il capitolo 7 dell'*Ἀθηναίων πολιτεία* peripatetica, i θῆτες ateniesi, cioè coloro che erano al di sotto del censo degli ζευγῖται (= opliti), avrebbero avuto, dopo le riforme di Solone (cioè a partire dal 594 a. C.), il diritto di partecipare all'assemblea e ai tribu-

[22] ESCHILO, *Supplici*, 613; si veda tutto il passo 600-24.

nali popolari; e che in ciò quest'opera concorda con la *Politica* di Aristotele[23]. Ma queste informazioni sono inconciliabili con altre, contenute in altri passi dell'*'Αϑηναίων πολιτεία*. È nostro dovere riconoscere chiaramente le incongruenze di quest'opera preziosa, anziché sottoporle a una volonterosa e artificiosa interpretazione armonizzante. Per la questione che qui ci interessa, bisogna riconoscere l'inconciliabilità tra il capitolo 7, da un lato, e i capitoli 2 e 21, dall'altro[24]. Una volta riconosciuto ciò, non si può fare altro che respingere tutte le incongruenti informazioni sulla società ateniese arcaica contenute in quest'opera, o accogliere quelle che ci sembrano buone, e respingere le altre. E poiché la scelta della prima possibilità è chiaramente sconsigliabile, bisogna scegliere la seconda.

Il capitolo 2 dell'*'Αϑηναίων πολιτεία* traccia un quadro della società attica ai tempi dell'ἀρχαία πολιτεία, cioè nell'età anteriore alle riforme di Solone. Questa rappresentazione – fondata probabilmente su un'opera di storia locale ateniese composta nella prima metà del IV secolo – è certamente inaccettabile nella forma in cui ci è data; ma è ragionevole supporre che un ricordo confuso della situazione reale del VII e dell'inizio del VI secolo stia alla base della tradizione qui accolta.

L'autore presenta in questo capitolo la società ateniese come divisa in due gruppi: ricchi e poveri (mentre nei capitoli sulle riforme di Solone la presenta come divisa in tre gruppi: ricchi, poveri e «intermedi»). Afferma, tra l'altro, che «la terra era in mano a pochi», che i poveri, cioè la stragrande maggioranza della popolazione, erano tenuti a lavorare i campi dei ricchi, erano chiamati πελάται o ἑκτήμοροι, e «non partecipavano, per cosí dire, a nulla» – con il che l'autore vuol dire, molto probabilmente, che essi erano esclusi dalla πολιτεία, non avevano alcun diritto politico. Afferma inoltre che coloro, tra i πελάται o ἑκτήμοροι, che contraevano debiti e poi non riuscivano a pagarli venivano – loro stessi e le loro famiglie – presi e venduti come schiavi dai creditori.

Noi non possiamo credere che la terra, nell'Attica di quel tempo, fosse «in mano a pochi», perché, se questo fosse vero, non si capirebbe come mai nell'età classica essa fosse in mano a molti: Solone stesso, infatti, dichiara nei suoi versi di non aver ridistribuito la terra, come molti avevano sperato che egli facesse[25]; e per il periodo tra le riforme di Solone e l'età classica non c'è alcuna fonte che attesti una ridistribuzione

[23] ARISTOTELE, *Politica*, 2.1273b35-1274a21.
[24] Per tutte le considerazioni che seguono, cfr. BRAVO, *Le prime reazioni* cit., p. 228-39.
[25] SOLONE, fr. 34 West (29b Gentili-Prato).

della terra[26]. Altrettanto incredibile è che fossero i πελάται o ἐκτήμοροι – cioè, secondo l'autore, coloro che lavoravano i campi dei ricchi – a contrarre debiti e a diventare schiavi per debiti: non vediamo quale senso economico questo potesse avere, in particolare quale interesse i ricchi potessero avere a vendere i loro lavoratori[27]. Possiamo invece supporre che prima delle riforme di Solone una porzione consistente della popolazione attica, e cioè (una volta esclusi gli stranieri residenti e gli schiavi-merce) tutti coloro che non erano sufficientemente agiati per poter ὅπλα παρέχεσθαι e andare in guerra come opliti, non facessero parte del corpo civico, e che questa massa di non-cittadini fosse composta in parte da contadini dipendenti (πελάται: termine che in origine significava «coloro che stanno accanto» e designava, a mio parere, gli schiavi che accompagnavano il padrone in guerra e combattevano dietro di lui come lanciatori di giavellotti e di sassi)[28], e per il resto da lavoratori liberi, per lo piú salariati (θῆτες[29]); questi ultimi erano forse ex cittadini, uomini impoveriti e perciò declassati, espulsi dal corpo civico, o discendenti di ex cittadini. Quanto ai debitori insolventi che venivano venduti come schiavi, mi pare ragionevole supporre che questi fossero dei cittadini che, impoveriti per una ragione o per un'altra, si fossero indebitati, avessero ipotecato la loro terra e poi, una volta perduta questa, avessero messo in pegno se stessi e i loro familiari. Si osservi inoltre quanto segue: mentre un passo di una poesia di Solone[30] si può ragionevolmente interpretare come riguardante l'emancipazione dei contadini dipendenti, cioè l'abolizione della loro condizione giuridica di dipendenza (sebbene si possa interpretare anche altrimenti, e cioè come riguardante la liberazione dei debitori che, secondo Filocoro[31], lavora-

[26] Alcuni storici moderni hanno supposto che Pisistrato avesse distribuito tra i poveri le terre degli aristocratici andati in esilio; ma nessuna delle nostre fonti parla di confische né di ridistribuzioni di beni compiute da Pisistrato; si ha l'impressione che non molti degli aristocratici siano andati in esilio al tempo della tirannide di Pisistrato o di Ippia; e non è né sicuro né probabile che i beni di tutti gli esiliati siano stati confiscati.

[27] Plutarco (*Vita di Solone*, 13.4) o una sua fonte credette opportuno cambiare in questo punto l'informazione data dall'*Ἀθηναίων πολιτεία*: dopo aver detto che «tutto il δῆμος» aveva degli obblighi (era ὑπόχρεως) verso i ricchi, Plutarco distingue all'interno di esso due gruppi: da un lato coloro che erano chiamati ἑκτημόριοι (da leggere probabilmente ἐκτήμοροι) e θῆτες, dall'altro coloro che contraevano debiti mettendo in pegno le loro persone. Non credo che Plutarco o la sua fonte abbia sfruttato, in questo punto, informazioni diverse da quella fornita dall'*Ἀθηναίων πολιτεία*.

[28] Cfr. B. BRAVO, *Pelates. Storia del termine e della nozione*, in «La Parola del Passato» (in corso di stampa). Quanto al termine ἐκτήμοροι, nessuno finora (me compreso) è riuscito a darne una spiegazione che mi sembri del tutto soddisfacente.

[29] Su questo termine, cfr. ID., *I thetes ateniesi e la storia del termine thes*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia» (in corso di stampa).

[30] SOLONE, fr. 36 West (30 Gentili-Prato), 13-15.

[31] *FGrHist*, 328 F 114.

vano al servizio dei loro creditori per pagare il debito), nessuno dei suoi versi suggerisce che egli abbia allargato il corpo civico. Quando Solone afferma: «Ho dato al δῆμος un privilegio (γέρας) grande quanto basta, senza togliergli alcuna parte dell'onore che gli spetta (τιμή), né offrirgliene alcuna parte in piú»[32], è chiaro che egli ha in mente la maggioranza non ricca all'interno del corpo civico: se avesse pensato a coloro che, prima delle sue riforme, stavano fuori del corpo civico, egli non avrebbe certamente detto che ad essi spettava una τιμή.

Abbiamo d'altra parte un passo di Erodoto che afferma che al tempo di Clistene (prima delle riforme di questo, naturalmente) «il δῆμος degli Ateniesi era escluso da tutto»[33]; e abbiamo un capitolo dell'*Ἀθηναίων πολιτεία* che afferma che, con le sue riforme, Clistene si propose di «mescolare tutti» per ottenere «che un maggior numero di uomini diventassero partecipi della πολιτεία» – cioè per allargare il corpo civico[34]. Sulla base di queste osservazioni mi sembra lecito supporre che solo in seguito alle riforme di Clistene quella parte della popolazione attica che non possedeva terra, o ne possedeva poca, sia entrata nel corpo civico.

Possiamo insomma isolare, tra le informazioni che le fonti secondarie ci offrono sulla storia arcaica della πολιτεία ateniese, alcuni dati che, lungi dall'infirmare la costruzione ipotetica sopra esposta, la rafforzano. Certo, ciò è possibile soltanto se si scartano altri dati, trattandoli come non credibili: tra questi, in particolare, l'informazione secondo cui i θῆτες avrebbero ricevuto da Solone il diritto di partecipare all'assemblea; inoltre il passo della *Politica* dove Aristotele afferma che Clistene si propose di «mescolare tutti» (come è detto nell'*Ἀθηναίων πολιτεία*), ma dove il contesto permette di capire che Aristotele ha in mente tutti i cittadini ateniesi, e non tutti gli Ateniesi[35]. Ma in ogni modo una scelta è inevitabile: l'«armonizzazione» è illecita.

La costruzione ipotetica sopra brevemente schizzata rende possibile, mi sembra, capire alcuni fatti strani, di cui gli studiosi non si sono sufficientemente stupiti.

Anzitutto, sarà possibile capire come mai una parte degli studiosi abbia visto i poemi omerici come espressioni di una cultura eminentemente aristocratica – specialmente in quanto lasciano nell'ombra gli elementi della religione legati alla terra, alla fecondità[36] –, un'altra parte invece li

[32] SOLONE, fr. 5 West (7 Gentili-Prato), 1-2.

[33] ERODOTO, 5.69.2.

[34] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 21.

[35] ARISTOTELE, *Politica*, 6.1319b19-27, da leggersi tenendo conto di ciò che precede, 1-19.

[36] Questa opinione è largamente maggioritaria; è inutile citare nomi.

abbia visti come espressioni di una cultura molto vicina alla sfera del lavoro, specialmente della vita agricola[37]. Sia l'uno sia l'altro giudizio coglie un aspetto reale di quei poemi. La cultura che in essi si esprime è una cultura prodotta principalmente da una élite che possiamo chiamare aristocratica; ma questa élite non è rigidamente separata dalla massa dei cittadini, dai cittadini che lavorano sui loro campi con le loro mani, ma che sono, anch'essi, membri del gruppo privilegiato e dominante; la cultura, la concezione del mondo prodotta dall'élite è patrimonio comune di tutti i cittadini, ed è l'insieme di questi che costituisce il pubblico a cui il poeta epico si rivolge.

In secondo luogo, l'ipotesi in questione ci consente di interpretare soddisfacentemente un aspetto essenziale delle *Opere e i giorni* di Esiodo[38]. Questo poema didascalico intende insegnare, tra le altre cose, che chi non è ricco non dovrebbe lasciare il lavoro sui suoi campi per andare a «cercare con gli occhi le liti ed essere ascoltatore dei dibattiti dell'assemblea»[39]; e che «il lavoro non è una vergogna, vergogna è il non lavorare». A quale tipo di uomini si rivolgono questi insegnamenti? Gli studiosi considerano evidente che si tratti di contadini proprietari di terra. Alcuni, piú attenti, osservano che deve trattarsi di contadini piuttosto agiati, perché il poeta presuppone che essi possiedano buoi e un certo numero di schiavi e che possano avere spesso delle eccedenze di grano da vendere. Ma quando mai è esistito un gruppo sociale di contadini – sia pure di contadini agiati – che considerasse il lavoro sui campi una vergogna? Finché applichiamo il nostro concetto di «contadini» al pubblico a cui il poema di Esiodo si rivolge, questo poema rimane in parte incomprensibile. Esso acquisterà invece un senso soddisfacente se supponiamo che i proprietari di terra a cui esso si rivolge siano socialmente qualificati non solo dal fatto che possiedono della terra e la lavorano personalmente, ma anche dal fatto che appartengono al gruppo privilegiato dei πολῖται, contrapposto all'insieme di coloro che non hanno diritti, e cioè ai liberi privi di οἶκος e agli schiavi. Se appartengono a questo gruppo privilegiato, si capisce che essi riconoscano come vali-

[37] Cfr. specialmente H. STRASBURGER, *Der soziologische Aspekt der homerischen Epen*, in «Gymnasium», LX (1953), pp. 97-114 (ristampato in ID., *Studien zur Alten Geschichte*, I, Hildesheim - New York 1982, pp. 491-518); e P. WALCOT, *Greek Peasants, Ancient and Modern*, Manchester 1970, specialmente pp. 30-31.

[38] Cfr. B. BRAVO, *Les Travaux et les Jours et la Cité*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, XV, 3 (1985), pp. 707-65. Molti passi di questo mio articolo mi sembrano oggi errati, ma l'interpretazione dell'insieme del poema mi sembra tuttora giusta. Spero di pubblicare presto un nuovo studio che renda inutile quello ora citato.

[39] Per una giustificazione di questa interpretazione del verso 29 delle *Opere e i giorni* (verso che ha un'importanza cruciale), cfr. BRAVO, *Les Travaux et les Jours* cit., pp. 720-24.

di per tutti i πολῖται i valori e le norme propri della cultura elaborata dai πολῖται ricchi, dall'élite civica, e perciò si vergognino di lavorare.

In tutto il poema c'è un solo accenno (vv. 448-57) all'esistenza di proprietari di terra che non possiedono un paio di buoi né un carro. Questa situazione è presentata come anormale e disastrosa. C'è d'altra parte, all'inizio della sezione riguardante i giorni propizi o non propizi per varie attività (vv. 765-67), un insegnamento che è chiaramente rivolto a proprietari ricchi, che possiedano o un fondo molto esteso, o (cosa piú probabile) numerosi poderi: «fa' sapere ai tuoi schiavi che il trenta è il miglior giorno del mese per ispezionare i campi lavorati (ἔργα) e distribuire le razioni di viveri»[40].

Di persone libere che, a causa della loro povertà, lavorino per un salario si parla una sola volta (vv. 600-3), e solo in funzione dell'insegnamento rivolto a «Perse», cioè ai proprietari di terra non ricchi. Ecco che cosa è detto: quando avrai messo al sicuro in casa tutto il raccolto (sottinteso: cosí che potrai esser sicuro di possedere abbastanza viveri per tutto l'anno), «ti invito a rendere tuo salariato (θῆτα) un uomo privo di podere (ἄοικον) e a cercare un'ancella priva di bambini». Degli uomini «privi di οἶκος», dei salariati, il poeta, la cui preoccupazione dominante è la difesa del giusto ordine nella *polis*, non s'interessa, come non s'interessa degli schiavi. Questa mancanza d'interesse testimonia che i liberi non-proprietari non sono parte della *polis*, non appartengono al gruppo privilegiato dei πολῖται.

Un terzo vantaggio della costruzione ipotetica qui sopra esposta è che essa permette di capire meglio l'immenso fenomeno della fondazione di ἀποικίαι, di nuove *poleis* (di «colonie», come diciamo con un termine latino poco adatto), nei secoli VIII-VI.

Che cosa mai ha potuto spingere, durante quasi tre secoli, centinaia di gruppi di cittadini di numerose *poleis* ad abbandonare per sempre le loro patrie per andare a fondare nuove *poleis* in paesi lontani? Se si tiene conto della forza di coesione delle comunità civiche, bisogna pensare che coloro che si decidevano a partire fossero spinti a ciò da motivi potentissimi. Naturalmente i motivi non saranno stati sempre gli stessi; ma è lecito supporre che molto spesso, forse nella maggior parte dei casi, coloro che partivano fossero cittadini impoveriti o che prevedevano che sarebbero diventati poveri dopo la divisione successoria del podere paterno, e che perciò rischiavano, rimanendo in patria, non solo di scendere la scala della gerarchia sociale, ma addirittura di essere espulsi dal corpo civico.

[40] Cfr. il commento *ad loc.* di M. L. WEST, *Hesiod, Works and Days*, Oxford 1978, p. 350.

È chiaro che se la nuova *polis* aveva successo, gli ἄποικοι, i «coloni», diventavano, nella nuova patria, ricchi proprietari, che non avevano bisogno di lavorare e sfruttavano le loro terre facendole coltivare dalla popolazione indigena ridotta in schiavitú o da schiavi barbari comprati o razziati altrove, e forse anche, in parte, affittandole a Greci immigrati piú tardi, privi di terra e di diritti civici.

Un esempio di situazione «coloniale» è il caso dei γαμόροι a Siracusa[41]. Ancora all'inizio del v secolo a. C., nella *polis* siracusana, i cittadini si chiamano γαμόροι, sono cioè il gruppo dei «proprietari di terra»; accanto a loro c'è un gruppo numeroso di liberi privi di diritti civici; esiste infine una popolazione asservita, indubbiamente sicelica, i κυλλύριοι o κιλλικύριοι, che, come dice Erodoto, sono gli schiavi dei γαμόροι. Un altro esempio, certo meno sicuro e meno chiaro, ci è dato dai risultati delle ricerche archeologiche condotte nel territorio della *polis* di Olbia del Ponto, nei pressi dell'estuario congiunto del Dnepr e del Bug: nei numerosi insediamenti di questo territorio, fin dall'inizio della loro esistenza (seconda metà del VII - prima metà del VI secolo), i Greci abitavano insieme con barbari provenienti da lontano, e cioè dall'interno dell'Ucraina (dalla zona silvo-stepposa) e dalla regione carpatico-danubiana[42]. Suppongo che la stragrande maggioranza di questi barbari fossero degli schiavi. Non potendo procurarsi, nella steppa circostante (all'inizio disabitata, poi abitata da Sciti nomadi), schiavi che servissero nel lavoro agricolo, i coloni greci se li procurarono (non sappiamo come) in regioni lontane, dove esistevano popolazioni sedentarie agricole.

Abbiamo finora parlato del rapporto tra proprietà fondiaria e diritti civici, del valore politico della proprietà fondiaria. È importante aggiungere un'altra considerazione. Poiché la comunità politica dei πολῖται era nello stesso tempo una comunità religiosa, poiché il rapporto dei singoli individui col divino era in gran parte mediato dalle istituzioni civiche, la proprietà fondiaria aveva evidentemente anche un valore religioso. Anzitutto, se si ammette che i diritti civici appartenessero esclusivamente ai proprietari di terra capaci di «esibire l'armatura oplitica»,

[41] Cfr. B. BRAVO, *Citoyens et libres non-citoyens dans les cités coloniales à l'époque archaïque. Le cas de Syracuse*, in R. LONIS (a cura di), *L'étranger dans le monde grec*, II, Nancy 1992, pp. 43-85.

[42] Cfr. specialmente K. K. MARČENKO, *Varvary v sostave naselenija Berezani i Ol'vii vo vtoroj polovine VII - pervoj polovine I v. do n.e. po materialam lepnoj keramiki*, Leningrad 1988, specialmente pp. 110-18; ID., *K voprosu o protektorate skifov v Severo-Zapadnom Pricernomor'e v v. do n.e.*, in «Peterburgskij Arkheologičeskij Vestnik», VII (1993), pp. 43-47. Marčenko però crede che i barbari provenienti dalle due regioni indicate si siano fissati nel territorio di Olbia soprattutto per fare commercio; questo mi sembra inverosimile. Egli ammette, nonostante tutto, che una parte dei barbari provenienti dall'interno dell'Ucraina potessero essere dei prigionieri di guerra venduti ai Greci e ridotti da questi alla condizione di «semiliberi» o di schiavi (*Varvary* cit., p. 118).

è chiaro che la proprietà fondiaria determinava la posizione delle singole famiglie e dei singoli individui rispetto alla sfera del sacro. I non-cittadini partecipavano naturalmente al culto, ma la loro partecipazione era diversa da quella dei cittadini. In secondo luogo, il fatto di possedere un χῶρος o χωρίον, cioè un podere, e/o un pezzo di terra chiuso da un recinto (ἕρκος) e contenente un'abitazione (οἶκος o οἰκία) e un altare domestico (per esempio un altare di Ζεὺς Ἑρκεῖος, cioè dello «Zeus del recinto»), rendeva possibile il radicamento di una famiglia (non a caso detta οἶκος, οἰκία) nel territorio (χώρα) della *polis*. Questo territorio, è vero, non era normalmente considerato «sacro» nel senso che aveva in greco l'aggettivo ἱερός (solo gli appezzamenti dati in proprietà a qualche dio o eroe, i τεμένη, erano ἱερά; il resto del territorio era ὅσιον); tuttavia la χώρα era – come dice Aristotele, riferendo un'opinione che egli trova diffusa tra i suoi contemporanei, ma che indubbiamente doveva essere molto piú antica[43] – una «cosa comune», e in quanto tale era un elemento costitutivo di quella realtà politico-religiosa che si chiamava *polis*.

Il legame della χώρα civica con la sfera del sacro è confermato dal celebre giuramento degli efebi ateniesi, nella versione conservata da un'iscrizione del IV secolo a. C. (probabilmente della seconda metà), incisa per iniziativa di un sacerdote di Ares e di Athena Areia nel δῆμος di Acharnai, su una stele ornata da un bassorilievo che rappresenta i pezzi dell'armatura oplitica difensiva, gli ὅπλα[44]. Gli efebi ateniesi (cioè i giovani che sono già stati iscritti nelle liste dei cittadini e che durante due anni si preparano all'esercizio dei loro diritti e doveri civici) terminano il loro giuramento (secondo questa versione) dichiarando che testimoni (ἵστορες) di esso sono «le divinità (θεοί) Aglauros, Hestia, Enyo, Enyalios, Ares e Athena Areia, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone, Herakles, i cippi di confine della patria, i frumenti, gli orzi, le viti, gli olivi, i fichi». (Si noti che il senso dei nomi di due di queste divinità, Thallo e Auxo, si può rendere press'a poco con «Vegetazione» e «Crescita»).

[43] Cfr. qui sopra, nota 7.

[44] Iscrizione pubblicata per la prima volta e commentata da L. ROBERT, *Etudes épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, pp. 296-307. Essa va letta insieme con un'altra iscrizione incisa sulla stessa stele, anch'essa pubblicata e commentata *ibid.*, pp. 307-16: questa pretende di riferire «il giuramento che gli Ateniesi prestarono quando stavano per combattere contro i barbari», e cioè il giuramento che, secondo l'oratore Licurgo e Diodoro, «i Greci» avrebbero prestato prima della battaglia di Platea del 479 a. C., ma che Teopompo giudicava falso. Il «giuramento dei Greci prima di Platea» è indubbiamente un prodotto della storiografia del IV secolo; può darsi però che lo storico che lo compose non intendesse fabbricare un falso (cfr. i miei ragionamenti sullo status letterario di certi «decreti», come il celebre «decreto di Temistocle», in «Athenaeum», n.s., LXXXI (1993), pp. 43-44 e 464-65).

Questa formula di giuramento efebico è presentata nell'iscrizione stessa come πάτριος, «trasmessa dagli avi», e anche gli oratori Licurgo ed Eschine ne parlano come di una formula antica. Può darsi però (contrariamente a queste testimonianze e all'opinione dell'editore L. Robert) che la formula non sia piú antica della metà del IV secolo a. C., e che la presenza in essa di alcune parole arcaiche sia dovuta a una deliberata ricerca di arcaismo; può darsi anche che l'idea di rendere testimoni del giuramento i cippi di confine del territorio civico e le colture che si trovano all'interno del confine, concependoli come θεοί, come divinità, sia un'idea nuova, nata dalla volontà di comporre una formula di giuramento che avesse un sapore primitivo, arcaico. Ma se è cosí, questo testimonia che l'autore della formula e coloro che la approvarono pensavano che fosse proprio della tradizione patria piú antica considerare il territorio civico, e specialmente il suo confine e la sua superficie coltivata, come strettamente legati al sacro.

Si noti che le considerazioni ora esposte sul valore religioso della proprietà fondiaria nell'età arcaica della storia greca sono, nonostante una somiglianza superficiale, inconciliabili con la concezione proposta, piú di cent'anni fa, da N.-D. Fustel de Coulanges. Questo storico, infatti, concepiva il ruolo religioso della proprietà fondiaria nella *polis* come un prolungamento di un'antichissima religione familiare, anteriore alla nascita della *polis*. Qui sopra invece si è sostenuto che il suo valore religioso risultava dalla sua funzione all'interno del sistema politico-religioso della *polis*.

2. *Città e campagna*.

In un'analisi puramente teorica della composizione della *polis* in generale, Aristotele sostiene che le due «comunità» elementari, quella del marito e della moglie e quella del padrone e dello schiavo, formano un οἶκος, un'οἰκία, che un certo numero di οἰκίαι forma una κώμη, un villaggio, e un certo numero di villaggi forma una *polis*: «una comunità perfetta composta da un certo numero di villaggi è una *polis*»[45]. La *polis* sarebbe dunque una totalità autosufficiente, i cui elementi sarebbero i villaggi. Tale definizione non si applica a nessuna delle *poleis* reali (nemmeno a Lacedemone); nei casi di *poleis* nate dimostrabilmente in seguito a un συνοικισμός di villaggi, gli elementi della nuova totalità non consistevano soltanto in villaggi. Ma l'analisi errata di Aristotele è per

[45] ARISTOTELE, *Politica*, 1.1252b27-28.

noi interessante in quanto rivela che per Aristotele è evidente che tra la città (centro urbano, sede delle attività pubbliche dell'insieme della *polis*) e la campagna che la circonda non esiste e non può esistere un'opposizione di status politico o giuridico. Com'era nell'età arcaica?

Alcuni fatti, a prima vista, sembrerebbero suggerire che la comunità politica del tipo che ci interessa sia nata come un gruppo di abitanti della città, contrapposto agli abitanti della campagna. Da Omero in poi, i membri della comunità politica si chiamano πολῖται (πολιῆται) o ἀστοί, e questi termini derivano rispettivamente da πόλις e da ἄστυ, termini che in Omero significano «città» (qualche volta, per metonimia, «popolazione della città»), e che conserveranno questo significato per tutta l'antichità[46]. In alcuni passi dei poemi omerici, del resto, le parole πολῖται e ἀστοί designano chiaramente coloro che abitano in città; e Πολίτης compare sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea* come nome proprio di persona, naturalmente col significato «Abitante della città». La comunità politica stessa, non in Omero, ma in Esiodo e nei testi posteriori, è chiamata πόλις (mai o quasi mai però ἄστυ): il termine che designa la comunità politica è dunque identico a uno dei due termini che designano la città. Tuttavia, sarebbe errato trarre conclusioni da questi fatti senza tener conto di altri fatti.

Dal racconto del secondo libro dell'*Odissea* su una seduta dell'assemblea popolare di Itaca – seduta che naturalmente ha luogo in città – risulta che i membri del λαός (o dei λαοί) hanno i loro poderi (ἔργα) e le loro case (δώματα) in campagna[47]. Poiché da altri passi omerici risulta che il λαός o δῆμος è composto da πολῖται o ἀστοί, è chiaro che al tempo in cui i poemi omerici furono composti i termini πολῖται o ἀστοί potevano applicarsi non solo agli abitanti della città, ma anche a tutti coloro che – indipendentemente dal luogo in cui abitavano – erano caratterizzati dal fatto di partecipare alle attività pubbliche che si svolgevano in città.

La *polis* che Esiodo ha in mente nel suo poema *Le opere e i giorni* comprende sia i βασιλῆες, che manifestamente abitano in città, sia i pro-

[46] Da considerazioni di linguistica comparativa (cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.vv.) risulta che il significato originario di πόλις deve essere stato quello di «luogo fortificato», e che il significato originario di ἄστυ deve essere stato quello di «luogo di abitazione». Ma già nei poemi omerici πόλις e ἄστυ designano una stessa cosa, la città, sebbene esista una sottile differenza di significato tra i due termini. Su questa differenza, cfr. soprattutto E. LÉVY, *Astu et polis dans l'Iliade*, in «Ktema», VIII (1983) [ma 1986], pp. 55-73. Alcune considerazioni in parte (ma solo in parte) simili a quelle di Lévy si trovavano già in un libro russo da lui non consultato: JU. V. ANDREEV, *Rannegrečeskij polis (gomerovskij period)*, Leningrad 1976, pp. 32-45.

[47] *Odissea* 2.252, 2.258-59. Si vedano anche due passi che riguardano i Proci, dunque uomini dell'élite: 2.127-28 e 18.288-89.

prietari di terra non ricchi, che abitano in campagna e che il poeta esorta a non frequentare l'ἀγορή della città. D'altra parte, in un passo dello stesso poema (v. 222) l'insieme del territorio della comunità civica (territorio che qui rappresenta la comunità stessa) è distinto in due elementi: è detto infatti che Dike, trascinata via da «uomini mangiatori di doni», piange «sulla città e sui luoghi di dimora del popolo» (πόλιν καὶ ἤθεα λαῶν). Si confronti un passo di Erodoto: i cittadini di Focea che avevano abbandonato la patria furono presi da «nostalgia e commiserazione per la città e i luoghi di dimora del suo territorio» (τῆς πόλιος καὶ τῶν ἠθέων τῆς χώρης)[48].

In un passo dell'*Ἀθηναίων πολιτεία* peripatetica già citato qui sopra[49], il corpo civico ateniese della prima metà del VI secolo appare diviso in tre sottogruppi: εὐπατρίδαι, ἄγροικοι e δημιουργοί. Gli ἄγροικοι, come indica il nome, sono gli «abitanti della campagna», e in quanto tali si distinguono sia dall'élite, sia dagli «artigiani» (proprietari di botteghe artigianali); ma sono anch'essi πολῖται: anch'essi fanno parte del gruppo privilegiato di coloro che partecipano alle «cose comuni», che costituiscono la comunità politica, e da questo punto di vista (per quanto grandi siano le differenze e i contrasti) sono pari agli εὐπατρίδαι.

Per quanto indietro nel tempo risaliamo per mezzo dei nostri testi, non troviamo mai prove di una differenza di status giuridico-politico che distingua gli abitanti della campagna, in quanto tali, dagli abitanti della città, in quanto tali.

Certo, bisogna riconoscere che la distribuzione spaziale dei cittadini e dei non-cittadini poteva variare da una *polis* a un'altra, e che in alcune *poleis* la maggior parte, o forse la totalità, dei πολῖται abitava in città, mentre i contadini dipendenti abitavano in campagna. Parlando di una riforma avvenuta a Cirene nel VI secolo, Erodoto dice che una delle nuove φυλαί comprese i discendenti dei primi coloni, venuti da Tera, e i περίοικοι[50]. Il termine περίοικοι significa evidentemente «coloro che abitano all'intorno»; in questo passo designa molto probabilmente un gruppo sociale che prima della riforma non apparteneva al corpo civico, essendo composto da contadini dipendenti, «abitanti intorno». E raccontando come Cirene sia stata fondata da Tera, lo stesso autore scrive[51] che i cittadini di Tera decisero di mandare in Africa, da ogni gruppo di fratelli, un fratello sí e uno no, tirando a sorte, inoltre «degli uo-

[48] ERODOTO, 1.165.3.
[49] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 13.
[50] ERODOTO, 4.161.
[51] *Ibid.*, 4.153. Sulla struttura sociale-politica di Tera, cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 4.1290b8-20.

mini da tutti i χῶροι, che erano sette». Questi χῶροι sono probabilmente delle località di campagna abitate da contadini dipendenti, e un certo numero di questi parte per l'Africa insieme con i cittadini tirati a sorte. Per l'età classica, il termine περίοικοι è usato da Aristotele per designare i contadini dipendenti nelle *poleis* cretesi e in altre *poleis* non precisate; lo stesso autore designa una volta i contadini dipendenti (senza precisare a quale *polis* si riferisca) con l'espressione οἱ κατὰ τὴν χώραν, «quelli che abitano in campagna»[52].

Tuttavia rimane vero – ed è questo l'essenziale – che la campagna di per sé non ha uno status speciale: tra gli abitanti della campagna, cosí come tra quelli della città, ci possono essere sia πολῖται, sia schiavi. Ripeto: i πολῖται o ἀστοί sono coloro che – sia che abitino in città, sia che abitino in campagna – hanno il privilegio di partecipare, in una misura piú o meno grande, alle attività pubbliche che si svolgono in città, nella πόλις, nell'ἄστυ. Da questa nozione di πολῖται, che conteneva la nozione di privilegio, di opposizione ai non-privilegiati, la parola πόλις «città» (ma non la parola ἄστυ) acquistò – senza perdere il suo vecchio significato di «città» – un significato nuovo, quello di «comunità politica di πολῖται»[53].

In un passo di Erodoto[54] leggiamo che il re dei Lidi Alyattes invadeva ogni anno il territorio di Mileto al tempo in cui stava per cominciare il raccolto, distruggeva gli alberi e le messi, ma non distruggeva le case: voleva infatti che i Milesi «avessero delle basi per andare a seminare e a lavorare». È chiaro che, secondo la tradizione milesia qui accolta da Erodoto, i Milesi che lavoravano la terra avevano normalmente un'abitazione in campagna, e che senza questa non avrebbero potuto «seminare e lavorare»; è probabile che, oltre a questa, molti di loro – sempre secondo gli informatori di Erodoto – avessero anche un'abitazione in città. Tucidide racconta che all'inizio della guerra del Peloponneso, quando l'invasione nemica costrinse coloro tra gli Ateniesi che

[52] *Ibid.*, 7.1332b29-31. Ricordiamo che quando si trattava della *polis* di Lacedemone, il termine περίοικοι («coloro che abitano all'intorno») designava tutt'altra cosa, una cosa priva di corrispondenza in altre *poleis*, e cioè le comunità autonome facenti parte della *polis* di Lacedemone ed estranee alla comunità degli Spartiati. I contadini dipendenti qui si chiamavano εἵλωτες, iloti.

[53] La mia ricostruzione (qui brevemente riassunta) della storia delle parole πολίτης e πόλις si oppone a quella comunemente accettata, secondo cui la parola πόλις avrebbe acquistato il senso di comunità politica prima che la parola πολίτης acquistasse il senso di membro della comunità politica. (Cfr. specialmente E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris 1969, pp. 363-67 [trad. it. Torino 1976, I, pp. 278-81]). La ricostruzione tradizionale non è in grado di spiegare il fatto che i cittadini potevano chiamarsi sia ἀστοί, sia πολῖται, ma la comunità politica non si chiamava ἄστυ. Sui termini ἄστυ, πόλις, ἀστός, πολίτης, è stata fatta da vari autori un'ampia ricerca, pubblicata nella rivista «Ktema», VIII (1983), IX (1984) e X (1985).

[54] ERODOTO, 1.17.3.

abitavano in campagna a rifugiarsi in città, essi sopportarono male il trasferimento; e spiega questo fatto osservando che non solo nei tempi antichissimi, prima dell'unificazione politica dell'Attica, ma anche dopo di questa la maggior parte degli Ateniesi erano vissuti in campagna πανοικεσίᾳ, «con tutta la famiglia»[55]. Questa osservazione presuppone che, agli occhi di Tucidide e del pubblico panellenico a cui egli pensava, la situazione ateniese in questione divergesse dalla norma: evidentemente, nella maggior parte delle *poleis* molti cittadini avevano una casa in campagna, ma non la usavano come dimora stabile di tutta la famiglia, bensí come «base per andare a seminare e a lavorare» durante la stagione dei lavori agricoli. Ciò vale naturalmente per il tempo in cui viveva Tucidide, ma è probabile che questa situazione fosse possibile anche nell'età arcaica. Quanto fosse frequente, non possiamo stabilirlo.

Ricerche recenti, fondate sulla prospezione archeologica (*survey*) di parti del territorio di alcune *poleis*, hanno condotto alla constatazione che nell'età arcaica le abitazioni agricole in campagna erano nettamente piú numerose che nell'età classica[56]. Evidentemente, i cocci antichi che le équipe di archeologi trovano sulla superficie del suolo, e il cui addensarsi intorno a certi punti segnala che in quei punti esistevano anticamente abitazioni agricole, non ci consentono di capire se abbiamo a che fare con abitazioni di πολῖται-agricoltori o di contadini dipendenti, né se si tratti di abitazioni permanenti o stagionali. È però molto verosimile che almeno una parte di quelle abitazioni di campagna fossero permanenti e che molte di queste appartenessero a πολῖται-agricoltori.

In ogni modo, *Le opere e i giorni* di Esiodo si rivolgono chiaramente a πολῖται che abitano stabilmente in campagna, dove lavorano i loro campi, sebbene siano spesso tentati di frequentare la città per partecipare alle sedute dell'assemblea popolare.

Un'elegia che fa parte del *Corpus Theognideum*[57], e probabilmente è proprio di Teognide, potrebbe a prima vista sembrare una testimonianza dell'esistenza di una divisione di status giuridico tra città e campagna. Essa dice (vv. 53-58):

> O Kyrnos, questa città è ancora una città, ma i cittadini (λαοί) sono diversi – sono coloro che prima non conoscevano né le regole del diritto (δίκας), né le norme (νόμους), bensí consumavano pelli di capre intorno alle spalle e abitavano, come i

[55] TUCIDIDE, 2.16.

[56] Cfr. specialmente il capitolo di O. Rackham in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek City* cit. Si veda anche P. HALSTEAD, *Traditional and ancient rural economy in Mediterranean Europe: plus ça change?*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 77-87.

[57] *Corpus Theognideum*, 53-68.

cervi, fuori di questa città. E adesso sono valenti-nobili (ἀγαθοί), o figlio di Polypaos, e coloro che prima erano valenti-nobili (ἐσθλοί), adesso sono gente da poco (δειλοί). Chi potrebbe sopportare di guardare queste cose?

Tuttavia è evidente che questa è una testimonianza estremamente tendenziosa. Il poeta si rammarica che l'élite della *polis* sia cambiata. Presentando polemicamente le cose dal punto di vista della vecchia élite, egli descrive i nuovi membri dell'élite come uomini che fino a poco tempo prima vivevano esclusivamente in campagna e ignoravano tutto ciò che costituisce la vita politica, alla maniera dei Ciclopi ἀθέμιστοι, che non hanno né ἀγοραὶ βουληφόροι, né θέμιστες[58]. Ma se questi abitatori della campagna sono diventati degli ἀγαθοί, è chiaro che essi erano prima non un gruppo estraneo alla comunità civica, bensí dei πολῖται non ricchi, che la mancanza di ricchezza costringeva a vivere e a lavorare sui loro campi, impedendo loro di partecipare alle sedute dell'assemblea popolare cosí spesso come avrebbero voluto.

Nei versi ora citati sentiamo il disprezzo dell'élite che vive in città e non lavora verso la maggioranza dei cittadini, quelli che lavorano e vivono in campagna. Ma dal poema di Esiodo risulta che questi ultimi hanno tendenza ad accettare come valido il disprezzo che l'élite ha per la loro condizione, a giudicare il loro modo di vita dal punto di vista dell'élite, e a tentare in tutti i modi di arricchirsi per entrare nell'élite. È chiaro dunque che i πολῖται che lavorano e vivono in campagna si sentono separati dall'élite soltanto a causa di condizioni economiche che possono cambiare: si sentono potenzialmente ἀγαθοί.

D'altra parte, poiché la grande maggioranza dei πολῖται lavorava sui campi, e poiché l'élite li riconosceva, nonostante tutto, come membri della comunità privilegiata, del corpo civico, è chiaro che il disprezzo per il lavoro agricolo non poteva essere assoluto – né presso l'élite, né presso la maggioranza.

In un passo delle *Storie* di Erodoto in cui sono enumerati «i costumi piú notevoli» dei Traci – costumi che manifestamente sembrano all'autore notevoli perché diversi da quelli greci o addirittura opposti a questi – leggiamo tra l'altro che presso questo popolo «l'essere oziosi [è giudicato] cosa bellissima, l'essere lavoratori della terra (γῆς ἐργάτην) [è giudicato] cosa spregevolissima»[59]. Da questo è lecito concludere che per i Greci, secondo Erodoto, l'essere «lavoratori della terra» non è una cosa spregevole, l'essere oziosi lo è. Si noti che qui Erodoto parla solo del lavoro agricolo; altrove afferma che tutti i Greci – piú di tutti i Lace-

[58] *Odissea*, 9.106-15.
[59] ERODOTO, 5.6.2.

demoni, meno di tutti i Corinzi – «trattano con disprezzo gli artigiani»; dice di non sapere da chi essi abbiano imparato a disprezzarli: constata infatti che il disprezzo per gli artigiani si trova non solo tra gli Egiziani (da cui i Greci hanno imparato tante altre cose), ma anche fra «i Traci e gli Sciti e i Persiani e i Lidi e quasi tutti i barbari»[60].

La testimonianza indiretta contenuta nel primo dei due passi ora citati di Erodoto si accorda bene con ciò che leggiamo in un passo di Esiodo che esorta al lavoro agricolo: «gli dèi e gli uomini si indignano contro uno che viva senza lavorare», «grazie ai lavori gli uomini hanno greggi abbondanti e sono ricchi, e chi lavora è molto piú caro agli immortali»[61].

Sarebbe assurdo trarre da questo passo la conclusione che Esiodo stesso o addirittura la società in cui egli viveva considerava il lavoro agricolo come un dovere valido per tutti, poveri e ricchi indistintamente. È lecito invece trarne la conclusione che in tutto il corpo civico – sia all'interno dell'élite, sia fuori di essa – era diffusa l'opinione che ogni cittadino non ricco avesse il dovere di lavorare.

Un disprezzo assoluto per il lavoro lo constatiamo soltanto a Sparta; ma Sparta, almeno a partire dalla seconda metà del VII secolo, era un caso unico rispetto alle *poleis* della Grecia propria, in quanto tutti i suoi cittadini disponevano di una quantità di terra sufficiente per non dover lavorare. Possiamo supporre che anche in molte «colonie» (ἀποικίαι) dell'età arcaica, e precisamente in quelle in cui tutti i cittadini avevano abbastanza terra per non dover lavorare, esistesse lo stesso atteggiamento verso il lavoro quale troviamo a Sparta; ma su questo non abbiamo testimonianze.

3. *Mobilità sociale e instabilità della proprietà fondiaria.*

I proprietari di terra del tipo che Esiodo ha in mente nelle *Opere e i giorni* (quando il discorso non tratti esplicitamente dei βασιλῆες) devono costantemente, come risulta da numerosi passi del poema, stare attenti a comportarsi in modo da evitare la fame e i debiti; un passo (v. 341) accenna addirittura alla possibilità che uno finisca col trovarsi in una situazione che lo costringa a vendere il suo podere.

Tutto ciò non suscitava molto stupore tra i lettori moderni del poema, fintantoché questi pensavano che Esiodo avesse in mente dei pic-

[60] *Ibid.*, 2.167.
[61] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 303-4, 308-9.

coli contadini. L'unica difficoltà – per coloro, tra gli studiosi, che erano convinti che la terra al tempo di Esiodo fosse inalienabile – consisteva nell'accenno alla vendita del podere; ma di questo problema parleremo un po' piú oltre. Che un piccolo contadino fosse esposto al pericolo della fame e dei debiti sembrava ad alcuni cosa naturale. Coloro che sentivano il bisogno di una spiegazione storica articolata misero insieme la testimonianza di Esiodo con quelle relative alla situazione sociale nell'Attica dell'inizio del VI secolo, cioè con testi di Solone e con informazioni sulle riforme di Solone, e su questa base costruirono varie teorie che, nonostante le diversità, concordavano tra di loro nel supporre l'esistenza, nelle società greche del VII secolo, di una «crisi agraria», che avrebbe colpito i piccoli proprietari di terra e favorito lo sviluppo della grande proprietà. L'ipotesi della «crisi agraria» sembrò trovare una precisazione e una ulteriore giustificazione quando le ricerche archeologiche ebbero messo in luce dati che erano interpretati come testimonianze di una straordinaria crescita demografica, avvenuta nell'VIII secolo[62]. Sembrò evidente che, in un'età di forte crescita demografica, le spartizioni tra i figli dovessero ridurre la piccola proprietà contadina, nel corso di poche generazioni, a dimensioni pericolosamente minuscole.

Tuttavia, come Ernest Will, criticando l'ipotesi della «crisi agraria» del VII secolo, fece osservare[63], Esiodo ha in mente proprietari di terra che non sono affatto miserabili: pur non essendo ricchi, pur essendo costretti a lavorare, essi possiedono abbastanza per poter mantenere un certo numero di schiavi e almeno un paio di buoi, per poter ingaggiare un ϑής e un'ancella (di condizione libera), per poter infine caricare una parte dei loro prodotti su una nave e venderli.

Come spiegare che proprietari di questo tipo siano, secondo Esiodo, costantemente esposti al pericolo della fame e dei debiti? Ernest Will non si è posto questa domanda, anzi ha negato che Esiodo parli di debiti. In realtà Esiodo parla esplicitamente di debiti, e la domanda ora formulata è inevitabile. Ad essa si può rispondere se si tiene conto del fatto che il clima della maggior parte delle regioni abitate da Greci era (come è ancor oggi) molto irregolare: bastava che alcune annate cattive,

[62] Recentemente, però, I. MORRIS, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-state*, Cambridge 1987, ha fatto osservare che una crescita demografica nell'VIII secolo cosí forte come quella che si è creduto di poter inferire dall'aumento straordinariamente grande del numero delle sepolture conservate è impossibile. La spiegazione che egli ha proposto di questo aumento non mi convince; ma la *pars destruens* dei suoi ragionamenti è certamente giusta.

[63] E[RNEST] WILL, *Hésiode: crise agraire? ou recul de l'aristocratie?*, in «Revue des Etudes Grecques», LXXVIII (1965), pp. 542-56.

in un dato territorio, si susseguissero ininterrottamente perché un proprietario agiato, ma non decisamente ricco, fosse costretto a prendere in prestito cibo, sementi e animali presso proprietari ricchi; e se il creditore esigeva un alto tasso d'interesse (l'interesse sui prestiti, il τόκος, poteva evidentemente essere praticato anche in società in cui non esisteva la moneta), ciò poteva facilmente peggiorare la situazione del debitore, e finalmente costringerlo a ipotecare o a vendere la sua terra.

A questa spiegazione bisogna aggiungerne un'altra. Se si accetta la concezione sopra proposta della struttura sociale della *polis* arcaica, si capirà che i proprietari di terra non molto ricchi, essendo membri dell'«ordine» privilegiato dei cittadini, erano costretti a sostenere spese per andare in guerra (accompagnati naturalmente da uno o piú schiavi). Si capirà inoltre che tali proprietari, in quanto πολῖται, erano tentati di trascurare il lavoro sui campi per partecipare, come facevano i cittadini ricchi, alle attività pubbliche in città; e come Esiodo insegna, un proprietario non ricco che trascurasse il lavoro rischiava di cadere nell'indigenza.

Non era però soltanto la necessità di evitare i debiti e la fame che preoccupava i proprietari non ricchi a cui si rivolgeva Esiodo. Essi miravano piú in alto: aspiravano a ottenere la ricchezza e, conseguenza di questa, il potere politico e il prestigio. E per raggiungere questo scopo, si servivano soprattutto, come il poema di Esiodo ci lascia intravedere, delle possibilità che le lotte politiche all'interno dell'élite offrivano loro. Esiodo parla di coloro che acquistano la ricchezza o con la violenza o con giuramenti falsi fatti nei processi; parla inoltre di «sentenze storte» emesse dai βασιλῆες «mangiatori di doni». Possiamo immaginare che molti cittadini non ricchi partecipassero alle lotte politiche al seguito di questa o quella fazione di cittadini ricchi e potenti: se una fazione riusciva vincitrice e cacciava dalla *polis* o uccideva i capi della fazione avversa, la massa dei suoi seguaci partecipava alla spartizione dei beni degli esuli o degli uccisi. Inoltre, se un cittadino non ricco intentava un processo a qualcun altro, poteva contare sul favore dei potenti al servizio dei quali egli militava nelle lotte politiche.

È contro questi modi di arricchimento che Esiodo protesta in nome della giustizia e dell'αἰδώς, del rispetto delle norme. Egli esorta i proprietari non ricchi a cercare di raggiungere la ricchezza, il successo e il prestigio in tutt'altro modo, cioè lavorando assiduamente sui loro campi.

Oltre al lavoro agricolo, Esiodo riconosce che esiste, per i proprietari di terra non ricchi, un'altra via non contraria alla giustizia per «sfuggire ai debiti e alla fame gravosa» e per «cercare una vita buona», e cioè

l'ἐμπορίη, il commercio marittimo: essi possono caricare su una nave i loro prodotti e trasportarli altrove per venderli. Esiodo considera questa via troppo rischiosa, ma non la condanna[64].

Accanto a questa di Esiodo, altre testimonianze, fornite soprattutto da poeti elegiaci[65], provano che il commercio marittimo era, nell'età arcaica, uno dei principali mezzi con cui numerosi cittadini-proprietari di terra tentavano di mantenere la loro posizione sociale minacciata dalla povertà e/o di arricchirsi per ottenere potere e prestigio, o, nel caso che fossero già ricchi, di aumentare la loro ricchezza. Testimoniano inoltre che questo mezzo era considerato altamente aleatorio: si constatava che il commercio marittimo portava a volte rapidamente al successo, altre volte alla rovina, e che ciò dipendeva non tanto dai «piani» buoni o cattivi degli uomini, quanto dalle decisioni imperscrutabili della divinità. Tuttavia, contrariamente a ciò che pensava Esiodo, è chiaro che non il lavoro assiduo sui campi, ma il commercio marittimo offriva a molti la possibilità di arricchirsi rapidamente.

Il commercio marittimo di questa età è in gran parte non professionale ed è direttamente legato alla proprietà fondiaria. È esercitato per lo piú da proprietari di terra non ricchi, che viaggiano per vendere e comprare per conto proprio o per conto di proprietari di terra ricchi. Questi uomini, detti ἔμποροι, cioè «uomini in viaggio», non sono socialmente qualificati da questa loro attività, non sono dei professionisti, bensí dei cittadini - proprietari di terra che intraprendono uno o piú viaggi commerciali. A maggior ragione non sono socialmente qualificati come mercanti i ricchi proprietari di terra che incaricano altri di fare commercio per loro. Non esiste, all'interno del corpo civico, un gruppo sociale di mercanti, caratterizzato da specifici interessi, modi di comportamento, modi di pensare. La tentazione dell'arricchimento illimitato è certo presente, ma è combattuta dalla morale dominante. Una elegia del *Corpus Theognideum* dice: «Sta' attento – il rischio si colloca per te sulla lama di un rasoio: a volte avrai molto, altre volte poco – [sta' at-

[64] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 618-94 (da confrontare con 42-46).

[65] Sul commercio marittimo greco nell'età arcaica, cfr. B. BRAVO, *Une lettre sur plomb de Berezan*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», I (1974), pp. 149-54; ID., *Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à l'époque archaïque*, ivi, III (1977), pp. 1-59; ID., *Le commerce des céréales chez les Grecs de l'époque archaïque*, in P. GARNSEY e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Trade and Famine in Classical Antiquity*, Cambridge 1983, pp. 17-29; B. BRAVO, *Commerce et noblesse en Grèce archaïque*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», X (1984), pp. 99-160. Per una concezione diversa dalla mia, cfr. A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Institut Français de Naples, 1979; ID., *Pirateria, commercio e aristocrazia: replica a Benedetto Bravo*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XII (1986), pp. 67-109.

tento] in modo da non diventare troppo ricco di beni e di non andare a finire in una grande indigenza»[66].

Eventualmente, dei liberi non-cittadini o degli schiavi possono essere dei commercianti professionisti. Tali sembrano essere i πρηκτῆρες in un passo dell'*Odissea*[67]. Che uno schiavo possa, in questa età, viaggiare per vendere e comprare per conto del suo padrone, risulta indirettamente, ma chiaramente, da una lettera scritta su una tavoletta di piombo all'inizio del v secolo da un tale Achillodoros[68]: quest'uomo – sicuramente un cittadino, dato che suo figlio portava il nome altisonante di Protagores («Primo nell'assemblea») – viaggiava per vendere e comprare per conto di un tale Anaxagores («Signore dell'assemblea»), ed ebbe la sfortuna di esser preso per sbaglio per uno schiavo di Anaxagores da un tale Matasys, che riteneva di aver subito un torto da parte di Anaxagores.

Il commercio marittimo greco dell'età arcaica aveva sicuramente un volume di gran lunga inferiore a quello dell'età classica o ellenistica. Tuttavia il suo ruolo economico doveva essere molto importante, in particolare per ciò che riguarda i metalli, i prodotti di lusso e i cereali. Certo, nel campo della produzione agricola, quasi tutte le *poleis* erano, nelle annate buone o medie, autosufficienti, tanto piú che le città non erano per lo piú molto popolose. Ma bisogna tener conto dei capricci del clima instabile: carestie locali, ora in una, ora in un'altra *polis*, dovevano essere frequenti, rendendo possibile e redditizio il commercio marittimo di cereali.

Altrettanto importante era il ruolo sociale del commercio marittimo: questo era uno dei piú potenti fattori della mobilità sociale, in un mondo in cui dominava incontrastata un'economia agricola di tipo tradizionale. Esso dava a molti cittadini non ricchi il modo di salire la scala sociale e di entrare nell'élite, spingeva altri in basso, probabilmente rovinava alcuni a tal punto da farli uscire dal corpo civico.

Una testimonianza esplicita su ciò che poteva a volte accadere a un proprietario di terra non ricco che tentasse di arricchirsi facendo dei viaggi commerciali è data da un'elegia del *Corpus Theognideum*[69] – un'ele-

[66] *Corpus Theognideum*, 557-60.

[67] *Odissea*, 8.159-64.

[68] Dopo aver pubblicato la mia lettura della lettera di Achillodoros in «Dialogues d'Histoire Ancienne», I (1974), ne ho dato una lettura migliore: B. BRAVO, *Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, X, 3 (1980), pp. 879-85. Avendo esaminato recentemente l'originale della lettera nel Museo dell'Ermitage, mi propongo di fornirne tra poco una nuova edizione, con un nuovo commento.

[69] *Corpus Theognideum*, 1197-202.

gia che forse appartiene proprio a Teognide e certamente non è una poesia di occasione, in cui il poeta parli a nome suo e di cose sue in un simposio determinato, bensí una poesia didattica, destinata ad esser recitata in qualsiasi simposio. (Essa contiene del resto alcune espressioni che ricordano *Le opere e i giorni* di Esiodo). Il locutore di questa elegia, il Maestro, si rivolge al suo allievo, Kyrnos figlio di Polypaos (si noti il significato del nome Polypaos: «Colui che possiede molto»): «Ho udito, figlio di Polypaos, la voce dell'uccello dal grido penetrante, che è venuto per i mortali come messaggero dell'aratura di stagione; ed essa ha percosso il mio cuore nero [nero-afflitto], perché altri possiedono i miei campi fioriti, e i miei muli non trascinano il curvo aratro, a causa della navigazione che vanamente è corteggiata». La situazione qui immaginata da Teognide è chiaramente questa: il locutore rimpiange di aver «corteggiato la navigazione», e cioè di aver intrapreso un viaggio o dei viaggi commerciali, dopo aver preso a prestito dei beni mobili ipotecando il suo podere: poiché in questo viaggio o in questi viaggi non ha avuto fortuna, non ha potuto pagare il debito e per conseguenza ha perso il suo podere. L'insegnamento che il poeta intende offrire è il seguente: un proprietario di terra non ricco non dovrebbe ipotecare la propria terra per tentare di arricchirsi per mezzo del commercio.

Non solo la piccola proprietà fondiaria – minacciata dall'instabilità del clima e dai pericoli a cui si esponevano i proprietari se intraprendevano dei viaggi commerciali, oltre che, naturalmente, dalle ripetute divisioni successorie – ma anche la grande proprietà era esposta a rischi. Abbiamo già accennato alle lotte politiche all'interno della *polis*, che potevano avere come conseguenza l'esilio di una parte delle famiglie dell'élite e la distribuzione delle loro terre tra i vincitori. Bisogna aggiungere che l'eccessiva liberalità di alcuni membri dell'élite nelle spese di prestigio (spese legate, almeno in parte, alla rivalità politica) poteva condurli alla necessità di vendere o di ipotecare una parte dei loro patrimoni.

L'esistenza dell'istituto dell'ipoteca sulla terra, nell'età arcaica, è attestata da due testi poetici di questa età. Solone, in una poesia destinata a ricordare e giustificare ciò che egli ha compiuto durante il suo arcontato, dice che «la nera Terra» potrebbe testimoniare in suo favore «nella giustizia del Tempo»; e aggiunge: «la nera Terra, da cui io ho strappato i cippi (ὅρους) infissi in molti luoghi – la Terra che prima era schiava, e ora è libera»[70]. In Attica e nel territorio di alcune altre *poleis* sono stati trovati numerosi cippi di pietra, detti ὅροι, che servivano si-

[70] SOLONE, fr. 36 West (30 Gentili-Prato), 3-7.

curamente – come risulta dalle iscrizioni che molti di essi portano – a indicare che il terreno in cui erano infissi era ipotecato; questi ὅροι sono molto posteriori all'età di Solone, appartengono al IV e al III secolo a. C., tuttavia è lecito supporre che già al tempo di Solone gli ὅροι infissi in una proprietà fondiaria servissero allo stesso scopo. L'azione di strappare gli ὅροι, di cui parla Solone, sarebbe stata dunque una conseguenza di quella cancellazione dei debiti (detta σεισάχθεια), che le fonti secondarie attribuiscono a Solone[71].

Un'elegia del *Corpus Theognideum* conferma l'uso di ὅροι ipotecari nell'età arcaica[72]. Si tratta probabilmente di un'elegia composta per un'occasione particolare, e cioè per esser recitata in un simposio determinato. Leggiamo: «Come osa il vostro animo cantare con l'accompagnamento del flautista? Dalla piazza si vede il cippo (οὖρος = attico ὅρος) della terra che nutre coi suoi frutti coloro che nei simposi portano attorno alle bionde chiome ghirlande purpuree. Orsú, Skythes, taglia la chioma, fa' cessare il corteo simposiale (κῶμος), e piangi a lutto sul podere odoroso che sta andando in rovina». Il locutore – probabilmente l'autore stesso dell'elegia – si trova manifestamente in mezzo a un gruppo di ἀγαθοί, di membri dell'élite, che stanno celebrando un simposio nella casa di un ἀγαθός di nome Skythes. Egli si rivolge dapprima agli invitati che stanno per cominciare il κῶμος simposiale, e li rimprovera per quello che fanno, ricordando loro che sulla proprietà del padrone di casa è infisso un οὖρος, un cippo come segno di ipoteca; poi si rivolge al padrone di casa, lo esorta a non permettere che si faccia il κῶμος e a piangere a lutto sulla proprietà che egli perderà tra poco, perché non è in grado di pagare il debito entro la scadenza.

Uno dei temi ricorrenti nel *Corpus Theognideum* – che contiene elegie e frammenti di elegie nate in, e destinate a, vari gruppi aristocratici, oppure destinate a un indeterminato pubblico aristocratico – è il tema della «povertà» (πενίη), della perdita dei beni, dell'acquisto di beni, del ruolo della ricchezza. Questo tema compare anche, qua e là, nei frammenti della poesia propriamente «lirica»[73]. Se mettiamo insieme queste numerose testimonianze con la testimonianza del poema di Esiodo, con-

[71] Molti studiosi suppongono invece che gli ὅροι di cui parla Solone servissero a segnare le terre dei πελάται o ἑκτήμοροι, e che questi fossero dei debitori che pagavano il debito lavorando al servizio dei creditori. Questa ipotesi si fonda su una combinazione arbitrariamente armonizzante di dati inconciliabili delle nostre fonti.

[72] *Corpus Theognideum*, 825-30. Cfr. B. BRAVO, *Theognidea, 825-830: un témoignage sur les horoi hypothécaires à l'époque archaïque*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, V, Besançon-Paris 1990, pp. 41-51.

[73] Cfr. ID., *'Areté' e ricchezza nella polis dell'età arcaica secondo la testimonianza dei poeti*, in «Index», XVII (1989), pp. 47-79.

statiamo che una delle caratteristiche essenziali delle società greche di tutta questa età era un'intensa mobilità sociale all'interno del corpo civico, e dunque una notevole instabilità dei rapporti di proprietà fondiaria.

Molti studiosi moderni hanno sostenuto che nelle *poleis* dell'età arcaica la terra era inalienabile; altri però l'hanno negato[74] – giustamente, a mio parere. Gli unici testi antichi che parlino di inalienabilità della terra nell'età arcaica sono due passi della *Politica* di Aristotele[75]. Nel primo Aristotele afferma che «anche alcuni degli antichi [si noti: alcuni!] sembrano aver capito che il fatto che la proprietà sia livellata ha una certa influenza sulla comunità civica». Per giustificare tale affermazione, cita alcuni fatti: nella legislazione di Solone e «presso altri» (cioè in alcune altre *poleis* – non sappiamo quante – oltre ad Atene) c'è «una legge che proibisce di acquistare tanta terra quanta si voglia», inoltre «le leggi proibiscono» (Aristotele non dice in quali *poleis*, ma dal contesto risulta che solo in alcune) «di vendere la proprietà». Seguono due esempi:

> a Locri è legge non vendere [la proprietà], a meno che si mostri che è avvenuta una disgrazia manifesta, inoltre [è legge] conservare gli antichi lotti di terra [cioè quelli della distribuzione coloniale]; e l'abolizione di questa legge anche nel caso di Leucade rese la πολιτεία di questa *polis* troppo democratica: infatti [dopo l'abolizione] non accadeva piú che si accedesse alle cariche sulla base di un censo stabilito.

Si osservi che sia Locri sia Leucade sono città coloniali. Nel secondo passo Aristotele sostiene che la migliore (e la piú antica) di tutte le forme di democrazia è quella in cui tutti i cittadini non ricchi (il δῆμος) sono occupati a lavorare sui loro campi e, accontentandosi di partecipare all'elezione e al controllo dei magistrati, lasciano volentieri agli «uomini noti e rispettabili» il compito di esercitare le cariche. Dopo di che, afferma:

> Per far sí che il δῆμος sia agricoltore, sono certamente utili alcune delle leggi che anticamente esistevano presso la maggior parte [delle *poleis*] e che proibivano o, in generale, di possedere una quantità di terra superiore a una certa misura, o di possedere terra [nello spazio] tra un certo luogo e la città; e in alcune *poleis*, anticamente, era proibito per legge anche vendere i primi lotti di terra; e anche la legge che viene attribuita a Oxylos ha un effetto simile – e cioè la legge che proibisce di prestare a qualcuno su garanzia di una parte della terra che gli appartiene.

[74] Su questo problema cfr. specialmente E[DOUARD] WILL, *Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, in «Revue des Etudes Grecques», LIX (1957), pp. 5-50; ASHERI, *Distribuzioni* cit.; M. I. FINLEY, *The alienability of land in ancient Greece*, in «Eirene», VII (1968), pp. 25-32, riedito nella raccolta di studi di questo autore *The Use and Abuse of History*, London 1986, pp. 153-60.

[75] ARISTOTELE, *Politica*, 2.1266b14-24, 6.1318b6-1319a19.

È evidente che in entrambi i passi Aristotele conosce alcuni casi di leggi arcaiche che proibivano di acquistare terra oltre una certa misura, e alcuni casi di leggi arcaiche di *poleis* coloniali che proibivano di vendere i lotti di terra assegnati ai coloni al momento della fondazione dell'ἀποικία. I casi del primo tipo provano che in generale l'acquistare, e dunque anche il vendere, terra era lecito: se non fosse stato cosí, infatti, quelle leggi non avrebbero avuto alcun senso. (Non sappiamo del resto quanto numerosi fossero quei casi: nel primo passo Aristotele parla di alcune *poleis*, nel secondo della maggior parte delle *poleis*. Non sappiamo poi in quale misura quelle leggi fossero osservate). I casi del secondo tipo si riferiscono ad alcune *poleis* coloniali, e provano che i fondatori di quelle *poleis* sapevano che normalmente la terra poteva esser venduta e comprata. Quanto alla proibizione di ipotecare la terra (menzionata nel secondo passo), Aristotele cita solo la legge attribuita al mitico Oxylos, dunque probabilmente una legge dell'Elide (che del resto non era una *polis*, ma un ἔθνος); e ciò prova che Aristotele non conosceva altri casi analoghi.

Naturalmente la terra non era, nell'età arcaica, un bene qualsiasi, una merce come un'altra (non lo sarà del resto nemmeno nell'età classica). Chi ipotecava o vendeva una parte della sua terra, o magari tutta la sua terra, lo faceva per tentare di uscire da una situazione economica in cui rischiava di perdere la sua posizione sociale elevata o addirittura i diritti civici, o perché era minacciato dalla fame.

È evidente che, in questa età, uno dei doveri fondamentali di ogni cittadino – fondato su un ἄγραφος νόμος, su una norma consuetudinaria, e in alcuni casi di *poleis* coloniali anche su una legge scritta – era quello di conservare la proprietà fondiaria che era alla base dell'esistenza della sua famiglia cosí come della sua posizione sociale. Ma l'adempimento di questo dovere si rivelava spesso irrealizzabile.

GIORGIO CAMASSA

Leggi orali e leggi scritte. I legislatori

1. *Tracce dell'esistenza di un diritto consuetudinario orale nella Grecia antica.*

In principio, vogliamo immaginare, sta il re, coadiuvato dal consiglio degli anziani (γέροντες): il corpus delle θέμιστες immagazzinate nella memoria collettiva costituisce in certo modo l'embrione del 'codice' di leggi; un consiglio di membri vitalizi, infatti, è un organo che si autorinnova perpetuamente e acquisisce cosí una continuità di memoria che certo non riuscirà ad attingere una successione di dominatori[1]. Il diritto consuetudinario orale viene considerato da chi vive sotto il suo dominio come qualcosa di assoluto e immutabile. «Le modifiche e le aggiunte – ha osservato qualcuno – sono impercettibili, perché la legge di una generazione non può esser messa a confronto con quella di un'altra, cosí come possono esserlo diverse edizioni di un codice scritto»[2].

Anche se piú di uno studioso non ritiene lecito parlare, per la Grecia arcaica, di un diritto consuetudinario orale o avventurarsi a reperirne le tracce[3], a noi pare che tale compito non debba essere eluso. Secondo una notizia di Ermippo, in Atene venivano cantate durante il simposio le leggi di Caronda, il nomoteta di Katane[4]. Il simposio rappresenta una delle cellule costitutive fondamentali per la formazione e l'autorappresentazione dell'ideologia di una società aristocratica. Perché cantare le leggi di Caronda, di un insigne legislatore della Grecità occidentale, ad Atene? Occorre anzitutto rilevare che la tradizione raccolta da Ermippo non rimane isolata. Il 'codice' di Caronda sarebbe stato in-

[1] L. H. JEFFERY, *Archaic Greece. The City-States c. 700-500 B.C.*, London-Tonbridge 1976, p. 42.

[2] Cosí G. M. CALHOUN, *Introduction to Greek Legal Science*, a cura di F. de Zulueta, Oxford 1944, p. 22. In generale, su questa problematica, cfr. J. GOODY, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986, cap. IV [trad. it. Torino 1988].

[3] Cfr. ad esempio M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, pp. 9-12, 25-26, 122-23; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Primordi della legislazione scritta*, in ID. (a cura di), *Magna Grecia*, II, Milano 1987, pp. 99-102, 297 (bibliografia).

[4] fr. 88 Wehrli.

trodotto, fra le altre aree del mondo greco, a Mazaka in Cappadocia: qui, apprendiamo da Strabone, esisteva un νομῳδός, insomma un «cantore delle leggi» (solo in virtú di un successivo sviluppo semantico νομῳδός passerà a significare «interprete delle leggi»)[5]. Il canto si conferma un veicolo privilegiato della memoria, per quanto singolare appaia la sua utilizzazione al fine di riproporre un corpus di leggi piuttosto che un ammirato prodotto poetico. Singolare, abbiamo detto, ma non inconsueta. Già Egon Weiss e Max Mühl richiamavano, quale eloquente analogia, l'uso germanico (e in particolare scandinavo) di tramandare mnemonicamente il diritto antico, con ogni probabilità nella forma (alquanto) stabile che solo il metro e il verso possono assicurare[6]. La consuetudine di cantare le leggi di Caronda ci sembra da ricondurre ai quadri mentali legati all'amministrazione del diritto consuetudinario non scritto. Questi quadri mentali non saranno immediatamente scomparsi con l'introduzione della legge scritta. Ulteriori testimonianze o tracce si aggiungono a quelle esaminate in precedenza. Solone, afferma Plutarco attingendo a una fonte anonima, avrebbe intrapreso a pubblicare le sue leggi mettendole in versi[7]. Una interessante notazione di Eliano ci conduce a Creta: qui i fanciulli di condizione libera dovevano apprendere le leggi μετά τινος μελῳδίας, affinché la musica esercitasse su di loro un'azione psicagogica[8]. Per apprezzare adeguatamente il brano in questione può esser utile rammentare come Licurgo, durante il periodo della residenza cretese, inviasse a Sparta Taleta, «che aveva fama di essere un poeta lirico e ... otteneva quello che ottengono i migliori legislatori. I suoi canti erano infatti dei discorsi che richiamavano all'obbedienza e alla concordia mediante suoni e ritmi pervasi da profonda calma e armonia; chi li ascoltava, inconsciamente si addolciva nel carattere»[9]. Sembra difficile sottrarsi alla suggestione che nell'isola di Creta forse piú chiaramente che altrove l'arte della legislazione sia inseparabile dal supremo dominio della parola ritmica, capace di forgiare l'animo grazie ai suoi poteri evocativi e psicagogici. A Sparta – sappiamo – i νόμοι erano messi in musica e Licurgo aveva in una delle 'piccole re-

[5] Sul frammento di Ermippo e sulla notizia straboniana (12.2.9) si terrà presente, in anni vicini a noi, L. PICCIRILLI, *«Nomoi» cantati e «nomoi» scritti*, in «Civiltà Classica e Cristiana», II (1981), pp. 7-14.

[6] Cfr. E. WEISS, *Griechisches Privatrecht auf rechtsvergleichender Grundlage*, I (e unico), Leipzig 1923, p. 115 nota 246; M. MÜHL, *Die Gesetze des Zaleukos und Charondas*, in «Klio», XXII (1929), p. 447.

[7] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 3.5.

[8] ELIANO, *Storia varia*, 2.39.

[9] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 4.2-3 (trad. di M. Manfredini).

tre' fatto divieto di dare leggi scritte[10]; le fonti attribuiscono talvolta il costume di cantare i νόμοι al mondo greco in genere[11]. Del resto, a Roma le leggi delle XII Tavole venivano studiate a memoria ancora quando era giovane Cicerone, che usa sintomaticamente il termine *carmen* (riferibile, comunque, pure ai testi in prosa)[12].

Riesce difficile apprezzare adeguatamente il ruolo svolto, nella Grecia arcaica, dal μνάμων. Non è affatto escluso che siamo di fronte a una figura istituzionale (l'«archivio vivente») legata, in origine, anche all'amministrazione del diritto consuetudinario non scritto. Scrive a tale riguardo Lilian Jeffery: «Gli alti funzionari denominati rammentatori in una città ... includevano presumibilmente uno specialista nella conservazione e recitazione dei θέσμια καὶ πάτρια non scritti, simile al 'recitatore delle leggi' islandese; e le dichiarazioni verbali di tale funzionario, consigliere del giudice e giudice egli stesso, dovevano essere sovrane...»[13]. In un'iscrizione di Arkades, databile intorno al 500 a. C., fa la sua apparizione un ποινικαστάς καὶ μνάμων, uno «scriba e rammentatore», il quale gode di privilegi analoghi a quelli del κόσμος (il supremo magistrato)[14]. Ciò conferma l'importanza di tale figura per l'organizzazione sociale, che in certa misura si vede assicurata la continuità di memoria dall'archivio umano in cui sono depositati i 'precedenti' (i 'precedenti giuridici', se cosí vogliamo esprimerci). Ebbene, intorno al 500 a. C., la scrittura è entrata stabilmente nel circuito deputato alla conservazione del sapere sociale e si abbina alla memoria (alla memoria orale) che un tempo ne costituiva lo strumento esclusivo. Di lí a poco Eschilo osserverà come la memoria sia ormai inestricabilmente connessa alla scrittura[15].

[10] Νόμοι messi in musica: TERPANDRO, testimonianza 40 Gostoli; divieto di dare leggi scritte: PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 13.1. Sul passo plutarcheo e sul problema dell'esistenza di leggi scritte a Sparta cfr. specialmente P. CARTLEDGE, *Literacy in the Spartan Oligarchy*, in «The Journal of Hellenic Studies», XCVIII (1978), p. 35; T. A. BORING, *Literacy in Ancient Sparta*, Leiden 1979; GAGARIN, *Early Greek Law* cit., pp. 56-58.

[11] Oltre a [ARISTOTELE], *Problemi*, 19.28, cfr. MARZIANO CAPELLA, 9.926.

[12] CICERONE, *De legibus*, 2.23.59.

[13] JEFFERY, *Archaic Greece* cit., p. 43.

[14] *Editio princeps*: L. H. JEFFERY e A. MORPURGO DAVIES, *"Poinikastas" and "poinikazein": BM 1969.4-2.1. A New Archaic Inscription from Crete*, in «Kadmos», IX (1970), pp. 118-54. Dal momento della pubblicazione si è venuta accumulando su questo importante documento epigrafico un'imponente letteratura. Il testo è ora riprodotto, con traduzione commento e bibliografia, in H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, I, Rome 1994, pp. 102-7 n. 22.

[15] ESCHILO, *Prometeo incatenato*, 460-61.

2. *Verso la codificazione per iscritto delle leggi.*

Possiamo ricostruire solo ipoteticamente il processo che conduce alla codificazione per iscritto delle leggi, in Grecia. Sebbene si sia piú volte tentato di ricollegare tale evento a una insopprimibile esigenza, da parte del 'popolo', di porre un freno all'arbitrio dei giudici vincolandoli al dettato del νόμος, non riusciamo a cogliere i contorni di una tale dinamica socio-politica agli albori della codificazione delle leggi[16]. Resta infatti da dimostrare che vasti ceti popolari fossero già diventati un autentico soggetto politico, avessero il potere di imporre la pubblicazione di leggi scritte e infine ne traessero giovamento riandando ogni volta al testo dei νόμοι. Dovremmo fra l'altro immaginare, per l'età arcaica, un'alfabetizzazione oltremodo diffusa e l'esercizio di un diuturno spirito critico (alla prima evidentemente connesso) che non riesce facile ammettere e che si sviluppano invece attraverso un lento processo. La Grecia, quando entra in possesso della scrittura alfabetica, viene da secoli di oralità assoluta (la lineare B sembra essersi inabissata insieme con il mondo palaziale di cui era espressione). Il diritto consuetudinario, com'è ovvio, doveva essere amministrato oralmente. E l'uscita da questi quadri categoriali, istituzionali, mentali non fu un evento consumatosi in breve arco di tempo. Con ogni probabilità la codificazione per iscritto delle leggi matura in particolari condizioni: ad esempio, ove esistano comunità miste in cui convivono fianco a fianco elementi greci e genti dell'Asia Anteriore alle quali il concetto di codice scritto era familiare da molto tempo. Simili condizioni si danno proprio a Creta, sul cui suolo si insediano gruppi di artigiani d'origine semitica a partire dal IX secolo a. C., o ancora ricorrono per i contesti geografico-culturali nei quali operano i mobilissimi Eubei, in Oriente come in Occidente. Sia nell'uno sia nell'altro caso saranno state sostanzialmente recepite nei codici approntati almeno alcune norme del diritto consuetudinario: se per Creta la tradizione apprestava naturalmente i nomi di Minosse e Rada-

[16] Contro la tesi tradizionale (formulata ad esempio da R. J. BONNER e G. SMITH, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, I, Chicago 1930, p. 67) cfr. di recente C. G. THOMAS, *Literacy and the Codification of Law*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», XLIII (1977), pp. 455-58; J. V. A. FINE, *The Ancient Greeks. A Critical History*, Cambridge Mass. 1983, p. 101; W. EDER, *The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies. An Unconventional Hypothesis*, in K. A. RAAFLAUB (a cura di), *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, pp. 262-300. Non convince la prospettiva delineata da M. DETIENNE, *L'écriture et ses nouveaux objects intellectuels en Grèce* e *L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la Cité*, in ID. (a cura di), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille 1988, pp. 14-17 e 31-35.

manto, per l'ambiente coloniale euboico le fonti mostrano di aver presente una nozione del piú grande interesse, quella di νόμιμα Χαλκιδικά. Insomma, per quanto paradossale ciò possa apparire, l'esistenza di un consolidato patrimonio di norme giuridiche trasmesse oralmente si rivela una *condicio sine qua non* per la precoce fissazione di un codice di leggi scritte[17]. Quali che siano state le modalità attraverso cui le comunità elleniche acquisirono dimestichezza con il diritto scritto, esso divenne ben presto un ingrediente e un adeguato strumento di composizione dei conflitti che laceravano i gruppi dirigenti all'interno delle *poleis*[18].

3. «*Sono ritenuti i primi ad aver avuto leggi scritte*».

La codificazione per iscritto delle leggi rappresenta comunque un momento epocale nella storia della *polis*. La tradizione antica voleva che i primi in assoluto ad avere leggi scritte fossero stati gli abitanti di Locri Epizefirî, grazie all'opera svolta dal nomoteta locale Zaleuco (i computi dei cronografi lo pongono nel cuore del VII secolo a. C.)[19]. Nulla osta ad ammetterlo; è logico anzi che l'esigenza di dotarsi di un corpus di leggi scritte sia stata piú precocemente avvertita in ambiente coloniale, ove gli ἄποικοι erano divisi non di rado da consuetudini diverse, come diverse erano le loro origini. La plasticità dell'ambiente magnogreco, in cui i nuovi venuti potevano sentirsi relativamente liberi dalle costrizio-

[17] Per quanto precede cfr. G. CAMASSA, *La codificazione delle leggi e le istituzioni politiche delle città greche della Calabria in età arcaica e classica*, in S. SETTIS (a cura di), *Storia della Calabria. La Calabria antica*, I, Roma - Reggio C. 1987, pp. 619, 621, 650 (note); G. CAMASSA, *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*, in DETIENNE (a cura di), *Les savoirs* cit., pp. 141-43.

[18] Su questo arco di problemi è ora da tener presente H.-J. GEHRKE, *Gesetz und Konflikt. Überlegungen zur frühen Polis*, in *Colloquium für A. Heuss*, Kallmünz 1993, pp. 49-67. Un recente contributo di K.-J. HÖLKESKAMP, *Written Law in Archaic Greece*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVIII (1992), pp. 87-117, sottopone a critica serrata l'idea secondo cui le leggi della Grecia arcaica rappresenterebbero «il risultato piú o meno casuale di un movimento o di un processo generale di 'codificazione' che a un certo momento ... finí per includere qualunque sfera, poniamo dalle leggi sulla vendita e il contratto come quelle attribuite a Zaleuco, Caronda e Pittaco alle restrizioni concernenti l'iterazione di una carica, alle regole di comportamento nei santuari». «La legislazione - afferma Hölkeskamp - obbediva in origine precisamente a uno scopo particolare, quello cioè di comporre conflitti concreti, di suggerire e render effettive soluzioni immediate, pragmatiche ai problemi tangibili di una *polis* arcaica. La legge scritta probabilmente venne alla luce per questo scopo particolare».

[19] Le prime leggi scritte: EFORO, in *FGrHist*, 70 F 138-39; cfr. anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 1.16.79.4, e specialmente SERVIO DANIELINO, *ad Aeneida*, 1.507. I computi dei cronografi: ci si riferisce ovviamente ai *Chronica* di EUSEBIO, *Versio Armena*, p. 185 Karst, ove di Zaleuco si fa menzione *ad a. Abr.* 1354 = Ol. 29.3 = 662/661 a. C.; cfr. GEROLAMO, p. 94b Helm², dove la notizia viene registrata in corrispondenza di Ol. 29.2.

ni del conservatorismo, avrà agevolato il compito dei legislatori (oltre a Zaleuco, Caronda di Katane il cui 'codice' venne poi adottato in una serie di *poleis* calcidesi della Magna Grecia e della Sicilia)[20]. In anni recenti si è giunti a postulare che il termine νόμος sia stato utilizzato per la prima volta nel senso a noi ben noto (quello appunto di legge scritta, formulata dal nomoteta e fatta propria dalla comunità dei πολῖται) nelle stesse sedi coloniali, nelle *poleis* di Zaleuco e Caronda: qui occorreva anzitutto ripartire la terra fra gli ἄποικοι, azione espressa dal verbo νέμειν (palesemente collegato a νόμος); qui si sentiva il bisogno di una legislazione 'consapevole', che non era piú possibile designare con termini legati a una concezione ormai anacronistica, come θεσμός[21].

Non che nella madrepatria ci si astenesse dal fissare almeno alcune leggi durante l'VIII e il VII secolo a. C. Ma se prescindiamo dai corinzi Filolao e Fidone, attivi il primo a Tebe il secondo nella stessa Corinto[22], l'unica figura davvero degna di nota per il periodo che ci interessa è quella dell'ateniese Dracone (la sua celebre legge sull'omicidio fu ripubblicata sul finire del V secolo a. C.)[23]. Ebbene, i cronografi lo consideravano senza ombra di dubbio posteriore a Zaleuco[24]; inoltre mancano gli elementi per ritenere la soluzione di continuità da lui segnata tanto netta quanto nel caso di Locri e delle colonie calcidesi, se è vero che qui e non altrove venne coniato il vocabolo νόμος (ai provvedimenti di Dracone ci si riferiva invece col termine θεσμοί, usualmente contrapposti ai νόμοι di un Solone).

D'altronde gli inizi non sono mai assoluti: Zaleuco aveva sí dato ai Locresi le prime leggi scritte e tuttavia s'era largamente ispirato alla sapienza giuridica tradizionale di Creta. La terra di Radamanto e Minosse diveniva infatti il luogo in cui per un verso i Locresi, per l'altro gli Spartani nella persona dei loro nomoteti dovevano compiere un periodo di apprendistato. Taleta, il grande poeta cretese esperto di legislazione, era pertanto raffigurato da alcuni come il maestro sia di Licurgo sia di Zaleuco, come l'amico di un predecessore e conterraneo di Zaleuco, quell'Onomacrito (o Senocrito?) che sarebbe stato istruito in ma-

[20] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 599e3; ARISTOTELE, *Politica*, 1274a23-25.

[21] G. P. SHIPP, *Nomos "Law"*, Sydney 1978. Non ammette il rapporto fra νόμος e νέμειν J. SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988, pp. 123-36 (la tesi ivi sostenuta è ben riassunta dal titolo del capitolo: *Nomos, «exégèse», lecture. La voix lectrice et la loi*).

[22] ARISTOTELE, *Politica*, 1274a31-b4, 1265b12-16.

[23] *IG*, I³, 104. La legge sull'omicidio di Dracone è stata riesaminata, fra gli altri, da M. GAGARIN, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven - London 1981: le ipotesi formulate dallo studioso vanno incontro ad alcune difficoltà che egli stesso non sottace.

[24] Parrebbe ingiustificato, al riguardo, lo scetticismo di G. BUSOLT, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, I², Gotha 1893, pp. 424-25 nota 3.

teria di leggi a Creta, dove si trovava per esercitare l'arte della divinazione[25]. La stessa tradizione letteraria, stando alla quale il codice di Zaleuco fu il primo redatto per iscritto, riconosce insomma un'ideale dipendenza della legislazione locrese, e parallelamente della legislazione spartana, dal modello cretese[26], mentre assegna un ruolo di mediatore culturale quanto mai significativo a una figura di 'maestro di verità' quale Taleta di Gortina. Il fatto che Creta possegga vestigia di iscrizioni giuridiche incomparabilmente piú numerose di quelle di qualsiasi altra regione greca, per giunta talora risalenti a età assai antica (VII secolo a. C.), ha indotto alcuni a sostenere la tesi di un primato cretese nel campo della codificazione scritta delle leggi, avvalorato dalla stessa tradizione letteraria cui abbiamo fatto cenno (soggiorno del locrese Onomacrito [o Senocrito?] nell'isola, discepolato di Zaleuco presso Taleta)[27]. Tuttavia, il dilemma fra Locri Epizefirî e Creta per una sorta di diritto di primogenitura non va radicalizzato oltremodo, in considerazione dei tanti punti di contatto (in ambito religioso, linguistico, persino nella nomenclatura delle magistrature) fra l'isola dell'Egeo e la colonia d'Occidente: gli autori antichi, avendone coscienza, sembrerebbero averli riaffermati in una sfera specifica, quella della legislazione[28].

4. *Intermezzo: il legislatore pastore.*

In un un frammento della *Politeia dei Locresi*, di Aristotele, Zaleuco ci viene descritto come un pastore ispirato nottetempo da Atena:

> Quando essi [i Locresi] interrogarono il dio per sapere come avrebbero potuto liberarsi dal grande disordine interno, il responso oracolare fu che dovevano darsi delle leggi. E allorché un pastore di nome Zaleuco, capace di introdurre molte leggi eccellenti per i concittadini, venne riconosciuto e interrogato circa il luogo in cui le avesse trovate, questi rispose che Atena gli era apparsa in sogno. Perciò fu reso libero e designato legislatore[29].

[25] La tradizione è riferita da ARISTOTELE, *Politica*, 1274a25-31, che da essa prende le distanze. Sul passo della *Politica* si sono registrati vari interventi: indicazioni bibliografiche in CAMASSA, *La codificazione* cit., pp. 653-54.

[26] Al luogo prima indicato della *Politica* sono idealmente da riconnettere le affermazioni di EFORO, in *FGrHist*, 70 F 139 e 149. Quale che sia il giudizio da esprimere in proposito, occorre rammentare come secondo gli stessi Lacedemoni (a dire di ERODOTO, 1.65) Licurgo avesse importato da Creta il suo ordinamento.

[27] Cosí JEFFERY, *Archaic Greece* cit., pp. 43, 76, 188-89, 202 nota 7.

[28] Bibliografia relativa ai punti di contatto fra Locri e Creta in CAMASSA, *La codificazione* cit., p. 654.

[29] Si tratta del fr. 555 Gigon.

La qualifica di pastore, per il nomoteta, può stupire – ed è stata spesso fatta oggetto di interpretazioni francamente inaccettabili, improntate a un ingenuo sociologismo o a una riduttiva critica delle fonti. Occorre invece proiettare l'immagine di Zaleuco pastore su uno sfondo assai vasto[30].

Nel Prologo del *Codice di Hammurabi* si legge: «Io Hammurabi, il pastore chiamato da Enlil» o ancora «Il pastore del popolo, le cui azioni piacquero a Ištar». Nell'Epilogo il sovrano parla di sé in questi termini: «Io, il pastore che dona salute, il cui scettro è giusto»; a lui è stato concesso da Marduk il «pastorato», che si esercita beninteso sugli uomini («teste nere»). Hammurabi non era il primo a qualificarsi come benefico pastore di genti. Già il sumero Lipit-Ištar (1934-1924 a. C.) si autodefiniva «l'umile pastore di Nippur» nel Prologo del suo *Codice*. Ma le scaturigini di una simile immagine sono ancora piú remote: occorre risalire, infatti, almeno a quel Lugalzaggesi (2350-2325 a. C.) che sarebbe stato il primo a trasferire il titolo di «pastore» dagli dèi agli uomini applicandolo appunto a se stesso.

L'ideologia del re (del legislatore) pastore non risulta diffusa solo nell'antico mondo orientale. Il *Minosse* attribuito a Platone contiene un interessante dialogo fra Socrate e l'amico. Verso la fine, il primo domanda: «Dunque, se io dico la verità, non ti pare che i concittadini cretesi di Minosse e Radamanto osservino le leggi piú antiche?» Alla scontata risposta asseverativa dell'interlocutore segue una sintomatica osservazione da parte di Socrate: «Questi furono dunque, degli antichi, i migliori legislatori, partitori e pastori di uomini»[31]. Creta, la sede ancestrale della legislazione per il pensiero greco, si rivela anche il luogo in cui naturalmente il legislatore assume i caratteri del (re) pastore. E nell'isola dell'Egeo i locresi Onomacrito (Senocrito?) e Zaleuco compiono il loro apprendistato. Come sottrarsi alla suggestione di uno Zaleuco «pastore di genti»? La funzione del legislatore chiama di per sé in causa e porta a elaborare immagini altamente simboliche.

5. *I contenuti dei primi codici e il loro retroterra politico-istituzionale.*

Incisi su edifici pubblici o su stele erette in luoghi dove si svolgeva la vita comunitaria, i codici sono chiaro esempio – qualcuno ha soste-

[30] Per quanto segue cfr. G. CAMASSA, *Il 'pastorato' di Zaleuco*, in «Athenaeum», n.s., LXXIV (1986), pp. 139-45 (ove si troveranno anche puntuali riferimenti ai testi orientali).

[31] [PLATONE], *Minosse*, 321b6-c2.

nuto – di una scrittura destinata ad essere vista piuttosto che letta[32]. Essi non tracciano ovviamente una netta distinzione fra diritto civile, penale e religioso, con cui sono spesso confuse anche le norme concernenti la vita morale dei cittadini. Oltre ai reati di omicidio (cui si riferiscono la ben nota legge di Dracone, o quella del reggino Androdamas trasferitosi nelle colonie calcidesi della Tracia, o quella cumana)[33], materia in cui non è detto peraltro che la *polis* dovesse necessariamente interferire, i nomoteti arcaici avrebbero fra l'altro regolamentato e sanzionato: la tutela delle ereditiere (si pensi alle leggi di Androdamas e Caronda)[34]; la rigida limitazione del numero degli οἶκοι e dei cittadini aventi pieni diritti (di notevole interesse appaiono a tale riguardo i provvedimenti attribuiti a Fidone e i νόμοι θετικοί di Filolao)[35], misura diretta a serbare immutato l'assetto della proprietà fondiaria[36]; taluni aspetti del diritto contrattuale, le modalità della compravendita, l'assegnazione provvisoria degli oggetti di proprietà contestata (possediamo importanti testimonianze sulle prescrizioni relative di Zaleuco e Caronda)[37]; la repressione di determinate usanze e consuetudini inveterate per mezzo di efficaci leggi suntuarie (si pensi ai provvedimenti legati ai nomi di Pittaco o di Aristide di Ceo)[38]; la strenua difesa delle norme appena stabilite, come vedremo meglio in seguito. Pur se da un angolo visuale particolare, anche l'ἀκρίβεια riconosciuta a Caronda da Aristotele, che negava al nomoteta di Katane una sostanziale originalità fatta eccezione per la denuncia del reato di falsa testimonianza[39], getta luce sui caratteri della piú antica legislazione arcaica nell'area coloniale. Le pene comminate – che tanta impressione avrebbero suscitato nelle generazioni successive, avvezze a nutrire piú progrediti sentimenti umanitari – mostrano invero un considerevole progresso rispetto a quelle previste dal diritto consuetudinario: dal frammento pervenutoci della legge di Dra-

[32] M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981, p. 69, e cfr. p. 65 [trad. it. Torino 1983].

[33] Legge di Dracone: *IG*, I[3], 104; di Androdamas e di Cuma: ARISTOTELE, *Politica*, 1274b23-26, 1269a1-3.

[34] Leggi sulle epiclere di Androdamas e Caronda: *ibid*., 1274b23-26; DIODORO SICULO, 12.18.3-4.

[35] Per i provvedimenti in questione cfr. i passi di Aristotele citati sopra, nota 22.

[36] Sull'argomento sono da tener presenti E[DOUARD] WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955, pp. 317-19; JEFFERY, *Archaic Greece* cit., pp. 145-46. Cfr. ora peraltro J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1984, pp. 63-65.

[37] Disposizioni in materia di Zaleuco e Caronda: EFORO, in *FGrHist*, 70 F 139; TEOFRASTO, *ST*, F 650; POLIBIO, 12.16; cfr. anche DIODORO SICULO, 12.21.3.

[38] Leggi suntuarie di Pittaco e di Aristide di Ceo: ARISTOTELE, *Politica*, 1274b18-23; ERACLIDE LEMBO, *Excerpta Politiarum*, 28. Anche al legislatore di Locri venivano attribuite norme analoghe: ELIANO, *Storia varia*, 2.37; ATENEO, 10.429a.

[39] ARISTOTELE, *Politica*, 1274b5-8.

cone è evidente come egli cercasse di attenuare la 'crudeltà' degli usi vigenti precisando il concetto di omicidio involontario (che veniva distinto cosí dall'omicidio volontario) e facilitando in questo modo la pacificazione fra l'omicida e i parenti dell'ucciso; Zaleuco puniva l'adulterio, che di regola nelle legislazioni primitive greche e non greche è reato capitale, col solo accecamento[40] (e la stessa *lex talionis* costituisce – come osservava Max Mühl – una «mitigazione del diritto penale»[41]); di Caronda si conosce una legge che puniva i disertori non con la morte, ma con l'esposizione del reo sull'*agora* per tre giorni in vesti femminili[42]. Del grande passo innanzi compiuto con i primi codici scritti la tradizione aveva piena coscienza: non a caso si dice che Zaleuco avrebbe posto limiti rigorosi all'azione dei giudici con la fissazione delle pene corrispondenti ai diversi reati commessi[43].

Un aspetto su cui sarà necessario soffermarsi almeno per un momento concerne il rapporto esistente fra l'opera dei singoli legislatori e le istituzioni delle *poleis* in cui essi svolgono la loro opera o dove i loro 'codici' vengono adottati. Aristotele sembrerebbe ammettere la possibilità che, in regimi come quelli in cui sono in vigore le leggi di Caronda, anche quanti fossero sprovvisti di mezzi venissero chiamati a ricoprire l'ufficio di giudici; egli dice infatti che il nomoteta avrebbe punito l'assenza dai tribunali con un'ammenda grande per i ricchi e piccola per i poveri, un espediente con cui viene scoraggiata nelle politie la partecipazione popolare[44]. La testimonianza dello Stagirita è stata rimessa in discussione in base a considerazioni o convinzioni antitetiche: v'è chi ritiene che ad essa non dovrebbe essere attribuito credito eccessivo poiché siamo pur sempre di fronte a forme costituzionali oligarchiche e il popolo si vedrà riconosciuto il diritto di sedere nei tribunali solo con Solone, ma non è mancato neppure chi – notando una netta differenza fra la legge di Caronda e la norma generale di cui Aristotele la considera una variante – ha creduto di dover desumere dalla prima (dalla legge di Caronda) la suddivisione del corpo civico in classi di censo, cui corrisponderebbero ammende proporzionali all'ammontare delle sostanze possedute[45]. La relazione fra il potere timocratico dei Mille a Reggio (cui terrà dietro la tirannide di Anassilao) e il 'codice' di Caronda che emer-

[40] ELIANO, *Storia varia*, 13.24; VALERIO MASSIMO, 6.5 *ext.* 3.

[41] MÜHL, *Die Gesetze* cit., p. 451.

[42] DIODORO SICULO, 12.16.1-2.

[43] EFORO, in *FGrHist*, 70 F 139.

[44] ARISTOTELE, *Politica*, 1297a21-24 (ma va tenuto presente l'intero contesto).

[45] Cfr. rispettivamente MÜHL, *Die Gesetze* cit., pp. 115-16, e F. CORDANO, *Leggi e legislatori calcidesi*, in *Sesta miscellanea greca e romana*, Roma 1978, p. 94.

ge da un passo di Eraclide Lembo[46] appare troppo generica per trarne deduzioni particolari. Sarebbe azzardato inferire l'esistenza di un'Ecclesia (plenaria) attiva da aneddoti come quelli narrati da Diodoro e da Valerio Massimo sulla figura di Caronda, che contro la legge da lui stesso stabilita inavvertitamente si sarebbe recato in armi all'Assemblea e dinanzi alla denuncia dell'infrazione da parte di uno degli avversari avrebbe provveduto a darsi la morte con le sue stesse mani[47]; analoghi racconti esemplari venivano proposti, infatti, sulla morte di Zaleuco e di Diocle[48]. Piú interessante si rivela un passo di Polibio in cui ci vengono mostrati in azione – a Locri – gli ἄρχοντες che giudicano un caso in primo grado, il κοσμόπολις (che funge da interprete delle leggi di Zaleuco) e l'Assemblea dei Mille chiamata a decidere se l'esegesi fornita da costui sia accettabile o meno (il κοσμόπολις e colui il quale ha messo in dubbio la fondatezza della sua interpretazione si fronteggiano avendo entrambi un capestro intorno al collo: sarà impiccato seduta stante quello dei due cui i Mille daranno torto)[49]. Questi e altri esempi inducono a ritenere che, almeno nel caso di Zaleuco e di Caronda, bisogna accontentarsi di una semplice constatazione: un regime aristocratico, eventualmente nella forma timocratica, costituisce la cornice naturale in cui essi svolgono la loro opera[50].

6. *Il grande tema del mutamento delle leggi.*

L'inalterabilità dei νόμοι nella Locri di Zaleuco era proverbiale: mirando a sostenere la superiorità delle leggi antiche rispetto alle nuove,

[46] ERACLIDE LEMBO, *Excerpta Politiarum*, 55.

[47] Cfr. DIODORO SICULO, 12.19, e VALERIO MASSIMO, 6.5 *ext.* 4.

[48] Rispettivamente da EUSTAZIO, *ad Iliada*, A 197, e da DIODORO SICULO, 13.33.2-3.

[49] POLIBIO, 12.16.

[50] Su questo arco di problemi cfr. ora S. LINK, *Die Gesetzgebung des Zaleukos im epizephyrischen Lokroi*, in «Klio», LXXIV (1992), pp. 11-24, il quale per parte sua conclude che lo scopo precipuo della legislazione di Zaleuco era quello di standardizzare il sistema giuridico e che dunque egli intendeva andare incontro alle esigenze cosí degli aristocratici come della 'gente comune'. Un problema assai interessante, cui sarebbe stato impossibile dedicare qui lo spazio adeguato, concerne la relazione che da un lato i regimi aristocratici o oligarchici, dall'altro i regimi democratici stabiliscono con la 'scrittura' delle leggi. D. MUSTI, *Democrazia e scrittura*, in «Scrittura e Civiltà», X [1986], pp. 21-48, ritiene che i regimi aristocratici o oligarchici, sebbene non avversi per principio alla redazione scritta dei νόμοι, tendevano a metter per iscritto solo le leggi fondamentali, laddove sarebbe stata una caratteristica peculiare della democrazia l'emanazione di νόμοι particolareggiati. Ma il 'codice' di Gortina ad esempio, un 'codice' non attribuibile ad ambiente democratico, contiene una normativa per quanto concerne in particolare i rapporti familiari e le relazioni fra creditori e debitori piú dettagliata forse di quella che conosciamo per Atene: lo ha fatto opportunamente rilevare A. MAFFI, *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, p. 423.

Demostene si compiaceva di ricordare la scrupolosa fedeltà dei Locresi ai νόμοι stabiliti e di evocare la norma locale per cui chi avesse inteso proporre l'introduzione di una nuova legge avrebbe dovuto tenere un laccio intorno al collo sino a che non fosse stata presa una decisione circa l'opportunità dell'innovazione. E cosí – concludeva l'oratore – solo un νόμος si dice sia stato introdotto ex novo a Locri nell'arco di piú di due secoli[51]. L'"autenticità' dell'interpretazione delle leggi di Zaleuco, come abbiamo visto, era garantita dall'autorità del κοσμόπολις. Non vi può esser dubbio circa il fatto che queste e altre testimonianze riflettano la preoccupazione, vivissima nel nomoteta arcaico, di garantire l'inalterabilità del suo 'codice': il testo delle leggi, e l'interpretazione che con esso fa corpo, sono messi al riparo da qualsiasi innovazione. Il resoconto diodoreo relativo a Zaleuco e Caronda pone problemi alquanto complessi: ci limiteremo qui a ricordare la prescrizione, attribuita a Caronda, in base alla quale si è tenuti all'osservanza assoluta del νόμος, anche se questo sia formulato in modo del tutto insoddisfacente, poiché il primato spetta, deve spettare comunque, al legislatore[52]. Estremamente suggestivo appare, sempre che vi si possa attribuire credito, un passo di Stobeo da cui apprendiamo l'esistenza di un'ἀρὰ πολιτική, posta a difesa dei νόμοι di Caronda[53]. Anche a difesa delle leggi soloniane sarebbe stata posta un'ἀρά[54].

Il capitolo 25 della biografia plutarchea dedicata a Solone ruota idealmente intorno a tre punti che rivestono particolare importanza per il nostro tema: il termine di validità assegnato al corpus delle leggi, il giuramento di fedeltà prestato ai νόμοι, l'ἀποδημία del legislatore. La notizia di Plutarco, secondo cui Solone avrebbe assegnato al suo 'codice' una validità centennale, riceve autorevole conferma da Aristotele, laddove Erodoto parla di un solo decennio[55]. In effetti, a Erodoto stava particolarmente a cuore il dato relativo alla durata dell'ἀποδημία: Solone avrebbe lasciato Atene per dieci anni e, durante tale periodo, agli Ateniesi non sarebbe stato lecito alterarne o abolirne le leggi. Com'è stato ipotizzato, Erodoto ricavava con ogni probabilità dalla durata dell'ἀποδημία quella dell'obbedienza incondizionata degli Ateniesi ai νόμοι soloniani[56]. Non v'è ragione, dunque, di preferire il termine di

[51] DEMOSTENE, *Contro Timocrate*, 139-41.

[52] DIODORO SICULO, 12.16.3.

[53] STOBEO, 4.2.24.

[54] Cfr. M. MÜHL, *Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung*, rist. Aalen 1963, p. 89.

[55] Cfr. rispettivamente ARISTOTELE, *Politeia degli Ateniesi*, 7.2, e ERODOTO, 1.29.

[56] L. PICCIRILLI, in PLUTARCO, *La vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano 1990³, p. 255.

dieci (Erodoto) al termine di cento anni (Aristotele, Plutarco); l'interesse primario per la figura di Solone in quanto saggio spiega perché Erodoto si fermasse piuttosto sul motivo della lontananza, deducendo dalla durata di essa il termine di validità delle leggi. Ma a noi importa ora sottolineare come, secondo una plausibile interpretazione, l'impegno alla scrupolosa osservanza assunto per cento anni equivalga a un impegno dalla durata virtualmente illimitata. Lo si evincerebbe, ad esempio, dalla lettura dei piú antichi trattati fra le comunità greche, ove la formula εἰς ἑκατὸν ἔτη («per cento anni») sostanzialmente significa – si è postulato – εἰς ἅπαντα χρόνον («per sempre»)[57]. È evidente che il nomoteta pensa una volta di piú al suo 'codice' come inalterabile. Il giuramento di fedeltà sarebbe stato prestato, a dire di Plutarco, dalla Bule e dai tesmoteti; secondo Aristotele, dai nove arconti, oltre che dall'intera comunità dei cittadini[58]: vari elementi inducono ad ammettere che Plutarco abbia fuso il giuramento annuale degli arconti e della Bule con quello di fedeltà alle leggi di Solone pronunciato dall'intero popolo ateniese. In ogni caso, il mutuo patto sottoscritto fra il nomoteta e i πολῖται viene alla luce con estrema chiarezza, un mutuo patto finalizzato alla conservazione delle norme stabilite. Il nomoteta attribuisce una validità illimitata al suo 'codice', i πολῖται si impegnano a osservarne fedelmente le leggi. E che dire della necessaria ἀποδημία del nomoteta? Latente come ogni eroe che si rispetti, egli con la sua assenza consacra la legge codificata e ne sanziona l'inalterabilità[59]. Leggiamo Erodoto:

> dopo aver dato agli Ateniesi, che a ciò lo avevano invitato, le leggi si era allontanato per dieci anni: la θεωρία era la ragione addotta per il viaggio sul mare, ma in realtà non voleva esser costretto ad abrogare alcuna delle leggi stabilite. Da soli gli Ateniesi non potevano farlo, essendosi impegnati con grandi giuramenti a osservare ... le leggi che avrebbe dato loro Solone[60].

Leggiamo Aristotele:

> Organizzata la πολιτεία nel modo anzidetto, poiché venivano a tormentarlo riguardo alle sue leggi, ora con critiche, ora con quesiti, egli, che non voleva mutarle né altresí rendersi inviso con la sua presenza, fece un viaggio in Egitto per affari e, insieme, per desiderio di vedere (κατ' ἐμπορίαν ἅμα καὶ θεωρίαν), dopo aver dichiarato che non sarebbe tornato per dieci anni: riteneva infatti giusto non restare per interpretare le leggi, ma che ciascuno facesse quanto era scritto[61].

[57] *Ibid.*

[58] ARISTOTELE, *Politeia degli Ateniesi*, 7.1.

[59] Su questo punto cfr. G. CAMASSA, *Introduzione*, in G. CAMASSA e S. FASCE (a cura di), *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, Genova 1991, pp. 10-11.

[60] ERODOTO, 1.29.

[61] ARISTOTELE, *Politeia degli Ateniesi*, 11.1.

Il rapporto fra la latenza del nomoteta e l'inalterabilità del suo 'codice' non potrebbe essere piú esplicito.

Solone viaggia, lascia la sua *polis* dopo aver dato i νόμοι agli Ateniesi. Non diversamente agisce Licurgo, il quale anzi ottiene dai concittadini l'impegno a mantenere le leggi stabilite, a non abrogare né modificare nulla fino al suo rientro in patria, e si allontana per non fare piú ritorno[62]. Un solenne giuramento di fedeltà pronunciato dai re, dai geronti, dall'intero corpo civico rappresenta il miglior viatico per il nomoteta che esce di scena, si dissolve, ma eclissandosi riconferma l'immutabilità del suo 'codice'. Il mutuo patto siglato fra il legislatore e i suoi concittadini, un patto in nome dell'inalterabilità del 'codice', si configura come una specifica elaborazione e acquisizione della civiltà greca. E il mondo ellenico ci pone altresí dinanzi all'inquietante emergere di un dibattito teorico sul mutamento delle leggi. Esso sembra prendere forma ancora una volta nel plastico ambiente magnogreco, ove per la prima volta sarebbero state fissate per iscritto le leggi, ove sarebbe stato addirittura forgiato il termine νόμος. La formulazione attribuita ai Pitagorici – si rammenti come Zaleuco e Caronda venissero sia pur arbitrariamente annoverati fra i discepoli di Pitagora[63] – è di estremo interesse per noi: «ritenevano giusto serbarsi fedeli ai costumi e alle leggi avite, anche se fossero state di poco peggiori di quelle altrui: infatti, l'allontanarsi con facilità dalle leggi esistenti e l'esser proclivi a introdurre innovazioni non sarebbe affatto conveniente né salutare»[64]. L'argomentazione svolta in difesa della immutabilità dei νόμοι esistenti è evidentemente di tipo paradossale: per piccole che siano le modifiche da apportare alle leggi del proprio paese onde renderle omogenee a quelle altrui, il rischio del mutamento non andrà corso, poiché ogni alterazione dello *status quo* prepara il rivoluzionamento dell'ordine esistente. Quello che viene postulato come il caso piú propizio per modificare i νόμοι, in quanto pochissime sarebbero le variazioni da introdurre, si converte in un'argomentazione *a fortiori* contro il mutamento: la massima opportunità offerta ai partigiani del mutamento è che vi siano solo minimi mutamenti da apportare; ma se si accetta l'idea secondo la quale bisogna modificare i νόμοι ogni volta che essi presentino insignificanti insufficienze, si dovrebbero cambiare incessantemente le leggi per futili motivi; quindi non sarà lecito apportare modifiche di sorta alle leggi esistenti, né piccole né grandi[65].

[62] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 29.
[63] Cfr. già ARISTOSSENO, fr. 43 Wehrli.
[64] GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 176.
[65] Su tutto ciò cfr. G. CAMASSA, *Il mutamento delle leggi nella prospettiva pitagorica. (A proposi-*

Aristotele riprenderà nella *Politica* la proposizione dei suoi predecessori, ma la riformulerà adattandola al proprio sistema teorico[66]. Qualora il vantaggio derivante dal mutamento legislativo sia esiguo – egli argomenta –, non si dovrà introdurre la trasformazione, perché ciò significherebbe abituare gli uomini ad abrogare con superficialità le leggi esistenti. Aristotele subordina il mutamento dei νόμοι a un calcolo dei vantaggi e degli inconvenienti che ne possono derivare e dunque vede nell'opportunità la condizione per concedere il proprio assenso a che sia modificato l'ordinamento giuridico di un determinato paese.

Converrà chiedersi ora quali siano le ragioni profonde del precetto, cosí omogeneamente diffuso, dell'inalterabilità delle leggi. Per spiegarlo ci si è richiamati a rappresentazioni religiose che farebbero del nomoteta una figura ispirata dagli dèi, di modo che il suo 'codice' sarebbe immutabile proprio in quanto frutto dell'ispirazione divina[67]. Tale spiegazione si rivela quanto meno parziale. D'altronde essa si adatterebbe, nel mondo greco, se vogliamo al caso di Zaleuco (già diverso si presenta, invece, quello di Licurgo). Nel tentativo di suggerire una differente chiave di lettura evocheremo uno scenario piú ampio e insieme piú complesso.

Si mettono per iscritto le leggi nel tentativo di renderle definitivamente vincolanti e imperanti. Ma, una volta affidate le leggi alla scrittura, ci si rende conto del pericolo che esse vengano alterate o modificate. Il problema del mutamento delle leggi, infatti, nasce solo quando esse vengono affidate alla scrittura. Il diritto consuetudinario orale naturalmente non si pone tale problema, che non può neppure essere formulato in presenza di una tradizione immemoriale. Con l'avvento dei codici scritti, invece, le modifiche diventano nettamente percepibili e vengono compiute consapevolmente, magari ripetutamente. Fissate per iscritto le leggi sono dunque esposte, in modo fatale, al rischio del mutamento incontrollabile – un rischio derivante dalla loro stessa natura di leggi scritte. La situazione è evidentemente paradossale. Il paradosso (soggettivo) consiste nel fatto che le leggi, consegnate alla scrittura per garantirne la definitiva permanenza e osservanza, sono ciò nondimeno esposte al pericolo del mutamento. Il paradosso (oggettivo) consiste nel fatto che quando, con gli inizi della codificazione scritta, viene aperta la strada dapprima alla percezione, poi alla pratica del muta-

to di Giamblico, «Vita pitagorica» 176), in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia», XIV (1976-77), pp. 455-71; M. BRETONE, *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Roma-Bari 1994, p. 48 con nota 41.

[66] ARISTOTELE, *Politica*, 1268b25-1269a28.

[67] MÜHL, *Untersuchungen* cit., p. 89.

mento, ci si sforza di evitarlo a tutti i costi. La diagnosi e la profilassi sembrano chiare nella loro circolarità. Per prevenire l'inevitabile rischio dell'alterazione non v'era altra strada percorribile se non quella dell'assoluto divieto di modifiche e aggiunte. A che cosa si mirava con tale divieto? Evidentemente il fine perseguito era uno e uno solo: consentire ai cittadini di riudire nuovamente e all'infinito la parola del loro nomoteta. Una parola fissata per iscritto, ma non per questo modificabile. Prestata a un mezzo inaffidabile, che evoca per i Greci (e non solo per i Greci) sottili insidie e tradimenti infiniti, la parola del legislatore si ripete, si deve ripetere, sempre uguale a se stessa. Ricerca di una parola scritta inalterabile, non soggetta alle norme che regolano il mezzo da cui è veicolata. A ben vedere, si cerca cosí di riproporre, nel regno della parola scritta, un'esperienza già compiuta. E l'esperienza non è altro che quella del diritto consuetudinario orale: esso propriamente appare a quanti vivono sotto il suo dominio come qualcosa di assoluto e di immutabile.

«Licurgo - narra Plutarco - non diede leggi scritte, anzi una delle cosiddette retre è proprio questa che proibisce di darne. Egli pensava che le norme piú efficaci e importanti per la prosperità e la virtú di una *polis*, se vengono instillate come primi elementi nei costumi e nelle abitudini dei cittadini, permangono immobili e salde»[68]. Sparta, come sempre, con la radicalità della sua proposta, evidenzia un problema vivo per tutto il mondo greco. Quale migliore antidoto, rispetto al rischio del mutamento, della cancellazione di ciò che ne è all'origine? La stabilità dei νόμοι viene garantita semplicemente dall'eliminazione delle leggi scritte[69].

[68] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 13.1-2.

[69] Sui temi toccati nell'arco di queste pagine si è venuta accumulando ancora di recente un'ampia bibliografia; ci si limiterà a elencare alcuni contributi significativi: K. ROBB, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, New York - Oxford 1994; D. T. STEINER, *The Tyrant's Writ. Myths and Image of Writing in Ancient Greece*, Princeton N.J. 1994; C. G. THOMAS, *Justice in the Air*, in «La Parola del Passato», XLIX (1994), pp. 337-55; R. THOMAS, *Literacy and the City-State in Archaic and Classical Greece*, in A. K. BOWMAN e G. WOOLF (a cura di), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, pp. 33-50 (della stessa autrice è particolarmente importante *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992). Indispensabili strumenti di lavoro sono l'opera postuma di R. KOERNER, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, a cura di K. Hallof, Köln-Weimar-Wien 1993; H. VAN EFFENTERRE e F. RUZÉ, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, II, Rome 1995.

GREGORY NAGY

Aristocrazia: caratteri e stili di vita

Studiare l'aristocrazia nella Grecia antica significa confrontarsi con la storia di un'idea o di un insieme di idee, non di una classe. Sebbene questa stessa idea abbia contribuito all'emergere di distinte classi di aristocratici in determinati periodi dello sviluppo storico di singole città-stato, essa trascende le varie realtà di classe[1]. Indagheremo pertanto l'idea di aristocrazia nella Grecia antica e non le aristocrazie nella molteplicità delle loro manifestazioni storiche[2].

Come ipotesi di lavoro assumiamo che le tre piú significative componenti dello status sociale siano «potere», «ricchezza» e «prestigio»: l'idea, o le idee, di aristocrazia le riassume tutt'e tre. Rispetto alle altre due, il prestigio è caratterizzato da maggiore indeterminatezza: in certi contesti sembra addirittura contrapporsi alla ricchezza, sebbene esista veramente qualcosa di simile a un'«economia di prestigio»[3]. Il termine greco ἀριστοκρατία esprime l'idea di κράτος (potere) esercitato dagli ἄριστοι (ἄριστος, al singolare), ovvero «i piú nobili». Analizzeremo in seguito quanto dice Tucidide sull'uso politico di questo termine nella sua epoca. Per il momento, focalizziamo la nostra attenzione sulle idee connesse ai termini κράτος e ἄριστος di cui il termine ἀριστοκρατία è un composto.

Il termine κράτος rimanda a un concetto di esclusione: in una com-

[1] Questa affermazione non intende negare validità alle teorie di Karl Marx o alle analisi marxiane relative alla «classe» e alla «lotta di classe»; cfr. G. E. M. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981. Né vuole in qualche modo sostenere, sulla base di una libera interpretazione dei modelli weberiani (cfr. per esempio *Economia e società*, Milano 1968), che lo status e i gruppi sociali non possono ridursi a classi.

[2] Fondamentale, in proposito, W. DONLAN, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence Kan. 1980. Cfr., tra gli altri, M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.

[3] Cfr., in linea generale, P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris 1972. Cfr. inoltre R. LEPPERT e B. LINCOLN, *Introduction* al numero speciale intitolato *Discursive Strategies and the Economy of Prestige* di «Cultural Critique», XII (1989), pp. 5-23, e in special modo 6-8. Su potere e prestigio cfr. M. BLOCH, *The Disconnection Between Power and Rank as a Process*, in «Archives européennes de sociologie», XVIII (1977), pp. 107-48.

petizione, se una parte ha κράτος, l'altra non può averlo[4]; perciò chi ha κράτος vince; chi non ce l'ha, perde[5]. Nella Grecia antica, i primi contesti in cui si lotta per il κράτος sono il campo di battaglia e l'assemblea pubblica[6]. Altro contesto importante è l'atletica, in cui spiccano i quattro giochi della corona: Olimpici, Pitici, Istmici e Nemei[7]. Anche il concetto di competizione, incorporato in parole come ἀγών, è essenziale: come ha affermato Nietzsche, elemento centrale dell'ellenismo o dell'essere greco è «lo spirito agonistico»[8]. Implicitamente ne deriva che gli ἄριστοι, «i piú nobili», vincono e tutti gli altri perdono.

In questa prospettiva, possiamo chiederci: assodato che l'ἄριστος di ἀριστοκρατία significa «il *piú* nobile», che cosa significa essere semplicemente «nobile»? Tra i molti termini greci che possiamo tradurre come «nobile», quello piú transculturale è ἀγαθός; ma ne esistono molti altri, come per esempio ἐσθλός, nel senso di «genuino», e il classico καλὸς κἀγαθός che, letteralmente, significa «bello e nobile». Non vanno poi dimenticati termini come χρηστός, nel senso di «utile (alla società)», o σπουδαῖος, che è il termine preferito da Aristotele per «nobile» ed esprime l'idea di «lottare con impegno per il raggiungimento di un obiettivo». Se poi prendiamo in considerazione comparativi e superlativi di ἀγαθός, ci si offre una ulteriore varietà e complessità semantiche: oltre a βελτίων (migliore) e βέλτιστος (ottimo), ci sono infatti φέρτερος e φέριστος, sempre, rispettivamente, «migliore» e «ottimo». Le ultime due forme derivano da φέρω nel suo significato di «riportare come premio». Questo concetto è, come vedremo, un simbolo fondamentale dello status sociale proprio dell'aristocrazia.

A parte l'effettivo significato del termine ἀριστοκρατία, ci si può anche chiedere che cosa occorresse per essere ἄριστος, ovvero «il piú nobile». Ovviamente un primo criterio era la nobiltà di nascita, tanto che uno studioso l'ha definita «fondamento dell'aristocrazia»[9]. Insieme alla nascita viene la ricchezza, come testimonia Aristotele[10]. Vi è nondi-

[4] E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris 1969, II, pp. 76-77 [trad. it. Torino 1976].

[5] G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979, pp. 81-83.

[6] BENVENISTE, *Le vocabulaire* cit., II, pp. 71-83.

[7] G. NAGY, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore 1990, pp. 125, 152.

[8] Cfr. H. BERVE, *«Vom agonalen Geist der Griechen». Gestaltende Kräfte der Antike*, München 1966², pp. 1-20.

[9] M. T. W. ARNHEIM, *Aristocracy in Greek Society*, London 1977, p. 170. Cfr. DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 198 nota 16.

[10] Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1293b10, e anche 1272b36, 1273a23-26; ID., *Costituzione degli Ateniesi*, 1.1, 3.2. Cfr. DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., pp. 85, 198 nota 16.

meno il rischio di fraintendere la vera natura di tale correlazione tra nascita e ricchezza. Ugualmente collegato alla ricchezza è il potere; correlazione a sua volta suscettibile di fraintendimento. Occorre pertanto andare oltre la definizione economica di ricchezza e quella sociologica del potere.

Possiamo infatti constatare, per esempio, che la ricchezza è circonfusa da una certa aura – espressa da termini quali ὄλβος, «prosperità, felicità» – che trascende l'economico al punto che il pensiero tradizionale la collega ad una mistica del favore divino[11]. In altre parole: il «valore» non è inteso in una prospettiva esclusivamente economica, ma anche giuridica e morale[12]. A sua volta anche il potere è circonfuso di un'aura che trascende modelli esclusivamente politici. Come l'*Iliade* omerica proclama costantemente, sono gli dèi a dispensare κράτος[13]. Ed è proprio l'aura che circonfonde ricchezza e potere l'essenza di ciò che possiamo chiamare «prestigio». L'idea di essere «nobile» nel senso di origine illustre funge da simbolo unificatore di questo prestigio, e la massima espressione di tale simbolismo «genetico» è l'immagine del re[14].

L'immagine del prestigio, le cui espressioni esteriori sono potere e ricchezza, viene visualizzata come incarnazione della bellezza, espressa dal termine φυή, tradotto per convenzione con «natura»[15]. Connesso come concetto è quello di «individui belli», καλοὶ κἀγαθοί, sul quale dovremo ritornare. La bellezza non si accompagna solo a un'aura ma anche a un aroma, come testimonia, in Senofane, lo spettacolo offerto dai profumati cittadini di Colofone, paradigma di una vita improntata al lusso[16]. Vi sono, a dire il vero, dei pericoli sia politici sia morali connessi all'attrattiva per questo stile di vita elevato, come vedremo in seguito analizzando lo spettro semantico di un termine ricco di significati come ἁβρός, «lussuoso, dedito al lusso»[17]. Per il momento basterà elenca-

[11] Per un'accurata analisi di ὄλβος in contesti che trascendono l'idea di sicurezza materiale cfr. NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 242 sgg., 276 sgg.

[12] BENVENISTE, *Le vocabulaire* cit., I, p. 74. Cfr. inoltre L. GERNET, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, in «Journal de psychologie», XLI (1948), pp. 415-62, ora in ID., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 93-137 [trad. it. Milano 1983].

[13] BENVENISTE, *Le vocabulaire* cit., II, pp. 75-77.

[14] *Ibid.*, pp. 85-88, sul simbolismo «genetico» dei termini per indicare il re del tipo germanico *kun-ing-az*.

[15] Cfr. DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 97. Cfr. inoltre NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 338, per le connotazioni politiche e poetiche del termine φυή nel senso di «incarnazione di bellezza».

[16] SENOFANE, DK 21 B 3. Cfr. commento in NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 263-65.

[17] Cfr. L. KURKE, *The Politics of ἁβροσύνη in Archaic Greece*, in «Classical Antiquity», XI (1992), pp. 91-120, con ampia disamina del comportamento politico aristocratico e degli stili di vita associati al «raffinato» termine ἁβρός (lussuoso).

re brevemente alcune delle caratteristiche salienti di questa «lussuosa» vita aristocratica maschile: «indossare la porpora reale e profumarsi»[18], o «sfoggiare acconciature elaborate»[19], «possedere cavalli»[20], «cacciare per diporto»[21], «praticare l'atletica»[22], «professare ideali omoerotici»[23], «avere buona istruzione»[24]. Accanto alle cose da praticare e perseguire ci sono quelle segnatamente da evitare, come testimonia la tradizionale idiosincrasia degli aristocratici nei confronti delle attività banausiche[25].

Conducendo la nostra analisi oltre i caratteri esteriori del prestigio aristocratico passiamo ora a esaminare i suoi aspetti piú intrinseci. Canto e poesia sono i media fondamentali per l'acquisizione di prestigio, come risulta chiaramente dal concetto di κλέος, che non significa solamente «gloria», ma anche «gloria derivata dal canto». Ciò risulta in modo esemplare nel caso di Achille, che, nel IX canto dell'*Iliade*, predice per sé una «gloria eterna» (κλέος ἄφθιτον); in realtà ciò che egli rivendica per sé è la sua imperitura glorificazione attraverso l'epica[26]. Nella narrazione epica, il prestigio che deriva all'eroe dalle sue grandi imprese è definito ἀριστεία, ossia l'essere il migliore[27]. In linea generale, il mandato dell'eroe è quello di mostrarsi sempre all'altezza della sua ἀριστεία, come risulta dalla perentoria esortazione a «essere sempre il migliore e il primo fra tutti gli altri»[28].

Partendo dalla seconda parte di questa esortazione («essere il primo fra tutti gli altri»), possiamo meglio comprendere alcuni sinonimi di ἄριστος, e in particolare κράτιστος, letteralmente: «chi ha κράτος a scapi-

[18] SENOFANE, DK 21 B 3.

[19] *Ibid.*; cfr. TUCIDIDE, 1.6.3-5.

[20] Cfr. SIMONIDE, fr. 7 West, e il relativo commento in KURKE, *The Politics* cit., pp. 94-95; cfr. inoltre il gioco di parole sul nome da dare a Fidippide all'inizio delle *Nuvole* di Aristofane; DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 164.

[21] *Ibid.*, p. 208 nota 12. Cfr. J.-L. DURAND e A. SCHNAPP, *Boucherie sacrificielle et chasses initiatiques*, in C. BÉRARD e altri, *La cité des images: religion et société en Grèce antique*, Paris 1984, pp. 49-66.

[22] NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 146-98.

[23] A. SCHNAPP, *Eros en chasse*, in BÉRARD e altri, *La cité des images* cit., pp. 67-84. Cfr. inoltre DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 164.

[24] NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 406-13.

[25] DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 172.

[26] Cfr. *Iliade*, 9.413. Per un'analisi piú approfondita sulla combinazione di κλέος e ἄφθιτον, sia in questo verso dell'*Iliade* sia in altri contesti, cfr. G. NAGY, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca 1990, pp. 122-23.

[27] ID., *The Best of the Achaeans* cit., p. 24 nota.

[28] «αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων», è l'invito perentorio che ritorna in *Iliade*, 6.208 e 11.784; nel secondo caso è rivolto ad Achille dal padre.

to di tutti gli altri»[29]. Concetti analoghi sono chiaramente contenuti in φέρτατος, che nell'epica omerica è sinonimo di ἄριστος[30]. In riferimento all'uso omerico di φέρειν + κράτος («*emporter l'avantage*», riportare il successo) e di ἄεθλον + φέρεσθαι, nel senso di «*emporter le prix*» (riportare il premio), uno studioso ha fatto osservare che, «per questa via, il francese «*emporter l'avantage*» o «*le succès, le premier rang, le prix, la victoire*», perviene alla locuzione «*l'emporter*» (avere il sopravvento), che esprime ogni forma di superiorità: fisica, morale o sociale»[31]. Crediamo di poter intravedere un parallelo tipologico nella semantica del termine inglese *noble* (nobile): la parola è radicata nella realtà socio-economica, ma la teleologia del suo significato è esclusivamente morale.

Per mantenere una prospettiva storica su una qualunque idea di aristocrazia, dobbiamo ritenere che abbia subito cambiamenti nel corso del tempo, anche in contesti nei quali questa idea sembra voler affermare la propria immutabilità. Occorre di conseguenza distinguere tra l'«idea» e le «ideologie» dell'aristocrazia: ai fini che qui ci interessano, applicheremo il termine «ideologia» al punto di vista di individui o gruppi del mondo antico che si attribuivano l'identità di aristocratici, mentre riserveremo il termine «idea» al nostro punto di vista di osservatori esterni che cercano, per cosí dire, di gettare uno sguardo sulla storia della Grecia antica. Operata questa distinzione, possiamo dire che, dalla pletora di «ideologie» contrastanti, emerge un'unica idea abbastanza forte e coerente di aristocrazia della Grecia antica. Un esempio particolarmente significativo di conflitto, sul quale ritorneremo in seguito, è costituito dalla distinzione tra aristocrazia e oligarchia, per cui ciò che secondo un gruppo rientra nell'aristocrazia, diventa oligarchia per gruppi che a questo si contrappongono o, se non altro, da esso si distinguono.

In una prospettiva storica, può essere rischioso utilizzare le idee di aristocrazia degli antichi Greci o le sue ideologie, per definire rigidamente i contorni della cultura greca. Come ammonisce Walter Donlan, «la tendenza a definire l'essenza di una cultura sulla base delle sue espressioni piú sofisticate può comportare una visione distorta delle dinamiche di questa cultura»[32]. A mo' di esempio di tale tendenza, Donlan ri-

[29] BENVENISTE, *Le vocabulaire* cit., II, p. 77.

[30] Sul parallelismo semantico di φέρτατος e ἄριστος cfr. NAGY, *The Best of the Achaeans* cit., p. 27 nota, dove si afferma: «benché [φέρτατος] abbia un proprio bagaglio ereditario di connotazioni sociali (cfr. in proposito L. R. PALMER, *Achaeans and Indo-Europeans*, Oxford 1955, pp. 11-12), è chiaramente sinonimo di ἄριστος nella poesia omerica» (con esempi).

[31] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-80, p. 1189.

[32] DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. XI.

porta quanto affermato da Werner Jaeger a proposito dell'aristocrazia della Grecia antica: «Tutta la cultura successiva [*scil.* rispetto all'inizio della tradizione scritta], anche al sommo grado della spiritualità, reca ancora evidenti i segni della sua origine aristocratica, per quanto il contenuto si trasformi. La cultura altro non è che l'ideale aristocratico di una nazione progressivamente spiritualizzato»[33].

Donlan sostiene che le ideologie di quella che possiamo chiamare «aristocrazia», «nobiltà», o anche «classe superiore» non si diffondono, per cosí dire, dall'alto verso il basso della società, ma permeano tutti gli aspetti della società in quanto «valori piú o meno condivisi»[34]. Solo in questo senso si può parlare di queste ideologie come di «ideali» dell'aristocrazia[35].

Si può certo affermare che determinati gruppi che si autodefinivano aristocratici hanno dominato il resto della società in luoghi e periodi determinati della storia della Grecia antica. Sarebbe però eccessivo arrivare a sostenere, come fa appunto Jaeger, che l'ideologia aristocratica, professata da questi gruppi allo scopo di autodefinirsi, sia stata un'idea, o addirittura un ideale originatosi al loro interno[36]. Sarebbe d'altra parte ugualmente eccessivo sostenere che il sorgere di nuovi gruppi in posizione di rivalità rispetto ai vecchi gruppi di aristocratici corrisponda alla nascita di una «classe media»: una classe di «nuovi» aristocratici che possono anche non riuscire a farsi accettare dai «vecchi» aristocratici[37].

E ancora, le argomentazioni di Jaeger sulla distinzione tra «ideale» aristocratico e «idea» o «ideologia» aristocratica, conservano interamente il loro valore. Il termine per eccellenza per esprimere questo ideale è ἀρετή, che si suole tradurre con «virtú»[38]; traduzione che, come vedremo, non tiene pienamente conto di tutte le implicazioni del termine greco.

Come afferma Jaeger, l'ideale di «moralità nobile» reso dal termine

[33] W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Oxford - New York 1945², I, p. 4, trad. ingl. di *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2ª ed. [trad. it. Firenze 1953²].

[34] DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., pp. 178-179, sulla scorta di C. G. STARR, *The Economic and Social Growth of Early Greece. 800-500 B.C.*, New York 1977, p. 130.

[35] Da notare in questo contesto, l'uso da parte di Donlan del termine «ideale» nel titolo sia della traduzione del libro di Jaeger che in quello del proprio libro.

[36] Cfr. DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 211 nota 33, che esprime un punto di vista diverso da quello, per esempio, di ARNHEIM, *Aristocracy* cit., p. 159: «l'ideologia dominante presso i Greci antichi era di stampo aristocratico».

[37] Cfr. quanto sostiene STARR, *The Economic and Social Growth* cit., p. 128, e le critiche di DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 197 nota 8.

[38] Cfr. JAEGER, *Paideia* cit., I, pp. 3-14.

ἀρετή, può essere compreso appieno sulla base della descrizione dell'uomo «magnanimo» μεγαλόψυχος fornita da Aristotele nell'*Etica nicomachea*[39]. Secondo Aristotele, il magnanimo dev'essere aristocratico o nobile, ovvero καλὸς κἀγαθός, letteralmente «bello e nobile»[40].

È fondamentale ribadire che Aristotele intende queste qualità in senso squisitamente morale e non sociale[41]; lo stesso vale per il suo maestro Platone, il cui punto di vista è racchiuso in un principio fondamentale, espresso da Socrate nel *Protagora*: l'ἀρετή non può essere insegnata[42].

L'enfasi aristotelica sul fondamento morale dell'ἀρετή trova chiara conferma nei modelli di nobiltà illustrati nella sua opera. Negli *Analitici secondi*, per esempio, egli fa riferimento ad Achille e Aiace, eroi primari nella poesia epica di Omero, quali esempi ideali di magnanimità (μεγαλοψυχία)[43]. I due eroi sono inoltre presi a modello in un inno composto dallo stesso Aristotele. In questa squisita composizione artistica, il filosofo si rivolge all'ἀρετή, personificata in una dea e incarnata nell'ἀρετή del destinatario dell'inno, ossia l'amico Ermia di Atarneo, «che suggellò col sacrificio della vita la sua fedeltà al proprio ideale filosofico e morale»[44]. Presentando Achille e Aiace quali modelli di riferimento nell'«inno all'ἀρετή», Aristotele «riallaccia espressamente il suo concetto filosofico di ἀρετή all'ἀρετή eroica di Omero incarnata da Achille e Aiace»[45].

In questa prospettiva, diventa pertinente un'etimologia di ἀρετή: la spiegazione piú plausibile è che derivi dal verbo ἄρνυμαι, «impegnarsi, sforzarsi per ottenere», solitamente seguito da un complemento diretto che indica un obiettivo nobile, elevato[46]. Osserviamo inoltre che l'aggettivo generalmente usato da Aristotele per esprimere il concetto di «nobile», σπουδαῖος, deriva dal verbo σπεύδω nel significato di «impegnarsi, sforzarsi, darsi da fare». È un po' come se il «raggiungimento»

[39] Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1123b-1125a; JAEGER, *Paideia* cit., I, p. 11 [la traduzione italiana usa qui l'espressione «etica aristocratica», che rischia di risultare equivoca rispetto alla *noble morality* della traduzione inglese, soprattutto nella connotazione che a questa dà l'autore del presente saggio; si è pertanto preferito tradurre l'espressione inglese alla lettera].

[40] Cfr. *ibid.*, I, p. 420 nota 35; ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1124a4. Cfr. inoltre W. DONLAN, *The origin of 'kaloskagathos'*, in «American Journal of Philology», XCIV (1973), pp. 365-74.

[41] JAEGER, *Paideia* cit., I, p. 11.

[42] PLATONE, *Protagora*, 320b; cfr. JAEGER, *Paideia* cit., II, p. 113.

[43] ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 2.13.97b15. Cfr. JAEGER, *Paideia* cit., I, p. 420 nota 35.

[44] Cfr. *PMG*, fr. 842; JAEGER, *Paideia* cit., I, p. 13.

[45] Cfr. *PMG*, fr. 842, vv. 13-14; JAEGER, *Paideia* cit., I, pp. 13-14.

[46] NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 283, sulla scorta di E. D. FRANCIS, *Virtue, Folly, and Greek Etymology*, in C. A. RUBINO e C. W. SHELMERDINE (a cura di), *Approaches to Homer*, Austin 1983, pp. 82-87.

dell'ἀρετή consistesse proprio nell'atto di «sforzarsi, impegnarsi» per «raggiungere» l'obiettivo.

Le circostanze sociali – espressione che preferiamo a quella di «limitazioni sociali» utilizzata da Jaeger – di questa «moralità nobile» possono essere state notevolmente diverse durante le prime fasi storiche che sono riflesse nell'epica greca, ma Jaeger sostiene che queste limitazioni sociali vennero infine eliminate nell'universo concettuale di pensatori come Aristotele:

> Col sublimarli a universalità filosofica, si toglie ai vecchi concetti la pertinenza esclusiva alla classe, confermandone in compenso piú sicuramente la verità permanente e l'indistruttibile idealità. È ovvio che il pensiero del IV secolo è piú differenziato dell'omerico, e non dobbiamo aspettarci di ritrovarne già in Omero i concetti, e nemmeno di poterne rintracciare nell'epos equivalenti esatti. Ma Aristotele, come i Greci di ogni età, ha spesso dinanzi agli occhi le figure omeriche e svolge i suoi concetti addirittura sul modello loro, mostrando d'essere, con la sua mente, intimamente sempre molto piú vicino alle concezioni elleniche arcaiche, che non ai nostri tempi[47].

Il termine ἀρετή diventa cosí un ottimo punto di partenza per rispondere a due domande fondamentali relative all'aristocrazia della Grecia antica: come viene «rappresentata» l'aristocrazia, e che cosa «è» realmente? Nell'epica omerica, per esempio, ἀρετή indica la «nobiltà morale» dell'eroe in quanto individuo; ma nell'elegia marziale di un poeta come Tirteo l'ἀρετή contraddistingue le imprese dei contemporanei cittadini-guerrieri di Sparta in quanto gruppo[48]. Deve però essere ben chiaro che tali notevoli differenze tra Omero e Tirteo possono essere il risultato di rappresentazioni differenti, non di realtà differenti[49]. Qui di seguito cercheremo di dimostrare come sia la tradizione eroica che si

[47] JAEGER, *Paideia* cit., I, pp. 11-12.

[48] Cfr. in particolare TIRTEO, fr. 9 Gentili-Prato. Cfr. inoltre DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., pp. 40-43, che segue JAEGER, *Paideia* cit., I, p. 90. L'analisi di Jaeger risulta eccessivamente semplificata nel commento di alcuni testi scolastici al citato frammento di Tirteo; cfr., tra gli altri, D. A. CAMPBELL, *Greek Lyric Poetry. A Selection*, Houndmills Basingstoke Hampshire 1967, p. 177.

[49] In questa prospettiva sono degni di interesse i numerosi esempi nei quali l'individuo e il gruppo si sovrappongono a livello concettuale, come per esempio nel Vaso Chigi da Corinto (circa 650 a. C.), che raffigura una falange schierata – indizio di una mentalità di gruppo – composta da guerrieri che si differenziano l'uno dall'altro in base alle diverse raffigurazioni dipinte sullo scudo di ciascuno, a testimonianza di una mentalità individualistica (cfr. fig. 14 del saggio di P. Cartledge). Nelle rappresentazioni pittoriche di epoca posteriore gli scudi dei guerrieri che compongono la falange recano le stesse raffigurazioni: ciò si pone in netto contrasto con la mentalità propria dell'età eroica, come risulta per esempio dalle diverse raffigurazioni sugli scudi di ciascuno dei sette campioni nei *Sette contro Tebe* di Eschilo. Per un'analisi piú approfondita cfr. M. DETIENNE, *La phalange*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1968, pp. 131-32.

esprime in Omero sia le tradizioni cittadine esemplificate da Tirteo condividono un fine, un programma e addirittura una «teleologia» assai simili alle filosofie di Platone e di Aristotele. Anche Omero e Tirteo, infatti, tolgono ai vecchi ideali le «limitazioni sociali», per dirla con Jaeger, sublimando e universalizzando il concetto di aristocrazia come se fosse una «verità permanente» e un «ideale indistruttibile». In altre parole, si può sostenere che le differenze tra Omero e Tirteo, per quanto riguarda le rispettive concettualizzazioni poetiche dell'ἀρετή, siano dovute alle differenti modalità di rappresentazione, non alle realtà politiche storicamente determinate che in tali rappresentazioni poetiche sono riflesse.

A questo punto diventa necessario delineare brevemente un quadro storico, per quanto schematico, delle realtà politiche dell'aristocrazia della Grecia antica, per avere una prospettiva piú chiara sui media che la rappresentavano. Definiamo intanto il termine «antica» dell'espressione «Grecia antica» in relazione al «mezzo letterario»[50]. In questi termini, il nostro quadro storico è sostanzialmente delimitato, da una parte, dal IV secolo a. C., ossia dall'epoca di Platone e di Aristotele, e, dall'altra, dall'VIII secolo a. C., ossia l'epoca in cui la tradizione epica orale dei Greci vive un processo formativo che culmina nelle opere a noi note col titolo di *Iliade* e *Odissea* di Omero[51]. Nell'ambito di questo quadro temporale, la realtà politica di base della «Grecia antica» non è certo una nazione, bensí un *continuum* culturale piuttosto variegato costituito da comunità locali piccole e meno piccole che condividono fra loro la lingua greca. Ciascuna di queste comunità, designate dal termine *polis* o «città-stato», ha un'identità politica e culturale ben precisa, col suo insieme di norme consuetudinarie. Da questo differenziato *continuum* di città-stato che intrattenevano tra loro rapporti cooperativi e/o conflittuali si sviluppò un impulso centripeto verso una nozione condivisa e generalizzata di «grecità», che può davvero definirsi «panellenismo» (teleologicamente, «ellenismo») e che caratterizzò, in forma piú o

[50] Con «letteratura» e «mezzi letterari» intendo prosa o poesia recitate e non solamente scritte: fatta questa precisazione, userò d'ora in poi questi termini nel senso lato testé definito senza piú utilizzare le virgolette. Sulla dimensione recitativa della letturatura greca antica cfr. G. NAGY, *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge 1996.

[51] Vi sono diversi modelli per spiegare come si pervenne a questa fase «formativa». Secondo R. JANKO, *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Diction*, Cambridge 1982, pp. 228-31, l'*Iliade* e l'*Odissea* vennero dettate verso la seconda metà dell'VIII secolo. In alternativa al «modello della dettatura» c'è il «modello evolutivo», che prevede «una fase statica di circa due secoli inserita tra una fase relativamente formativa, verso la metà dell'VIII secolo, e un'altra fase, di carattere sempre piú definitivo, verso la metà del VI secolo: cfr. G. NAGY, *Homeric Questions*, Austin 1996, p. 111.

meno accentuata, l'intera letteratura greca antica di cui si abbia conoscenza, sino all'epoca di Platone e Aristotele[52].

Nell'ambito di questo quadro temporale della Grecia antica, ciascuna *polis* o città-stato ebbe, in qualsiasi momento storico, uno dei tre tipi fondamentali di costituzione o, per dirla in altri termini, uno dei tre fondamentali tipi di sistema politico: monarchia, oligarchia, democrazia. Questa tassonomia dei tre diversi tipi di sistema politico si riflette chiaramente nel medium letterario della poesia e della prosa della Grecia antica. A seconda della prospettiva politica della composizione letteraria, uno dei tre suddetti tipi di governo poteva risultare privilegiato a spese degli altri due. In Pindaro, per esempio, l'oligarchia è presentata positivamente come insieme di uomini nobili – «quando i saggi (σοφοί) vegliano sulla *polis*» –, mentre la monarchia è una «tirannide» (τυραννίς) e la democrazia s'instaura «ovunque ci sia una moltitudine intemperante». In Teognide, invece, è l'oligarchia a essere connotata negativamente in quanto decadente (εἰς κακότητα πεσεῖν, v. 42) e pertanto ingiusta[53]. I μόναρχοι (v. 52), nel senso letterale di «comandanti unici», diventano cosí l'alternativa in grado di correggere questa stortura, mentre gli ἀστοί (v. 41), «i cittadini», in quanto elemento costitutivo di una potenziale democrazia, sono presentati come ἔτι σαόφρονες (v. 41), ovvero «ancora moderati», con l'implicazione negativa che col passare del tempo, essi metteranno da parte la loro moderazione. Nello stesso Teognide, però, si può registrare una posizione contrastante, per cui gli ἀστοί vengono presentati sotto una luce positiva in quanto definiti, questa volta senza equivoci, come moderati (σώφρονες), e contrapposti a monarchi e oligarchi connotati negativamente[54]. Sia la monarchia, l'oligarchia o la democrazia a essere presentata sotto una luce favorevole, e pertanto in contrapposizione alle altre due forme di governo connotate negativamente, resta il dato essenziale che i valori positivi sono comunque espressi in termini aristocratici.

A conferma di quanto detto, prendiamo in esame l'illustrazione piú ampia e per noi piú preziosa dei tre possibili tipi di sistema politico della Grecia antica, quella contenuta in un celebre passo di Erotodo, noto

[52] Le interpretazioni del «panellenismo», sia come fenomeno letterario specifico sia come impulso culturale di carattere generale, sono analizzate *ibid.*, in particolare nei capp. 2-3 (*The Poetics of Panhellenism and the Enigma of Authorship in Early Greece* e *The Panhellenization of Song*).

[53] PINDARO, *Pitiche*, 2.87-88; TEOGNIDE, 39-52. La tematica della decadenza e dell'ingiustizia dell'aristocrazia verrà affrontata piú avanti.

[54] *Ibid.*, 1081-82b. Cfr. G. NAGY, *Theognis of Megara. A Poet's Vision of his City*, in T. J. FIGUEIRA e G. NAGY (a cura di), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore 1985, pp. 41-46.

come «Dibattito sulle costituzioni». La narrazione ruota intorno a tre importanti personaggi persiani, uno dei quali è Dario, destinato a diventare il futuro re dei re, che illustrano a turno vantaggi e svantaggi dei tre tipi di governo esistenti: monarchia, oligarchia e democrazia[55]. Il dibattito, nella costruzione letteraria di Erodoto, è «condotto» conformemente ai valori culturali ellenici; piú specificamente, nei termini delle tradizioni poetiche elleniche e, piú importante, nell'intento di evidenziare i principî morali ellenici chiaramente condivisi da tutti gli antichi Greci. Chi sembra uscire vittorioso dal dibattito è il futuro re Dario, che naturalmente sostiene la superiorità della monarchia su oligarchia e democrazia (della quale egli parla semplicemente in termini di δῆμος, «popolo»: 3.82.1 e 3.82.5). Ma, a ben guardare, il vero vincitore è l'ideale di aristocrazia; ciò che risulta particolarmente degno di nota, nella rappresentazione erodotea del dibattito, è il fatto che, secondo quanto afferma lo stesso Dario, ciascuno dei tre tipi di governo è potenzialmente ἄριστον, ovvero «il piú nobile» (3.82.1). In altre parole, si può dire che Erodoto presenta tutt'e tre i tipi di sistema politico in termini di ideali aristocratici; in tal modo egli rivela una caratteristica fondamentale del suo ruolo di autore: quella di «autorità» imparziale e persino diplomatica su questioni morali di universale importanza[56].

Erodoto utilizza una triplice strategia retorica per attribuire valori aristocratici alle tre forme di governo oggetto di dibattito. Nel caso della democrazia, la tecnica consiste nell'evidenziare caratteristiche aristocratiche che, pur non innate nei componenti di questa, vengono però create per loro dal sistema di governo stesso. Come vedremo, l'elemento di contrasto necessario a far emergere la nobiltà del δῆμος è l'immagine negativa del τύραννος. Per quanto riguarda l'oligarchia, la strategia retorica è esattamente opposta: si tratta infatti di sfumare quei caratteri aristocratici che i componenti di questa possono considerare un diritto di nascita, arrogandosi perciò la qualifica di ἄριστοι, cioè di «piú nobili» e, quindi, «migliori». L'enfasi viene qui posta non solo su ciò

[55] ERODOTO, 3.80-87. Cfr. NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 181-82, 304-5.

[56] Per questo ruolo dell'autore che, in certo qual modo assurge ad autorità politica e addirittura morale nella prima tradizione storiografica ellenica (autorità che prevede anche l'arbitrato di dispute internazionali, ossia interstatuali), cfr. *ibid.*, capp. VIII-XI, in riferimento a Erodoto. Per Tucidide in quanto autorità morale cfr. S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, Oxford 1991, I, p. 487, dove si dice, in riferimento a TUCIDIDE, 3.83.1: «si tratta di un rifiuto chiaro, assoluto e di tipo conservatore che l'autore oppone agli insegnamenti morali 'relativistici' di certi sofisti, il cui punto di vista è stato troppo spesso ed erroneamente attribuito a Tucidide per il semplice fatto che, come mostrano i suoi oratori, egli aveva familiarità con diverse mosse dei loro giochi».

che «si è», ma anche su ciò che «si fa»[57]. E i nobili che disattendono questo duplice imperativo della nobiltà – il principio universale del *noblesse oblige* – vengono descritti come destinati a perdere il loro status privilegiato, cadendo «letteralmente» in decadenza[58]. L'elemento di contrasto utilizzato per esortare chi è nobile a rimanere all'altezza della sua nobiltà «facendo» cose nobili è nuovamente l'immagine negativa del τύραννος, indicato come sbocco politico inevitabile dell'inazione della nobiltà. Del tutto diversa la strategia retorica adottata da Erodoto nel caso della monarchia. Qualsiasi re è un τύραννος, salvo non sia un monarca «costituzionale», quali dovrebbero essere i re spartani. Ma un monarca «costituzionale» non può avere lo stesso potere politico dei «veri» re del passato eroico. Nell'opera di Erodoto abbondano i racconti moraleggianti di re spartani che tentano di essere «veri» monarchi, nel senso letterale del termine di «colui che governa da solo», dimostrando invariabilmente che essere veri monarchi, al tempo di Erodoto, significa di fatto essere dei tiranni (l'esempio per eccellenza è Cleomene)[59]. Gli aspetti aristocratici della monarchia vengono pertanto relegati nel passato eroico, e una volta ancora l'immagine negativa è costituita dal τύραννος. In questo caso, però, è l'immagine negativa a essere evidenziata da quella positiva e non viceversa: la figura del tiranno si delinea quale aberrazione attuale rispetto a un passato eroico caratterizzato da re nobili.

Passiamo ora a considerare nei particolari le caratteristiche aristocratiche attribuite ai tre differenti tipi di sistema politico che si contrappongono nel «Dibattito sulle costituzioni», iniziando dalla democrazia. Lo stesso Otane, sostenitore della democrazia, concorda col principio che sia l'ἄριστος, «il piú nobile», l'individuo piú adatto a governare la città (3.80.3); dalle sue parole emerge, almeno implicitamente, che la democrazia costringe in certo qual modo l'individuo nobile a restare tale grazie a un sistema di controlli che gli impediscono di diventare τύραννος (3.80.4). Osserviamo che in questo preciso contesto il termine con connotazione negativa τύραννος viene usato intenzionalmente al posto del termine μόναρχος, privo di tale connotazione negativa, utilizzato

[57] Cfr. A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, p. 207; DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 126.

[58] Cfr. NAGY, *Theognis of Megara* cit., pp. 51-60 (paragrafo *Decadence in a City, Debasement of Mankind*); ID., *Pindar's Homer* cit., pp. 184-85, con particolare riferimento alla frase che esprime l'idea di decadenza («εἰς κακότητα πεσεῖν») in TEOGNIDE, 42 e 1082b.

[59] Per Cleomene re di Sparta cfr. tra gli altri ERODOTO, 5.90.2, e il commento in NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 158-59. Un esempio piú sottile di re spartano in procinto di trasformarsi in tiranno è fornito da Demarato in ERODOTO, 6.67-69 (cfr. NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 336-37).

poche righe sopra (3.80.2); in tal modo, la potenziale nobiltà della democrazia viene ulteriormente evidenziata.

Passiamo al sistema politico oligarchico, i cui costituenti si arrogano il titolo di nobile o aristocratico e il cui fondamento è espresso chiaramente nel trattato del cosiddetto Vecchio Oligarca, dove si afferma senza mezzi termini che l'ἀρετή è innata nei χρηστοί, nei «nobili», a scapito del δῆμος[60]. Erodoto invece nel passo del «Dibattito sulle costituzioni» usa, volutamente, sempre il termine neutrale ὀλιγαρχία al posto di parole che connotino positivamente questo come il governo degli ἄριστοι; soltanto quando interviene direttamente Megabizo a parlare in favore dell'oligarchia, il termine neutrale può essere accantonato, dopo essere stato usato ancora una volta per definire il concetto all'inizio del discorso (3.81.1); del resto, com'è stato osservato, il termine ὀλιγαρχία, «per quanto 'moderato', non eserciterebbe attrattiva come slogan di carattere generale»[61]. Invece, il sostenitore dell'oligarchia si accalora propugnando la necessità di conferire κράτος, potere politico, agli ἄριστοι, ovvero ai «piú nobili», tanto che l'aggettivo ἄριστος ritorna per ben quattro volte nel giro d'un paio di righe (3.81.3). In questa proposta politica di affidare κράτος agli ἄριστοι si definisce l'essenza della parola «aristocrazia» citata da Tucidide per indicare lo slogan politico degli oligarchi nella sua descrizione delle aspre lotte sociali tra sostenitori dell'oligarchia e della democrazia nell'isola-stato di Corcira all'inizio della guerra del Peloponneso[62].

Particolarmente interessante è l'epiteto usato per descrivere il concetto di aristocrazia nello slogan politico degli esponenti dell'oligarchia di Corcira nel citato passo di Tucidide: l'«aristocrazia» è «piena di moderazione» (σώφρων). Ritroviamo cioè quello stesso termine che in Teognide descriveva in luce chiaramente positiva i costituenti della democrazia[63]. Altrettanto interessante è lo slogan che contrappongono i democratici di Corcira, sempre nello stesso passo di Tucidide, basato sull'ἰσονομία, ov-

[60] PSEUDO SENOFONTE, *Costituzione degli Ateniesi*, 2.19. Cfr. DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 145.

[61] HORNBLOWER, *A Commentary* cit., I, p. 486.

[62] TUCIDIDE, 3.82.8. Per la descrizione e l'analisi tucididea della στάσις, lotta sociale (3.82-83), cfr. LORAUX, *Thucydide et la sédition dans les mots*, in «Quaderni di Storia», XXIII (1986), pp. 95-134; ulteriore bibliografia in ID., *L'invention d'Athènes*, Paris 1993², p. 15. HORNBLOWER, *A Commentary* cit., I, p. 483, osserva che nel passo tucidideo sulla στάσις «il dato importante ... non è tanto il cambiamento di significato delle parole, come in *1984* di George Orwell ... bensí il cambiamento dell'uso delle descrizioni dei fatti in funzione del cambiamento della valutazione delle azioni».

[63] TUCIDIDE, 3.82.8; TEOGNIDE, 1082a. Sulla democratizzazione dei valori aristocratici di cui è espressione il termine σωφροσύνη, che diventò canonico nella democrazia ateniese nel corso del IV secolo a. C., cfr. H. NORTH, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966.

vero l'«uguaglianza di diritti»[64]. Ritroviamo il termine isonomia in bocca a Otane, quando parla a favore della democrazia, e di nuovo nella conclusione del dibattito riportato da Erodoto[65]. Il concetto di isonomia implicitamente si contrappone all'immagine negativa del τύραννος: nel famoso canto simposiaco ateniese che brinda ad Armodio e Aristogitone per il tirannicidio del pisistratide Ipparco si dice che, con l'uccisione del τύραννος, Armodio e Aristogitone hanno reso i cittadini di Atene ἰσόνομοι[66].

Consideriamo in ultimo la τυραννίς, il terzo sistema politico oggetto del «Dibattito sulle costituzioni». Come abbiamo già detto, Erodoto sceglie di far parlare, quale sostenitore di questa forma di governo, Dario, futuro Re dei re dell'impero persiano. Sennonché, la definizione della monarchia che emerge dalla «citazione» delle parole di Dario non evidenzia affatto gli aspetti moralmente «aristocratici» di questa forma di governo. In altre parole, l'agenda politica e morale di Erodoto richiede che il sostenitore della monarchia, nella fattispecie Dario, venga alla fine rappresentato come un tiranno, mentre i sostenitori dell'oligarchia e della democrazia vengono indirettamente difesi mediante la riaffermazione di quei valori aristocratici ai quali il Re dei re cerca in qualche modo di negare validità, quando afferma che queste due forme di governo sono socialmente fallimentari e pertanto destinate a essere sostituite dalla tirannide. Per Erodoto, lo stesso termine τύραννος costituisce un fondamentale problema morale nei riguardi dell'istituzione della monarchia, tanto che, invocando la propria autorità morale come storiografo, egli sceglie Creso, re dei Lidi, quale primo esempio del fallimento della τυραννίς come sistema sociale[67]. In quanto re dei Lidi, Creso diventa pertanto implicitamente il precursore di Dario in quanto re dei Persiani, ovvero del personaggio che, nel «Dibattito sulle costituzioni», viene rappresentato da Erodoto come quello che nega gli ideali dell'oligarchia e della democrazia. Quando Creso viene definito τύραννος dell'im-

[64] TUCIDIDE, 3.82.8. Per un approfondimento del concetto di isonomia cfr. G. CERRI, *'Isos dasmos' come equivalente di 'isonomia' nella silloge teognidea*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», VIII (1969), pp. 97-104; G. NAGY, *Sul simbolismo della ripartizione nella poesia elegiaca*, in C. GROTTANELLI e N. F. PARISE, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988, pp. 203-9, rielaborato col titolo *Poetry and Ideology of the Polis. The Symbolism of Apportioning Meat*, in NAGY, *Greek Mythology* cit., pp. 269-75, in particolare 271-72.

[65] ERODOTO, 3.80.6, 3.83.1. Per quanto riguarda quest'ultimo passo cfr. HORNBLOWER, *A Commentary* cit., I, p. 456: «la proposta di Otane, che chiaramente è quella che noi definiremmo democratica, viene presentata retrospettivamente come tentativo di far accettare l'isonomia agli altri due partecipanti al dibattito».

[66] Cfr. M. W. TAYLOR, *The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics*, Salem 1991², pp. 24-26; M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969.

[67] ERODOTO, 1.53-54; NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 229-31, 240-49.

pero lidio, nelle prime pagine dell'opera di Erodoto, è esplicitamente definito tale perché questo era il termine usualmente utilizzato dai Lidi per indicare il «re»; ma la ragione implicita è che, per i sostenitori dei valori oligarchici e democratici, questo termine ha il significato negativo di tiranno: l'equiparazione di re e tiranno esprime qui, nei suoi termini piú basilari, la posizione morale e politica di Erodoto[68].

Secondo altri, tuttavia, il termine τύραννος, con le sue implicazioni di potere illimitato, ricchezza e prestigio derivanti dall'istituzione monarchica, indicava il culmine dei valori aristocratici. Tra questi vi era Ierone di Siracusa, forse l'Elleno piú potente nella storia del V secolo: se prendiamo in esame la terminologia usata da uno dei piú celebri poeti encomiastici dell'epoca, il tebano Pindaro, al quale furono commissionati i canti corali per celebrare le vittorie atletiche finanziate dalla munificenza spettacolare di Ierone, troviamo che lo stesso Ierone poteva essere qualificato sia come βασιλεύς, «re», sia come τύραννος, ovvero tiranno, senza alcuna connotazione peggiorativa[69]. Un altro autore di encomi, Bacchilide di Ceo, compose un canto corale nel quale si paragona esplicitamente la nobiltà di Ierone e quella del re lidio Creso[70]; inoltre, sia i canti encomiastici di Pindaro sia quelli di Bacchilide indicano quale modello di Ierone l'ἀρετή di Creso[71]. L'ἀρετή, la parola chiave a descrivere l'ideale aristocratico, viene qui applicata a una dinastia per la quale Erodoto utilizza liberamente il termine τύραννος.

Il che non significa, però, che un poeta encomiastico come Pindaro, in circostanze politiche e morali differenti, non potesse utilizzare il termine τύραννος anche in senso negativo, come risulta per esempio chiaramente nella *Pitica XI*, encomio dedicato a un aristocratico dell'oligarchica Tebe, concittadino del poeta, dove non mancano accenni critici alla τυραννίς[72]. In sostanza, la tradizione della poesia encomiastica, cui appartiene quella di Pindaro, presenta la seguente caratteristica di fondo: il *laudandus*, ovvero colui del quale si tesse l'elogio, può essere indifferentemente un esponente dell'oligarchia, un democratico o un tiranno, e il *laudator* lo elogerà di conseguenza[73]; in ogni caso, però, l'elo-

[68] ERODOTO, 1.6.1; NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 229-31, 240-49.

[69] PINDARO, *Olimpiche*, 1.23; ID., *Pitiche*, 3.85; NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 174.

[70] BACCHILIDE, *Epinici*, 3; NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 276-80.

[71] BACCHILIDE, *Epinici*, 3.90; PINDARO, *Pitiche*, 1.94; NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 279. Si conoscono casi di rampolli dell'aristocrazia greca chiamati Κροῖσος (Creso) in omaggio al re lidio: cfr. P. A. HANSEN, *Carmina Epigraphica Graeca*, Berlin 1983, n. 27, e il relativo commento in NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 157 nota 51.

[72] PINDARO, *Pitiche*, 11.50-58; NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 290.

[73] L'opera fondamentale sulla retorica della reciprocità che istituisce un legame tra *laudator* e *laudandus* è E. L. BUNDY, *Studia Pindarica*, Berkeley 1986 (ristampa degli articoli originali del 1962).

gio si richiamerà a un preciso e univoco ideale aristocratico. Come scrive Donlan, «un aspetto particolarmente degno di nota della descrizione che Pindaro fornisce degli aristocratici è la pressoché totale assenza di un'aperta tensione di classe: egli afferma la superiorità degli ἀγαθοί, dei nobili in quanto gruppo, semplicemente non prendendo neppure in considerazione i κακοί, gli ignobili»[74]. Possiamo aggiungere che, se l'ἀγαθός di riferimento può variare di volta in volta, essendo ora un esponente dell'aristocrazia, ora un democratico, ora un tiranno, il termine stesso, come concetto, rimane invece invariato.

In sostanza, la tradizione compositiva di poeti encomiastici quali Pindaro e Bacchilide – in quanto mezzo – può caratterizzarsi come un veicolo di trasmissione primario dei valori morali dell'aristocrazia della Grecia antica. L'autorità morale della poesia encomiastica, come conferma il termine αἶνος col quale si autodefinisce[75], rivendica il diritto di elogiare ciò che è nobile e di biasimare ciò che è ignobile, in modo da far fiorire l'ἀρετή[76].

Ritornando di nuovo all'uso del termine ἀρετή come concetto aristocratico, possiamo ancora chiederci come possa applicarsi in positivo alla descrizione di un monarca – diciamo pure di un re – nella poetica tradizionale di un poeta encomiastico come Pindaro. La risposta a questa domanda si può trovare nell'affinità ereditata dalla poesia encomiastica rispetto all'epica: affinità concretamente proclamata dalla prima ogniqualvolta essa si attiene alla convenzione di estendere l'ἀρετή dei personaggi epici, ovvero i *laudandi* del passato eroico, all'ἀρετή degli aristocratici, ovvero i *laudandi* del presente. Un esempio del genere è dato dall'ἀρετή di re-eroi quali Nestore e Sarpedone, glorificata appunto

[74] DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 96. Possiamo confrontare la totale assenza, nella recitazione della poesia omerica, del sostantivo maschile δοῦλος, schiavo (frequente invece l'uso del corrispondente femminile δούλη); dato tanto piú degno di nota se si tiene presente l'uso ripetuto di *doelos* e *doela*, rispettivamente «schiavo» e «schiava», nelle tavolette in lineare B.

[75] Cfr., per esempio, PINDARO, *Olimpiche*, 2.59, dove αἶνος vale «discorso istruttivo con una finalità superiore». Per un approfondimento dell'αἶνος nella poetica di Pindaro cfr. NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 147-49.

[76] PINDARO, *Nemee*, 8.39; NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 149. Possiamo ricordare la ricostruzione aristotelica della distinzione della poesia in elogiativa e di biasimo (cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1448b24-27, unitamente a 1448a1-2), secondo cui coloro che erano di animo nobile (σπουδαῖοι) cantavano azioni e personaggi nobili, mentre quelli di animo abietto (φαῦλοι) vituperavano azioni e individui ignobili. In *Etica nicomachea*, 1145b9, σπουδαῖος, nobile, è equivalente di αἰνετός, lodevole, e φαῦλος, ignobile, è equivalente di ψεκτός, biasimevole. Sulla contrapposizione tra poetica della lode e del biasimo nella Grecia antica cfr., in particolare, M. DETIENNE, *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1995[3], p. 60 (e 18) [trad. it. Roma-Bari 1977]. In Aristotele, *Poetica*, 1448b27, agli ψόγοι, canti di biasimo, si contrappongo ἐγκώμια e ὕμνοι, encomi e inni; in seguito tale contrapposizione vedrà opposti gli ἡρωϊκά, i versi eroici, ai ἴαμβοι, i giambi.

da Pindaro[77]. Gli eroi del passato epico assurgono al livello di eroi oggetto di culto e, in quanto eroi oggetto di culto, vengono qualificati come re[78].

In tutto ciò si può intravedere una forte nostalgia culturale di carattere collettivo. Tale nostalgia richiede che l'aura di *eternità* che aleggia sui re del passato eroico si rifletta sul presente, e poeti encomiastici come Pindaro soddisfano appunto questa esigenza, che è ovviamente avvertita soprattutto da quei *laudandi* del presente che dispongono del potere, della ricchezza e del prestigio necessario per realizzare imprese o compiere gesta sufficientemente grandi da apparire veramente destinate all'eternità[79]. All'epoca di Pindaro, sono gli aspiranti re del presente, i τύραννοι, che hanno le maggiori possibilità di compiere gesta veramente grandi, di realizzare qualcosa che li avvicini alla regalità idealizzata del passato eroico[80].

Una configurazione storica del genere presenta problematiche morali specifiche, come risulta chiaramente dal confronto con società piú arcaiche, che ancora mantengono l'istituzione della regalità tribale. In questo tipo di scenario storico piú conservativo, la funzione tradizionale del poeta come colui che loda ciò che è nobile e biasima ciò che è ignobile, riafferma la funzione simbolica primaria del re come personificazione della società, «corpo politico». Elogiando e biasimando, rispettivamente, gli aspetti positivi e negativi di un determinato re, il poeta diventa di fatto, in una tale società, il regolatore di questa[81]. Nello scenario storico della Grecia antica, al contrario, istituzioni arcaiche quali la regalità sono obsolete o, se non altro, moribonde nella stragrande maggioranza delle comunità locali; ciò nondimeno la funzione tradizionale del poeta encomiastico, che riafferma l'aura della regalità, è mantenuta in vita nella tradizione poetica di personaggi come Pindaro, grazie al collegamento istituito dal poeta tra i re-eroi del passato e gli aristocratici piú ambiziosi del presente. E proprio come il poeta encomiastico arcaico, un artista come Pindaro può istruire e insieme ammonire il *laudandus* pur in un contesto encomiastico, mostrandogli il possibile lato ne-

[77] PINDARO, *Pitiche*, 3.114-15; NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 282.

[78] Cfr. *Iliade*, 12.310-21; ESIODO, *Le opere e i giorni*, 126; NAGY, *Greek Mythology* cit., pp. 133-38. Nel passo dell'*Iliade* citato è il re-eroe Sarpedone a parlare di se stesso in questi termini.

[79] G. NAGY, *The 'Professional Muse' and Models of Prestige in Ancient Greece*, in «Cultural Critique», XII (1989), pp. 133-43.

[80] *Ibid.* Ampia analisi in NAGY, *Pindar's Homer* cit., cap. VI (*Epic, Praise, and the Possession of Poetry*).

[81] Come si verifica nelle istituzioni di regalità tribale ancora attestate nelle tradizioni medievali irlandesi analizzate in R. P. MARTIN, *Hesiod, Odysseus, and the Instructions of Princes*, in «Transactions of the American Philological Association», CXIV (1984), pp. 33-38.

gativo di ogni valore aristocratico di cui si viene tessendo l'elogio[82]. È vero che un mezzo espressivo come quello adottato da Pindaro non consente al *laudator* di biasimare apertamente il *laudandus*, ma è altrettanto vero che la dialettica di questa poesia encomiastica salvaguarda la funzione tradizionale del poeta: elogiare ciò che è nobile e biasimare ciò che è ignobile[83].

Nella storia della Grecia antica, esempio ideale di mezzo poetico che elogia il nobile e biasima l'ignobile in termini estremamente universali, ossia con estrema «imparzialità» nel biasimare e/o lodare gli esponenti delle tre forme basilari di governo rappresentate da monarchia, oligarchia e democrazia, è quello del corpus di versi attribuiti a Teognide di Megara. Nella sua poesia, infatti, gli aspetti negativi di monarchia, oligarchia e democrazia vengono invariabilmente descritti in termini di ignobiltà morale, mentre gli aspetti ritenuti positivi sono altrettanto invariabilmente presentati in termini di nobiltà morale. Cosí, un tiranno può essere un bravo «legislatore» in determinate circostanze e causa di conflitti sociali in altre; un esponente dell'oligarchia può risultare un nobile «aristocratico» in un caso e un degenerato malfattore in un altro; il popolo della *polis* può essere composto di «cittadini» moderati in un caso e mostrarsi privo di moderazione, se non addirittura riottoso e sfrenato, in altri[84]. A differenza dell'opera poetica del legislatore ateniese Solone, che la stessa Atene volle trasformare retroattivamente in una specie di *summa* ideologica a sostegno della democrazia, in contrapposizione critica alla tirannide e all'oligarchia, il corpus poetico attribuito a Teognide, quale venne configurandosi dalla seconda metà del VII secolo al 480 a. C., fu accolto da Megara come un'eredità ideologicamente favorevole, nelle successive fasi della storia della città, all'oligarchia, alla tirannide, poi di nuovo all'oligarchia, quindi alla democrazia e una volta ancora all'oligarchia[85]. Sebbene sul lungo periodo l'ideologia oligarchica finisca per risultare prevalente in questo corpus poetico rispetto a quella tirannica e democratica, resta che l'«evoluzione» di questa poesia consente di presentare positivamente, se non altro in certa misura, tutt'e tre i sistemi politici, e che in ciascuno di questi tre sistemi l'elemento concettualmente dominante è il valore di universalità della no-

[82] NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 274-313 (*The Charms of Tyranny*).

[83] *Ibid.*

[84] Cfr. TEOGNIDE, 42 e 1082 per il τύραννος; 28, 41-42 e 1082a-b per l'oligarchia; 31-38, 41, 675-80 e 1082a per la democrazia; NAGY, *Theognis of Megara* cit., pp. 41-46.

[85] *Ibid.*, p. 36. Per un'esposizione particolareggiata della storia di Megara cfr. T. J. FIGUEIRA, *The Theognidea in Megarian Society* e *Chronological Table. Archaic Megara, 800-500 B.C.*, in FIGUEIRA e NAGY (a cura di), *Theognis of Megara* cit., rispettivamente alle pp. 112-58 e 261-303.

biltà o aristocrazia, tipico anche dell'opera poetica attribuita a Solone[86]. Da questo punto di vista la poesia di Teognide perviene alla massima valorizzazione poetica degli aristocratici in termini di universalità, cioè indipendentemente dalla forma specifica di governo di cui tratta. In quest'ottica, possiamo pertanto concordare con l'intuizione di Nietzsche che fece di Teognide il portavoce della nobiltà greca[87].

Esiste infine un veicolo ancora piú universale dell'aristocrazia in quanto concetto «morale», accettabile dai sostenitori di ogni forma di governo della Grecia antica: questo veicolo è la poesia di Omero e di Esiodo. Molti studiosi di storia e letteratura della Grecia antica si accontentano tuttavia di trattare queste due personalità poetiche come meri prototipi, come grezzo materiale «documentario» delle realtà sociali dell'aristocrazia dell'epoca. Ciò significa ignorare la funzione storica e la «ricezione» della poesia omerica ed esiodea nel periodo classico della Grecia antica; mentre, come mostra chiaramente il «padre della storia» Erodoto, la poesia di Omero e di Esiodo era «recepita» come l'opera fondante della cultura di tutti i Greci[88]. È pur vero che la natura concrescitiva di tale poesia, specie nel caso dell'*Iliade*, fornisce una documentazione assai preziosa che getta ampia luce sulle prime fasi della storia sociale greca; tuttavia la cristallizzazione dell'epica nella forma di una composizione monumentale come l'*Iliade* esprime, in modo per cosí dire «definitivo», la visione del mondo di una cultura trasmessa con il canto e comune all'intera Grecia classica[89]. Per comprendere appieno questo aspetto occorre tenere ben presente una caratteristica fondamentale di una siffatta cultura, ossia che la fruizione del canto e della poesia è in primo luogo mediata dalla *performance*[90].

Assodato che i poemi omerici evocano l'universo aristocratico di re in un passato eroico, è anche vero che questi poemi, nella forma in cui ci sono stati tramandati, rivelano, sotto la superficie, i fondamenti sociali di un mondo configuratosi in epoca piú tarda: quello della *polis* o

[86] NAGY, *Theognis of Megara* cit., pp. 46-51.

[87] F. W. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, prima dissertazione, 5, in ID., *Opere*, VI/2, Milano 1968: «... l'aristocrazia greca, portavoce della quale fu il poeta megarese Teognide».

[88] ERODOTO, 2.53.1-3; NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 215-16.

[89] Cfr. E. S. SHERRATT, *Reading the Texts. Archaeology and the Homeric Question*, in «Antiquity», CXIV (1990), pp. 820-21; NAGY, *Homeric Questions* cit., pp. 108-12. L'opera di H. VAN WEES, *Status Warriors*, Amsterdam 1992, può essere apprezzata appieno in un contesto «archeologico».

[90] NAGY, *Poetry as Performance* cit., pp. 1-2. Sul concetto di cultura trasmessa con il canto cfr. J. HERINGTON, *Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkeley 1985, pp. 3-5; B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1985.

città-stato[91]. Per esempio, la lezione morale insita nel trattamento riservato ai degenerati pretendenti dell'*Odissea* riflette una preoccupazione di fondo nell'evoluzione politica della città-stato, ossia che coloro che rivendicano lo status di nobili sulla base del potere, delle ricchezze e del prestigio di cui dispongono possono essere percepiti dagli altri gruppi come degenerati privi di moralità e, pertanto, indegni del loro status. Nell'*Odissea*, individui che si presentano esteriormente «nobili» pretendenti risultano interiormente «ignobili» non appena messi alla prova da Odisseo. Per contro, l'eroe è travestito dagli dèi da mendicante e appare perciò esteriormente «ignobile», ma in realtà è il re e pertanto intrinsecamente «nobile»[92]. Questa opposizione tra ciò che è «esteriore», ovvero socio-economico, e «interiore», ovvero morale, rispecchia la problematica politica della *polis* quale esemplificata nella poetica di Teognide:

> Ah, trista miseria, perché mi stai qui sul groppone
> e mi deturpi, come il corpo, l'anima?
> Tu mi sforzi a imparare tante turpitudini:
> ed ero cosí fine, cosí nobile![93]

Non c'è dubbio che, nell'*Odissea*, la regalità costituisca il parametro base dei valori aristocratici; si potrebbe tuttavia sostenere che la reintegrazione simbolica della società, quale si realizza, nella seconda parte del poema, col racconto della reintegrazione del regno disgregato e della regalità di Odisseo sull'isola di Itaca, presupponga la disgregazione, storica, della regalità tribale nella Grecia arcaica. Analogamente, nella poesia di Esiodo, il ritratto idealizzato di un re nella *Teogonia* diventa, nelle *Opere e i giorni*, un parametro fondamentale per il racconto della delegittimazione dei re[94] e, sempre nella *Teogonia*, per il passaggio dello σκῆπτρον, simbolo supremo dell'autorità regale, dalla figura del re a quella del poeta, che rivendica cosí la suprema autorità di enunciare la propria verità poetica[95]. Anche nell'episodio di Tersite, talvolta interpretato come esplicita affermazione dei valori dell'aristocrazia in con-

[91] Cfr. S. SCULLY, *Homer and the Sacred City*, Ithaca 1990 (ed. paperback rivista 1994). Per gli aspetti specificamente ateniesi nella poesia omerica concernente la *polis* cfr. E. F. COOK, *The 'Odyssey' in Athens. Myths of Cultural Origins*, Ithaca 1995.

[92] NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 426-27; cfr. ID., *Greek Mythology* cit., p. 272, in riferimento a S. SAÏD, *Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'«Odyssée»*, in *Etudes de Littérature Ancienne*, Paris 1979, pp. 9-49.

[93] TEOGNIDE, 649-52 (trad. di F. M. Pontani); commento in NAGY, *Theognis of Megara* cit., pp. 75-76.

[94] ESIODO, *Teogonia*, 80-93; ID., *Le opere e i giorni*, 1-263; NAGY, *Greek Mythology* cit., pp. 63-67.

[95] ESIODO, *Teogonia*, 30; NAGY, *Greek Mythology* cit., pp. 52-53, 58-61.

trapposizione alla presunta non aristocraticità di Tersite[96], l'autorità regale di cui si prendono le difese non appartiene tanto ai re in quanto tali, ma piuttosto alla poesia che glorifica questi re del passato eroico, ovvero al mezzo epico stesso[97]. Tersite è figura paradigmatica della poesia del biasimo, e pertanto nemico della poesia encomiastica e dell'epica, che a sua volta si presenta quale ampliamento della poesia encomiastica[98]. Quando, nell'*Iliade*, Odisseo percuote Tersite con lo σκῆπτρον (2.265), egli si serve indubbiamente del simbolo della regalità, ma referente di tale simbolo non è tanto la funzione di re definita ai versi 2.204-6, quanto la funzione della poesia che glorifica i re-eroi: ecco perché Achille, esemplare esponente della categoria glorificata da questo mezzo letterario, può paradossalmente sfidare la regalità di Agamennone giurando proprio su questo stesso σκῆπτρον (1.234).

Rispetto alla poesia lirica si verifica un po' la stessa cosa che abbiamo già constatato rispetto all'epica: alcuni studiosi di storia e letteratura della Grecia antica trattano la produzione arcaica di canti (continuiamo pure a chiamarla «poesia lirica») semplicemente come grezzo materiale «documentario» della realtà sociale: nella fattispecie, caratteri sociali ritenuti piú tardi e meno aristocratici propri di un'«età della lirica» in contrapposizione ai precedenti e piú aristocratici caratteri propri di un'«età dell'epica»[99]. Come nel caso dell'epica, ciò significa non tenere nel minimo conto funzione e «ricezione» della lirica nel periodo classico della Grecia antica. Dato che le prime attestazioni di poesia lirica risalgono a momenti storici posteriori rispetto all'epica, si ritiene che la lirica si sia sviluppata dopo l'epica e che qualsiasi discrepanza tra le due sia spiegabile in base all'anteriorità dell'epica. Un ottimo esempio è fornito dalla poetica attribuita ad Archiloco: ogniqualvolta il poeta in prima persona mette in discussione i valori aristocratici rispecchiati nell'epica, si pensa che tali tensioni riflettano la nuova epoca dell'«io» lirico individualistico[100]. Sennonché tali tensioni trovano già espressione e sono addirittura codificate nella tradizione omerica[101].

Possiamo limitarci ad aggiungere ancora che le istituzioni codificate

[96] Cfr., per esempio, JAEGER, *Paideia* cit., I, p. 19.

[97] NAGY, *The Best of the Achaeans* cit., pp. 253-64.

[98] *Ibid.* Per un approfondimento sull'episodio di Tersite nell'*Iliade* cfr. l'ampia disamina e la ricca bibliografia in E. R. LOWRY, *Thersites. A Study in Comic Shame*, New York 1991, e E. J. VODOKLYS, *Blame-Expression in the Epic Tradition*, New York 1992; di prossima pubblicazione un articolo di A. Kouklanakis.

[99] Cfr. H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie der frühen Griechentum*, München 1962².

[100] *Ibid.*, p. 149.

[101] Cfr. B. SEIDENSTICKER, *Archilochus and Odysseus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XIX (1978), pp. 5-22.

della regalità nella Grecia antica sono paragonabili al vertice di una piramide sociale che subí un ridimensionamento radicale verso la fine dell'epoca micenea, nell'ultimo secolo del II millennio a. C., ma che l'aura di questo vertice rimase il simbolo per eccellenza dell'aristocrazia[102]. Non c'è forma poetica greca che non trasmetta in un modo o nell'altro quest'aura, mettendone in evidenza nello stesso tempo pericoli e attrattive[103]. Il termine poetico chiave per designare tale aura, che raccoglie in sé gli stili di vita carismatici e tuttavia potenzialmente distruttivi, di coloro che ne sono circonfusi, è ἁβρός, solitamente tradotto con «lussuoso»[104]. Persino la forma di poesia piú democratica, ovvero il dramma ateniese, evidenzia nelle sue tragedie la logica di grandezza della regalità, posta sullo stesso piano della mistica del tiranno con tutte le sue insidie. Non è un caso che la tragedia sia stata promossa dapprima dai tiranni e solo in seguito perfezionata dalla democrazia, che se ne serví per mettere in guardia proprio dal «fascino» della tirannide[105].

L'ideale aristocratico non si limitò a trovare espressione nella tragedia, la forma poetica piú prestigiosa della democrazia ateniese, ma venne addirittura adottato dalla stessa democrazia ateniese. In effetti, rappresentante ideale dell'aristocrazia diventò, retrospettivamente, il piú eminente di tutti gli statisti ateniesi, Pericle, grazie ai discorsi fatti rivivere dalla creativa immaginazione storica di Tucidide[106]. La tendenza della democrazia ateniese ad adottare ideali aristocratici non fece che intensificarsi col passare del tempo. Dal IV secolo, «tutti i valori aristocratici piú diffusi sono ormai completamente 'democratizzati'»[107]. Appare pertanto quasi ovvio che Aristotele abbia affermato senza tante ambagi che l'aristocrazia è la forma di governo migliore[108].

[102] Cfr. S. C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks*, London 1978, pp. 68-69. In generale, M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, New York 1977².

[103] NAGY, *Pindar's Homer* cit., pp. 274-313.

[104] *Ibid.* Cfr. inoltre KURKE, *The Politics* cit., in particolare pp. 93 e 99, sul manifesto poetico di Saffo (fr. 58.25 LP): «Amo l'ἁβροσύνη»

[105] NAGY, *Pindar's Homer* cit., p. 404, sulla scorta di D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977. Secondo Lanza, il tiranno della tragedia è figlio della riforma di Clistene, che elimina l'esigenza politica del tiranno. «Quando il demos ... si è riappropriato anche di tutto il patrimonio ideologico dell'aristocrazia ... esso eredita anche la figura del tiranno come principale idolo polemico» (p. 178).

[106] DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 172, sulla contrapposizione tucididea di Pericle e Cleone in quanto personaggi, rispettivamente, aristocratico e non aristocratico.

[107] NORTH, *Sophrosyne* cit., p. 137. Cfr. DONLAN, *The Aristocratic Ideal* cit., p. 176.

[108] ARISTOTELE, *Politica*, 1293b1 sgg.; cfr. anche ID., *Etica nicomachea*, 1160a33.

JOHN K. DAVIES

Strutture e suddivisioni delle «poleis» arcaiche. Le ripartizioni minori

Le unità maggiori che presero forma nell'età oscura per diventare le principali società politicamente organizzate della Grecia arcaica e proto-classica – Sparta, Corinto, la Tessaglia, Mileto, Cirene –, sono per la maggior parte familiari e agevolmente identificabili come 'stati', anche se i problemi legati alla loro classificazione come monarchie, *poleis*, ἔθνη, stati 'federali' ecc. restano ancora molto complessi. Le unità minori[1] che in modi estremamente vari divennero le parti componenti di tali 'stati' o rimasero al loro interno in qualità di gruppi non inseriti come segmenti sono molto meno familiari. I loro nomi sono eterogenei, e vanno da quelli numerici (τριττύς, πεμπάς, ὀκτάς, ἡμι-όγδοον, ἐνάτη, τριακάς, πεντηκοστύς, χιλιαστύς, ecc.), a quelli piú o meno comprensibili (χῶρος, δῆμος, γένος, ἑταιρία, κώμη, κωμαρχία, λόχος, μέρος, μοῖρα, μόρα, ναυκραρία, οἶκος, παράσιτοι, πάτρα, φειδίτιον, φρατρία, φυλή, σταρτός, συμμορία, συγγένεια, συσσίτιον, θίασος, τόνος), a quelli oscuri o decisamente esotici (κτοῖνα, ὠβά, οἴη, ὀργεῶνες, πλατίϝοινοι, πύργος)[2]. Comunque sia, i nomi non sono una guida sicura alla funzione in un contesto in cui, per esempio, γένος aveva un'ampia gamma di significati in

[1] L'unica trattazione sistematica degli argomenti di questo saggio rimane G. BUSOLT e H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*, 2 voll., München 1920-26, che è ora ampiamente datato e necessita di essere sostituito. Un parziale aggiornamento è offerto da N. F. JONES, *Public organization in ancient Greece: a documentary study*, Philadelphia 1987, che copre tuttavia un piú ampio arco cronologico e si concentra rigorosamente sulle unità di articolazione e amministrazione 'pubbliche' in un modo che pone molte delle domande poste in questo capitolo. Le principali recensioni a JONES, *Public organization* cit., in «Revue Philologique», LXIII (1989), pp. 263-71 (Will); «American Journal of Philology», CX (1989), pp. 660-63 (Whitehead); Bull. 1989, p. 233 (Gauthier), in «Revue des Etudes Grecques», CII (1989), pp. 390-91; «Gnomon», LXIII (1991), pp. 275-77 (Brandt); «Phoenix», XLV (1991), pp. 71-76 (Rhodes). Si vedano anche i brevi profili sinottici di F. GSCHNITZER, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Wiesbaden 1981 [trad. it. Bologna 1988], e K.-W. WELWEI, *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1983 [trad. it. Bologna 1988], ma la discussione piú moderna si è focalizzata sull'annosa questione della 'nascita della *polis*', a danno dello studio delle unità minori. Questo saggio è fortemente debitore dei commenti e dei suggerimenti di R. Parker, cui vanno i miei piú calorosi ringraziamenti.

[2] Elenco della maggior parte di tali nomi in JONES, *Public organization* cit., pp. 387 sgg.

greco[3], in cui un termine apparentemente 'geografico' quale δῆμος poteva essere usato (come ad Atene) per gruppi che, alla metà del IV secolo, erano chiaramente definiti in base alla discendenza, non legati all'appartenenza geografica, o in cui un vocabolo quale παράσιτος modificò radicalmente il proprio significato nel corso del V secolo a. C.[4].

La relativa oscurità di questi gruppi e di queste istituzioni è in parte dovuta alla natura eterogenea della documentazione. Straordinariamente scarse sono le testimonianze letterarie. Quella epica è discussa sotto; i frammenti superstiti dei poeti lirici ed elegiaci, anche di Solone o Teognide, scendono a mala pena sotto i livelli di δῆμος e *polis*, mentre Pindaro e Bacchilide, pur ossessionati dalle stirpi, non forniscono alcuna informazione sulle istituzioni. I temi della tragedia sono raramente atti a fornire reali informazioni antiquarie. La commedia antica, tuttavia, può essere in alcuni casi preziosa, mentre le circostanze dei clienti degli oratori ateniesi li spinsero a fare spesso incidentali riferimenti a fratrie e demi e, molto sporadicamente, ai γένη. La sistematica esposizione su questi ultimi che potremmo aver ricevuto da alcune orazioni degli anni 320, a noi note solo dai titoli o da frammenti, non è accessibile[5]. Aristotele a malapena menziona unità minori di qualsiasi tipo nella sua *Politica*[6], e per quanto nelle *Leggi* Platone ci fornisca qualche dato in piú[7], i suoi interessi stanno chiaramente altrove: né l'uno né l'altro dei nostri due principali teorici forniscono perciò una classificazione o una base concettuale. La tradizione antiquaria colma fino a un certo punto la lacuna, sia descrivendo i φειδίτια spartani del IV secolo o i συσσίτια cretesi del III, sia compilando volumi *Sui γένη ad Atene*[8] o cercando di razio-

[3] Un'analisi esauriente di tale gamma in F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne: periodes archaique et classique*, Lille 1976, I-II, pp. 199 sgg. Si veda anche D. ROUSSEL, *Tribu et cité*, Paris 1976, pp. 65-78 bis.

[4] Cfr. ATENEO, 6.26-52 (234c-248c).

[5] Si vedano soprattutto LICURGO, *Sulla sacerdotessa* (F 28-49 Conomis); ID., *Sul sacerdozio o diadikasia dei Croconidi contro i Coironidi* (F 50-55 Conomis, con R. PARKER, *Athenian religion: a history*, Oxford 1996, pp. 302 sgg.); [DINARCO], *Diadikasia della sacerdotessa di Demetra contro lo Ierofante* (XXX Baiter-Sauppe); *Diadikasia dei Croconidi* (LXXXIVb Baiter-Sauppe), e *Diadikasia degli Eudanemi contro i Kerykes per il canestro* (DIONIGI DI ALICARNASSO, *Dinarco*, 11, p. 658 = XXXIII Baiter-Sauppe).

[6] Riferimenti di passaggio in *Politica*, 1262a12-13, 1264a8, 1280b37, 1298a16, 1300a25, 1304a35, 1309a12, 1319b23-24 e 1320b1, non significano molto di piú del riconoscimento che il numero di tribú e fratrie può essere mutato da un legislatore e che esse hanno una certa importanza nella creazione di coesione sociale. Per συσσίτια (nelle quali è piú interessato) cfr. sotto.

[7] Riassunti in W. L. NEWMAN, *The 'Politics' of Aristotle*, 4 voll., Oxford 1887-1902, I, p. 442, e in G. R. MORROW, *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the 'Laws'*, Princeton 1960, pp. 121-28. Si noti in contrasto SENOFONTE, *Ierone*, 9.5-7, citato sotto.

[8] Quelli di Dracone (*FGrHist*, 344) e di Melitone (*FGrHist*, 345) sono noti solo da un frammento, cosí come quello di Teodoro sui Kerykes (*FGrHist*, 346 F 1), ma i numerosi altri libri *Sulle feste (ateniesi)* o *Sui sacrifici* avrebbero certamente offerto informazioni gentilizie, come chiara-

nalizzare le informazioni, cosí come erano disponibili, sulle strutture preclisteniche ad Atene[9]: non è sorprendente che Ateneo, Plutarco e i lessicografi siano tanto comunemente citati negli studi.

Queste informazioni di fonte antiquaria sono tuttavia di limitato valore, sia perché tali razionalizzazioni tentavano di ricavare sistemi ordinati da istituzioni che erano essenzialmente disordinate, sia perché la linea di trasmissione o di deduzione è sconosciuta[10], sia perché la tradizione tendeva a organizzare le proprie informazioni intorno a singoli termini o a singole istituzioni piuttosto che intorno a sistemi o relazioni. Restano le iscrizioni, la fonte migliore. Nel complesso esse ricorrono infatti a termini correnti e comprensibili al tempo della loro realizzazione e, poiché erano concepite per un uso pratico o per servire da riferimento ai gruppi interessati, rivelano in modo prezioso funzioni e talora relazioni. Esse forniscono però molte meno informazioni sulle unità minori che su quelle maggiori o sugli individui. La distribuzione delle testimonianze che ci sono giunte è geograficamente molto irregolare, e gran parte di esse sono relativamente tarde, mentre i rari documenti superstiti del periodo arcaico sono troppo spesso concisi e (per noi) enigmatici.

Ciò nonostante, le unità minori della Grecia arcaica rivestono un'importanza straordinaria. In teoria esse sono una finestra che fa filtrare un po' di luce, sia pure irregolare e fioca, sulla società greca arcaica, sui suoi interessi, la sua articolazione e la sua complessità, fornendo allo stesso tempo una base per immaginose ricostruzioni dell'esperienza quotidiana e del sentimento d'identità di gruppo dei contemporanei. In realtà, come la critica degli ultimi vent'anni ha mostrato, esse sono state troppo spesso gli strumenti di teorie dell'evoluzione sociale e della formazione statale debitrici piú all'ideologia o all'imposizione di modelli presi dall'analisi culturale che all'osservazione controllata e all'accurata interpretazione dei testi[11]. Anche se questi studi hanno consentito una

mente fece ANDROZIONE DI ATENE, *FGrHist*, 324 F 70. Un breve riassunto in BOURRIOT, *Recherches* cit., pp. 42-45.

[9] La presumibile struttura e i contenuti delle perdute prime pagine dell'aristotelica *Costituzione degli Ateniesi* sono convincentemente esposte in P. J. RHODES, *A commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1993, pp. 65-84. Cfr. anche POLLUCE, 8.108-11.

[10] Ciò fa sí che una notizia, potenzialmente valida, offerta per esempio da Esichio, sia invalutabile a meno che non venga rinforzata con testimonianze che la supportino.

[11] Grazie soprattutto a ROUSSEL, *Tribu* cit., e BOURRIOT, *Recherches* cit. Per recensioni e disamine dei loro lavori si vedano «Revue Historique», CCLIX (1978), pp. 509-15 (Gauthier); «Journal of Hellenic Studies», XCIX (1979), pp. 193-95 (Fisher); «Historische Zeitung», CCXXX (1980), pp. 649-53 (Galsterer); R. C. SMITH, *The clans of Athens and the historiography of the archaic period*, in «Echos du monde classique», XXIX (1985), pp. 51-61; K.-W. WELVEI, *Ursprünge genossenschaftlicher Organisationsformen in der archaischen Polis*, in «Saeculum», XXXIX (1988), pp. 12-

nuova partenza, l'esposizione un tempo classica della *Staatskunde* di Busolt non è stata ancora sostituita da una nuova sintesi. Questo saggio sarà perciò inevitabilmente provvisorio e frammentario. L'estensore del contributo destinato a sostituirlo, fra cinquanta o sessant'anni, potrà forse, con un pizzico di fortuna, avere miglior sorte.

Il lettore si accorgerà anche che il lessico e le strutture analitiche dell'antropologia sociale non sono qui ben rappresentate. Questa assenza non è motivata da ignoranza o da una disposizione antiantropologica, ma dal taglio di questo capitolo. La Grecia arcaica - segmentata ma non a scala ridotta, alfabetizzata al piú tardi prima del 700, economicamente in rapida evoluzione e politicamente effervescente - richiede una trattazione che distingua i percorsi seguiti dalle varie regioni e tenga conto dei cambiamenti (talora rapidi). Per queste ragioni è arduo accordarsi con i classici modelli di descrizione e analisi antropologica, a maggior ragione in quanto, come vedremo, l'uso che le società greche facevano della parentela reale e di quella fittizia era ampio ma molto vario e altamente problematico. È piú opportuno perciò affrontare la Grecia arcaica come *case study* che presenti le testimonianze disponibili, tracci la soluzione delle tensioni tra inerzia ed esigenze sociali in mutamento in relazione al contesto specifico, e permetta ai modelli di formazione statale di emergere organicamente dall'esposizione, lasciando agli antropologi o agli studiosi di politica il compito di elaborare a modo loro il materiale.

1. Tre sono i principali modi possibili di presentare una descrizione delle unità minori all'interno delle società della Grecia arcaica. Il primo consiste nell'iniziare da ciò che si conosce, con maggiore o minore sicurezza, sui sistemi di organizzazione civile e di raggruppamento sociale (tribú, fratrie, γένη ecc.) attestati nella Grecia classica e anche in quella ellenistica, allo scopo di creare una serie di modelli ai quali possa essere ricondotto, sia pure tentativamente, il ben piú rado materiale proveniente dalla Grecia arcaica. In alternativa, è possibile seguire il procedimento piú comunemente adottato nella letteratura scientifica, quello di raccogliere materiale in termini di definizioni o di vocaboli greci di rilievo: ne sono classici esempi gli studi del 1901 di Szanto sulla 'tribú', della Guarducci del 1937 e del 1938 sulla 'fratria' o di Bourriot del 1976 sul 'γένος'. La terza possibilità è quella di procedere cronologicamente, tentando di seguire lo sviluppo della società greca dall'οἶκος omerico, se

23; e soprattutto T. SCHNEIDER, *Félix Bourriots «Recherches sur la nature du génos» und Denis Roussels «Tribu et cité» in der althistorischen Forschung der Jahre 1979-1989*, in «Boreas», XIV (1991) [1994], pp. 15-31.

non dalle tavolette in lineare B della Grecia micenea, attraverso la 'cristallizzazione' della *polis* e la graduale sistematizzazione delle sue parti 'segmentali'.

Ciascuno di questi procedimeni presenta vantaggi e svantaggi. Il primo ha il merito di suggerire estrema cautela. Ora che i lavori di Bourriot e Roussel hanno mostrato l'infondatezza di alcune delle ipotesi che stanno alla base dei piú antichi studi su questi argomenti, qualsiasi nuovo modello proposto deve essere esplicito e trasparente: procedere dal piú noto al meno noto riflette qui, ancora piú del solito, una necessaria misura prudenziale. Ciò suscita tuttavia due importanti obiezioni tra loro collegate. La prima è che, quando si studiano le istituzioni della Grecia arcaica, non è possibile procedere da ciò che è noto fino a ciò che non conosciamo senza risalire nel tempo partendo da un terreno favorevole, cioè un sistema conosciuto (ad esempio dalle tribú di Clistene in Attica) o un testo o un documento superstite. Il rischio di fraintendere o di ricostruire in modo arbitrario i processi e le pressioni che interagiscono nel tempo fino a produrre tale sistema o tale testo è tuttavia considerevole. La seconda obiezione è piú radicale: è facile cadere nella stessa trappola metodologica in cui cadde Aristotele quando costruiva il suo modello teorico dello sviluppo sociale e della formazione dello stato[12], e cioè: *a*) immaginare uno sviluppo lineare, unidirezionale per dimensione, complessità e funzione, verso uno stato stabile e compiuto; *b*) presupporre che il *telos* di un simile sviluppo potesse essere soltanto la *polis* strutturata intorno a un nucleo geografico e ordinata in base allo status. L'esistenza di ampie aree della Grecia non organizzate politicamente come *poleis* repubblicane pienamente realizzate annulla, secondo ogni evidenza, il valore del modello aristotelico come spiegazione storicamente fondata della formazione dello stato; perciò nessuna interpretazione che presupponga, consciamente o inconsciamente, che la società della Grecia arcaica *doveva* cristallizzarsi necessariamente in una rete di *poleis*, o che releghi ἔθνη e monarchie a una condizione di secondo piano, può essere consentita né merita attenzione.

Il secondo procedimento ha un certo fascino. È ordinato, favorisce comparazioni tra stati e regioni e segue le specificità del linguaggio, perché dovremmo aspettarci che quelli che parlavano allo stesso modo condividessero le idee basilari di cosa fossero una fratria o uno σταρτός. I suoi limiti sono tuttavia divenuti sempre piú evidenti. In primo luogo esso elide ampie variazioni nei significati di singoli vocaboli. Due esempi sono sufficienti. Il termine γένος era utilizzato ampiamente e in mo-

[12] ARISTOTELE, *Politica*, 1.2.1252a24-1253a39.

do differenziato nel greco di ogni epoca per indicare 'specie', 'genere', 'tipo', 'categoria', 'nascita', 'parentela', 'razza', 'stirpe', 'famiglia', 'generazioni', 'posterità' ecc. Solo ad Atene tuttavia, e in un senso preciso soltanto a partire dal IV secolo a. C. in avanti, esso venne utilizzato per indicare un complesso di famiglie o di individui che si identificavano come gruppo ricorrendo a un nome plurale collettivo e che in taluni casi possono aver fornito i detentori di alcune importanti cariche sacerdotali ereditarie[13]. Parimenti, la parola ἑταιρεία indicava per i Cretesi l'unità fondamentale di coesione della popolazione maschile cittadina, cioè il gruppo istituzionalizzato di commensali attraverso il quale erano redistribuite le risorse agricole. Questi gruppi erano molto diversi dal ceto elevato, instabile e di tipo vagamente massonico, che formava le eterie, che usavano clandestinamente la propria coesione «per controllare tribunali e magistrature», e che Pisandro sfruttò cosí efficacemente ad Atene nell'estate del 411[14]: il fatto che i gruppi cretesi potessero essere chiamati anche συσσίτια, mentre i Cretesi ricorressero invece al termine ἀνδρεῖα[15], rivela un altro punto debole dell'approccio terminologico. In secondo luogo, e viceversa, è possibile che gruppi dai nomi differenti svolgessero la stessa funzione, sia per autonomo sviluppo, sia per imitazione sociale: ὀργεῶνες e θιασῶται ateniesi sono in realtà indistinguibili. In terzo luogo, un simile approccio tiene nascosto il cambiamento o la rivitalizzazione per nuovi scopi di unità antiche o agonizzanti. Classico caso è quello del riuso dei γένη ateniesi (e dell'invenzione di nuovi) nel periodo tardoellenistico, prima come veicoli per il simbolico nazionalismo delle settennali Πυθαΐδες a Delfi dal 138/137 in avanti, poi, a partire dal periodo augusteo, come strumenti per il consolidamento del controllo di fatto oligarchico dello stato[16]. Né, infine, possiamo interpretare senza rischi il ricorrere degli stessi nomi propri

[13] Cfr. sotto, par. 5. L'uso fatto da Aristotele del termine γένος in un contesto cretese (*Politica*, 2.1272a34) non è confortato da alcun uso nella stessa Creta, e deve essere considerato come vocabolario atticizzante.

[14] TUCIDIDE, 8.54.4 (per quanto il termine qui usato sia ξυνωμοσία: ma si veda A. W. GOMME, A. ANDREWES e K. J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides* (d'ora in avanti *HCT*), Oxford 1945-70, V, pp. 128-30, per una rassegna dell'uso ateniese del termine, con riferimenti a G. M. CALHOUN, *Athenian clubs in politics and litigation*, Austin 1913, e F. SARTORI, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.*, Roma 1957; si aggiunga W. R. CONNOR, *The New Politicans of fifth-century Athens*, Princeton 1971, pp. 25 sgg., e O. AURENCHE, *Les Groupes d'Alcibiades, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J-C*, Paris 1974.

[15] συσσίτια: ARISTOTELE, *Politica*, 2.1272a1 sgg.; ἀνδρεῖα: *SEG*, XXVII, 631 = XXXV 993 B, l. 11; *IC*, II, V.1, ll. 8 e 15, e V.25, l. 3 (Axos); *IC*, IV, 4, l. 4 (Gortina), 11; DOSIADE, *FGrHist*, 458 F 2.

[16] Per il primo, G. DAUX, *Delphes au II^e et I^{er} siècle*, Paris 1936, pp. 708-29; per il secondo, D. J. GEAGAN, *The Athenian constitution after Sulla*, in «Hesperia», suppl. 12, Princeton 1967, *passim*, e P. MACKENDRICK, *The Athenian aristocracy, 399 to 31 B.C.*, Cambridge Mass. 1969, pp. 49 sgg.

per questo o quel 'popolo' o 'tribú' o 'fratria' come prova di un'identità di ruolo o funzione. Almeno quattro dei nomi di tribú attico-ionici, se non tutti e sei, erano utilizzati a Efeso per indicare non le tribú ma le loro suddivisioni in chiliastie[17]: 'Aithalidai' era un nome di demo ad Atene (con le varianti 'Aithalees' e 'Aithaleis'), mentre 'Aithalees' era una φάτρα ad Argo, uno σταρτός a Gortina e una tribú in altre città della parte centrale di Creta[18], e vi sono altri esempi simili. Seguire questi nomi e le loro occorrenze ci porta in profondità nei complessi e oscuri processi dell'etnogenesi della Grecia post-micenea[19]. Essi suggeriscono *en passant* la ancor piú complessa questione di come – o per meglio dire se – 'popoli' pre-greci, non-greci o greci di un passato sommerso come Abanti, Driopi, Ellopi, Cadmei, Cauconi, Lapiti, Lelegi, Mini o Pelasgi, nella misura in cui erano entità reali (anche se erano tutti sufficientemente reali per Erodoto)[20], erano incorporati all'interno dei microstati greci e delle loro strutture segmentarie, dal momento che nomi quali 'Abantis' attestato come nome di tribú a Calcide[21], sono sorprendentemente rari. Il fatto che i processi implicati influenzassero il modo in cui le nostre unità minori presero forma è *a priori* sufficientemente probabile, ma nessun quadro attendibile può essere fornito partendo dalla documentazione di cui disponiamo.

La terza possibilità, quella di procedere secondo un criterio crono-

[17] Elenchi in D. KNIBBE, *Forschungen in Ephesos*, IX/1/1: *Der Stadtsmarkt. Die Inschriften der Prytaneions*, Wien 1981, pp. 107-9; M. PIERART, *Modèles de répartition des citoyens dans les cités ioniennes*, in «Révue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), p. 175, e JONES, *Public organization* cit., pp. 311 sgg.

[18] M. GUARDUCCI, *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia*, II, in «Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», serie 6, VIII/2 (1938), p. 88; STEFANO DI BISANZIO, s.v. «Αἰθαλίδαι»; J. S. TRAILL, *Demos and trittys. Epigraphical and topographical studies in the organisation of Attica*, Toronto 1986, p. 130 (Atene); M. WÖRRLE, *Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte von Argos im 5 Jhdt. vor Christ*, Nürnberg 1964, pp. 17-18 e 23-25; JONES, *Public organization* cit., p. 113 (Argo) e 221 (Creta); *Leg. Gort.*, 5.5, con R. F. WILLETTS, *The law code of Gortyn*, Berlin 1967, p. 65 *ad loc.* (Gortina).

[19] Cfr. H. WOLFRAM e W. POHL (a cura di), *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, I, Wien 1990. L'emergere di significati piú ampi per i termini Elleni, Ioni e Dori è parte integrale di questi processi, ma non può essere esplorato qui (un breve orientamento recente in J. M. HALL, *Approaches to ethnicity in the Early Iron Age of Greece*, in N. SPENCER (a cura di), *Time, tradition, and society in Greek archaeology: bridging the 'Great Divide'*, London - New York 1995, pp. 6-17).

[20] Cfr. ERODOTO, 1.146.1 (Abanti, Driopi, Cadmei, Mini, Pelasgi), 1.171.2 (Lelegi), 4.148.4 (Cauconi), 4.145-50 (Mini, Pelasgi), 5.57.2 (Cadmei), 5.92.1 (Lapiti), 8.43 sgg. (Driopi, Pelasgi). Brevi annotazioni in BUSOLT e SWOBODA, *Griechische Staatskunde* cit., I, p. 121, piú sistematicamente in K. TAUSEND, *Amphiktionie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992.

[21] *IG*, XII, 9.946, con JONES, *Public organization* cit., p. 73. Anche qui, considerata la sua datazione di età imperiale e l'assenza di precedenti attestazioni di tribú a Calcide, si potrebbe sospettare che la tribú fosse una creazione tarda, cosí chiamata per conferirle un'antichità spuria.

logico, è essenziale poiché soltanto seguendo il succedersi delle generazioni possiamo osservare l'emergere di nuove esigenze sociali cui si rispose con nuove creazioni o con l'adattamento di entità e meccanismi esistenti. Essa non è tuttavia completamente praticabile neppure per Atene, dove gran parte della ricostruzione delle funzioni delle unità minori deve essere condotta sulla base di sopravvivenze e di informazioni antiquarie, e ancor meno lo è per il resto della Grecia; può rivelarsi persino ingannevole se spinge gli storici a postulare uno sviluppo lineare o a sottovalutare la complessità e la diversità di tali società su piccola scala. Per esempio, Senofonte attribuisce al poeta Simonide l'osservazione secondo cui «tutte le città sono divise in segmenti, alcune in tribú, altre in μόρα, altre in λόχοι e alla testa di ciascuna parte sono dei magistrati. Cosí, se qualcuno offrisse a questi gruppi, come ai cori, premi per il buon armamento, la buona disciplina, l'equitazione, il valore in guerra e la giustizia nei contratti, è verisimile che in tutte queste cose si sarebbero rigorosamente tenuti in esercizio»[22]. Un'osservazione simile è al contempo utile e fuorviante: utile in quanto ci rammenta come le unità minori potessero avere funzioni molteplici e come non sia possibile separare unità 'militari' da unità 'civili'; fuorviante in quanto entità chiamate μόραι o λόχοι sono molto piú rare fuori da Sparta di quanto suggerisca Senofonte[23]. Le stesse considerazioni valgono per l'allettante definizione di Stefano di Bisanzio: « πάτρα: uno dei tre tipi di comunità dei Greci, come dice Dicearco, che chiamiamo πάτρα, φρατρία, φυλή. Una πάτρα era il gruppo di parentela comprendente gli uomini che avevano raggiunto il secondo passaggio (sociale); prima essa esisteva per proprio conto per ciascuno (uomo), e prendeva il proprio nome dall'elemento piú anziano e piú potente della stirpe»[24]. Adattando probabilmente il modello generativo/sincronico aristotelico della cristallizzazione della *polis* a partire dagli elementi fondamentali di οἶκος e κώμη[25],

[22] SENOFONTE, *Ierone*, 9.5-7.

[23] I λόχοι soltanto ad Atene, sembra, mentre le μόραι erano peculiari di Sparta (J. F. LAZENBY, *The Spartan army*, Warminster 1985, *passim*); ma si veda l'uso delle parole simili μέρος e μοῖρα nella Grecia centrale e settentrionale sotto, par. 7.

[24] Il testo del fr. 52 di Stefano di Bisanzio merita di essere citato integralmente: «ἓν τῶν τριῶν τῶν παρό Ἕλλησι κοινωνίας εἰδῶν, ὡς Δικαίαρχος, ἃ δὴ καλοῦμεν πάτραν φρατρίαν φυλήν. ἐκλήθη δὲ πάτρα μὲν εἰς τὴν δευτέραν μετάβασιν ἐλθόντων ἡ κατὰ μόνας ἑκάστῳ πρότερον οὖσα συγγένεια, ἀπὸ τοῦ πρεσβυτάτου τε καὶ μάλιστα ἰσχύσαντος ἐν τῷ γένει τὴν ἐπωνυμίαν ἔχουσα, ὃν ἂν τρόπον Αἰακίδας ἢ Πελοπίδας εἴποι τις» (DICEARCO, *FHG*, II 238 F 9 = F 52 Wehrli[2] *apud* STEFANO DI BISANZIO, *s.v.* «Πάτρα», probabilmente dal suo *Βίος Ἑλλάδος*). Citazioni o brevi discussioni in BUSOLT e SWOBODA, *Griechische Staatskunde* cit., I, p. 133, nota 6; ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 12 nota 8 e p. 50 nota 43; A. BRESSON e P. DEBORD, *Syngeneia*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), p. 193. La traduzione da me fornita nel testo è un tentativo di rendere intelligibile il contorto e telegrafico greco di Stefano.

[25] ARISTOTELE, *Politica*, 1.1252a24 sgg.

ma significativamente ripristinando le componenti non geografiche, definite dalla discendenza, ignorate da Aristotele, la classificazione di Dicearco, come quella di Senofonte, è insieme illuminante e semplificatoria, presentando come primario proprio quell'elemento (la parentela) il cui effettivo ruolo è oggi aspramente discusso.

La ricerca attuale deve quindi prendere le distanze dai moduli interpretativi e dai programmi nascosti o palesi della sociologia politica classica e dell'antiquaria e deve porre loro il minor numero possibile di domande. Di conseguenza, il nostro saggio farà ricorso soltanto a testimonianze primarie, principalmente iscrizioni. L'essenziale è riconoscere che le origini, anche se ricostruibili, non forniscono spiegazioni sulle funzioni. Una fratria o un γένος o una tribú *è* ciò che *fa* all'interno di una particolare forma di società politicamente organizzata: le strutture riflettono cioè le funzioni. A loro volta, le funzioni riflettono bisogni sociali: ma i bisogni possono essere in conflitto e inerzia, pregiudizio o interessi conflittuali possono impedire alle strutture di rispondere efficacemente a essi.

2. Il principio di iniziare da ciò che è noto con sufficiente sicurezza ci consente e insieme ci spinge a muoverci a partire da due teste di ponte, l'una collocata all'inizio della parte accessibile attraverso la documentazione scritta del periodo arcaico in Grecia, l'altra al suo termine. La prima è il ritratto dell'organizzazione sociale greca individuabile in Omero ed Esiodo, la seconda la riforma delle tribú realizzata in Attica da Clistene nel 508/507 o subito dopo. Il fatto che i due gruppi di testimonianze non siano commensurabili suggerisce cautela ma non è determinante.

Non è questo il luogo per tracciare un quadro dettagliato della 'società omerica' e neppure per riassumere il dibattito sulla sua effettiva esistenza[26]; intendiamo qui solo individuare e caratterizzare rapidamente i gruppi, o le entità sociali, che possono essere identificati nell'epica e,

[26] Le linee principali del dibattito possono essere seguite ad esempio attraverso D. L. PAGE, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley - Los Angeles 1959; A. M. SNODGRASS, *An historical Homeric society?*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIV (1974), pp. 114-25; M. I. FINLEY, *The world of Odysseus*, New York 1978[4]; GSCHNITZER, *Griechische Sozialgeschichte* cit., pp. 24-47; B. QUILLER, *The dynamics of the Homeric Society*, in «Symbolae Osloenses», LVI (1981), pp. 109-55; W. G. RUNCIMAN, *Origins of state: the case of archaic Greece*, in «Comparative Studies in Society and History», XXIV (1982), pp. 351-77; W. DONLAN, *The social groups of Dark Age Greece*, in «Classical Philology», LXXX (1985); I. MORRIS, *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987, pp. 87-93; W. DONLAN, *The pre-state community in Greece*, in «Symbolae Osloenses», LXIV (1989); J. WHITLEY, *Style and society in Dark Age Greece. The changing face of a pre-literate society, 1100-700 B.C.*, Cambridge 1991, pp. 39-45; H. VAN WEES, *Status warriors: violence and society in Homer and history*, Amsterdam 1992.

fatto ancor piú importante, quelli che non possono esserlo. Teniamo conto di quattro aspetti. Il primo, inevitabilmente, è l'οἶκος ('casa', *familia*), sontuoso o modesto che sia[27], nel suo duplice aspetto di gruppo umano e di unità economica. La tentazione, specialmente in un contesto omerico-esiodeo, di assegnargli il ruolo *del* fondamento essenziale della società è irresistibile, non solo per il suo predominio nel quadro sociale offerto dai poemi, ma anche perché la successiva pratica e teoria sociali greche, al pari del nostro istinto ed esperienza, sembrano accreditare la 'naturalezza' di questo ruolo. Ci sono tuttavia diverse ragioni per essere cauti. La prima è che gli οἶκοι omerici non sono rappresentati come uniformi. Alcuni, quali quello di Odisseo o Menelao o dello stesso Esiodo sono piccoli, e comprendono il nucleo familiare con i suoi servi (pochi o tanti) e i suoi immediati dipendenti[28]. Altri, quali quello di Alcinoo, Nestore o Priamo[29] sono piú simili alla classica famiglia estesa della teoria antropologica, con i figli e le loro mogli, le figlie e i loro mariti integrati allo stesso titolo nella stessa οἰκία fisica e *familia* insieme agli 'scudieri' e agli adottati. Simili disparità nella dimensione descritta, e le difficoltà nello stabilire vincoli di lunga durata tra una famiglia estesa e l'altra, potrebbero aver penalizzato l'uso di οἶκοι in ogni contesto reale in sviluppo.

Il secondo problema è quello di colmare tali disparità e (per noi) di interpretarle. Il modello preferito per l'evoluzione della società greca 'primitiva' è stato a lungo quello della disgregazione lineare e unidirezionale di grandi unità 'originali' – tribú, γένη ecc. – in unità piú piccole. Maggiori sono i dubbi su questo modello, piú opportunità si aprono per un'ipotesi alternativa, e cioè che il ritratto omerico di famiglie estese come quella di Priamo non fosse tanto un residuo di qualche passato primordiale, quanto un'espansione fantasiosa del vivace presente del IX e dell'VIII secolo, in cui ambiziosi dinasti stavano riunendo le quasi-stirpi pseudo-parentelari che le generazioni successive conobbero come Bacchiadi o Alcmeonidi, Alevadi o Basilidi. La sbalorditiva varietà dei termini utilizzati da Omero per cosí ampie cerchie di parentela, quasi-parentela e associazione dei membri dell'οἶκος[30], e l'assenza di connotazioni chiare per almeno alcuni di esse[31], riflette in parte il conglo-

[27] DONLAN, *The pre-state community* cit., pp. 7 sgg., per un breve quadro.

[28] *Odissea*, 6.180-85, con ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 35-37.

[29] DONLAN, *The pre-state community* cit., p. 9.

[30] P. GATES, *The kinship terminology of Homeric Greek*, Baltimore Md. 1971; O. J. L. SZEMERÉNYI, *Studies in the kinship terminology of the Indo-European languages*, Leiden 1977.

[31] Per esempio γνωτός, πηός, ἔτης, κασίγνητος, con G. STAGAKIS, *'Etês' in the 'Iliad'*, in «Historia», XVII (1968), pp. 385-99; GATES, *The kinship* cit., pp. 26 sgg.; DONLAN, *The social groups* cit., p. 301.

merato ereditato dai poemi omerici, ma suggerisce anche che il processo di costruzione di nuove unità, piú estese del nucleo familiare, non aveva ancora creato un vocabolario uniforme nel mondo post-miceneo.

In terzo luogo, tale processo comportò in ogni caso tensioni e scelte difficili. Il gruppo familiare, sia considerato come οἶκος sia come cosiddetto nucleo familiare, è una riunione provvisoria, ancor meno duratura nelle società preindustriali ad alto tasso di mortalità tanto femminile quanto maschile. Esso genera termini di parentela definiti sulla persona, e nessun membro è intrinsecamente piú prezioso da un punto di vista sociale di un altro. Perché il suo ruolo sia prolungato e formalizzato esso deve diventare una stirpe (ed essere visto come tale dalle persone di pari condizione sociale). Ciò a sua volta richiede: *a*) che una componente – solitamente la linea maschile – venga privilegiata a danno del ceppo dei congiunti; *b*) che l'uso di termini legati alla stirpe (siano essi veri e propri patronimici o collettivi dipendenti da un eponimo come Alcmeonidi o Oligaithidai) si imponga sui termini di parentela definiti sulla persona; *c*) che la 'famiglia' sia sufficientemente ampia per creare e mantenere una presenza sociale stabile attraverso le generazioni, mediante l'endogamia, l'adozione o altre strategie di assorbimento e conservazione del patrimonio. Che simili sviluppi si siano verificati nella società greca dell'età oscura è indiscutibile. Non è un caso che il ricordo delle stirpi venisse salvaguardato, che quelle che sono giunte fino a noi non risalgano credibilmente piú indietro del 900 a. C. circa[32] o che siano uniformemente maschili e patrilineari. Anche cosí, tuttavia, tali stirpi non fecero altro che formalizzare famiglie reali. Esse non offrivano dunque stabile fondamento per un ordine sociale, ed erano palesemente entità di tipo differente dai piú ampi collettivi di 'pseudoparenti' che adottarono patronimici superficialmente paragonabili quali Egeidi, Eraclidi o Cholleidai.

Quarto elemento, e in parte determinante il modello delle successive unità sociali minori, era la scelta tra due modi alternativi di costruirle. I dipendenti, o i perieci (coloro che abitano intorno) o i fittavoli di una famiglia potente potevano essere assimilati a essa come quasi-parenti, oppure relegati in un ruolo subordinato, sottoposto. Le società che seguirono la prima strategia crearono (o incorporarono, o reistituziona-

[32] Si veda innanzitutto H. T. WADE-GERY, *The poet of the 'Iliad'*, Cambridge 1952, pp. 8 sgg. con la fig. 1 (genealogia di Erofito di Chio: *SGDI*, 5656 = *LSAG*, 344 n. 47), pp. 23 sgg. e 88 sgg. (genealogia di Milziade: ELLANICO, *FGrHist*, 4 F 22 *ap.* MARCELLINO, *Vita di Tucidide*, 2-4); D. P. HENIGE, *The chronology of oral tradition. The quest for a chimera*, Oxford 1974, pp. 207-13 (genealogie di re spartani in ERODOTO, 7.104 e 8.131); R. THOMAS, *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge 1989.

lizzarono) gruppi a parentela reale o supposta, soprattutto quelli piú tardi visibili come 'fratrie' (confraternite), con eponimi e fondatori immaginari. Quelle che seguirono invece la seconda svilupparono un panorama sociale di servi e di élite di proprietari terrieri, riconoscibile piú tardi soprattutto in Tessaglia e nel Peloponneso, dove tali élite consideravano se stesse come invasori e conquistatori. Vedremo piú avanti come tale distinzione sia divenuta una linea di demarcazione che attraversa il mondo di lingua greca.

Questi instabili οἶκοι non potevano agire come effettivi gruppi minori all'interno di qualsiasi comunità complessa; né, fatto piú sorprendente, lo fecero formalmente unità minori indicate da termini quali λαός, δῆμος, κώμη o *polis*. Non è questa la sede per esplorare i sottostanti modelli di insediamento né i loro riflessi nel linguaggio[33]: sia come insediamento fortificato strutturato intorno a un nucleo – visto dall'esterno (*polis*) o dall'interno (ἄστυ) –, sia come insediamento non fortificato strutturato intorno a un nucleo – κώμη, assente in Omero; *polis* in alcuni contesti omerici; δῆμος alla fine in Attica e altrove –, o ancora come comunità di persone all'interno di un certo territorio, nella loro capacità militare (λαός) o nell'aspetto civile (δῆμος), nell'epica greca il grado di sovrapposizione lessicale tra questi termini era tanto elevato quanto era limitata una chiara differenziazione di status tra gli insediamenti. Nelle *Opere e i giorni*, certo, Esiodo tratteggia un paesaggio umano che comprende tanto κώμη (la sua Askra) quanto *polis*[34] ma non fornisce alcun dettaglio effettivo sulla subordinazione in atto. Il suo interesse è piuttosto per il villaggio, dove il vicino invidia ed emula il vicino (21-24), dove i cattivi vicini sono una calamità (346, 348), dove non si

[33] La bibliografia su questi argomenti cresce in modo insesorabile ma utile. Per l'uso epico dei termini πόλις e ἄστυ si veda J. V. LUCE *The 'polis' in Homer and Hesiod*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy», 78 C, (1978), pp. 1-15; E. LÉVY, *«Astu» et «polis» dans l'«Iliade»*, in «Ktèma», VIII (1983) [1986], pp. 55-73; J. N. COLDSTREAM, *The formation of the Greek polis: Aristotle and archaeology*, Opladen 1984; I. MORRIS, *The early polis as city and state*, in J. RICH e A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *City and country in the ancient world*, London - New York 1991, pp. 24-57; A. M. SNODGRASS, *Archaeology and the study of the Greek city*, *ibid.*, pp. 1-23, per complicazioni e discontinuità. Per κώμη (villaggio) come termine di insediamento si veda G. DAVERIO ROCCHI, *Gli insediamenti in villaggi nella Grecia del v e del IV secolo a. C.*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo. Classe di letteratura, scienze morali e storiche», XXXVI, 6 (1981), pp. 325-86; R. G. OSBORNE, *Demos, The discovery of classical Attica* Oxford 1985; e i vari contributi raccolti in «Ktèma», XI (1986): in particolare M. BILE, *Le vocabulaire du village dans les inscriptions crétoises*, pp. 137-44; M. JOST, *Villages de l'Arcadie antique*, pp. 145-58; E. LÉVY, *Apparition en Grèce de l'idée de village*, pp. 117-27. Per i villaggi come dato archeologico si veda CH. K. WILLIAMS *The early urbanization of Corinth*, in «Annuario della scuola archeologica di Atene», LX, 44 (1982) [1984], pp. 9-19 (Corinto preurbana), e DONLAN, *The pre-state community* cit., p. 301, nota 35.

[34] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 189, 222, 240 e 269; assente dalla *Teogonia* (LUCE, *The 'polis'* cit., p. 14).

deve dipendere da un gruppo familiare estraneo o da vicini egoisti (393-400, 407-9, 453-54) ma farli piuttosto dipendere da sé (349-51), ma dove non si deve trattare un compagno (ἑταῖρος) come un fratello/cugino (κασίγνητος) (707-8) o rifiutare di prender parte alle feste comuni (722-723). Poiché una moglie deve essere scelta tra i vicini (700-1), le due reti del vicinato e della parentela finiscono inevitabilmente per sovrapporsi, ma restano distinte, dal momento che la prima è piú importante ma piú carica di tensioni. *Domi*, quindi, Esiodo non riconosce unità ufficiali minori piú di quanto faccia la struttura principale dell'*Odissea*, con la sua drammatica, fondamentale spaccatura tra οἶκος senza un capo e comunità politica priva di potere. Unica eccezione è la descrizione del sacrificio di Nestore sulla spiaggia, dove nove ἕδραι, ognuna di cinquecento uomini, sacrificano nove tori ciascuna. Giustamente vista come combinazione della tradizione del *Catalogo* – secondo cui il contingente di Nestore proveniva da nove luoghi differenti – con la nozione del sacrificio comunitario scandito dalle suddivisioni di una *polis*, questa rapida descrizione racchiude insieme un passato e un futuro, pur essendo ancora priva di un termine appropriato per tale futuro[35].

Lo stesso 'incapsulamento' e la stessa ricerca a tentoni di termini si rileva nell'*Iliade* per l'esercito. C'è regolarità nell'uso frequente dei termini φάλαγξ, στίξ, πύργος e πρόμαχοι[36], ma anche irregolarità, come quando i Troiani (due volte) e i Pili (una volta) consumano il pasto κατὰ στρατόν, ἐν τελέεσσι[37] o quando, in un contesto molto discusso, Nestore consiglia ad Agamennone di suddividere in modo diverso il proprio esercito:

> Dividi gli uomini per tribú, per fratrie, Agamennone,
> fratria sorregga fratria e tribú tribú[38].

[35] *Odissea*, 3.4-8; *Iliade*, 2.591-602. CH. SOURVINOU-INWOOD, *Early sanctuaries, the eight century and ritual space: fragments of a discourse*, in N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek sanctuaries: new approaches*, London - New York, 1993, pp. 1-17, muovendo da ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 82 e p. 86 nota 21; DONLAN, *The pre-state community* cit., pp. 18 sgg., per la loro possibile discendenza da distretti micenei. Ἕδρα altrove nell'epica ha unicamente la spaziale e tangibile denotazione di 'sedile'.

[36] I problemi di che cosa questi termini significhino, in quali rapporti reciproci si trovino e della loro rilevanza nel dibattito sulle formazioni di fanteria in massa (proto-oplitiche?) nell'*Iliade* non deve per fortuna essere affrontato qui. Le cifre di Eustazio (469.9 *ad Il.* 4.250: φάλαγξ di 120 uomini, πύργος di 360 e στύξ di 500) non hanno altra autorità che il suo testo. Si vedano J. LATACZ, *Kampfparänase, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*, München 1977, pp. 454 sgg.; W. K. PRITCHETT, *Studies in Greek topography*, IV. *Passes*, Berkeley - Los Angeles - London 1982, pp. 7-33; MORRIS, *Burial* cit., pp. 198-200.

[37] *Iliade*, 7.380, 11.730 e 18.298. Il termine τέλος richiede una trattazione a sé (ma si veda PH. Z. AMBROSE, *The Homeric 'Telos'*, in «Glotta», XLIII (1965), pp. 38-62).

[38] «κρῖν ἄνδρας κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον, | ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγῃ, φῦλα δὲ φύλοις»: *Iliade*, 2.362-63.

Come è noto, questi versi non trovano altra eco nel poema: né 'fratria' né 'tribú' ricompaiono come unità militari; 'fratria' ritorna solo nell'osservazione di Nestore secondo cui un uomo che ama la guerra civile è ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος ἀνέστιος e il piú tardo slittamento lessicale da φῦλον ('specie' o 'razza') a φυλή ('tribú come segmento di una società civile') non è conosciuto[39]. Simili silenzi potrebbero semplicemente riflettere una volontà arcaizzante del poeta, cosí come quelli di Esiodo potrebbero riflettere la sua attenzione esclusiva per il vicinato: non possiamo inferirne che le comunità greche dell'epoca dei due poeti non conoscessero fratrie o tribú o altre divisioni in segmenti interne al λαός. Possiamo però forse correttamente dedurre che entrambi questi segmenti non fossero ancora parte di alcuna struttura integrata, e che Nestore, pur rappresentando l'*ancien régime*, sia anche autorizzato a prefigurare l'innovazione.

3. La natura e la forza dirompente di tale innovazione sono ora ragionevolmente chiare. Essa coinvolse principalmente quelle aree della Grecia che nel IX e VIII secolo a. C. avevano sperimentato un significativo aumento di popolazione, una piú dura competizione per la terra e per le risorse primarie sia all'interno della comunità sia tra comunità diverse, e il graduale coagularsi di piccoli regni e proto-stati in società politicamente e formalmente organizzate (che fossero o meno monarchie) gravitanti su località dominanti. Nelle nuove condizioni c'era bisogno di avere segmenti di popolazione a piú valenze, oppure approssimativamente della stessa dimensione, ma piú ampi, piú stabili e piú impersonali degli οἶκοι, che potessero servire al contempo come riserve umane per le truppe durante le guerre, come comunità per il culto, per le feste e le esibizioni competitive e come collegi elettorali per la selezione dei magistrati e dei funzionari, che erano sempre piú richiesti mano a mano che la gestione delle risorse e l'interazione sociale e legale diventavano piú continue e complesse. Sembra plausibile che, come molto spesso in Grecia, il nuovo bisogno fosse affrontato con il ricorso al passato, riportando in vita sistemi di segmentazione piú antichi.

Due sistemi di tale genere ci sono noti, le tre tribú 'doriche' e le sei

[39] *Ibid.*, 9.63-64. Si veda A. ANDREWES, *Phratries in Homer*, in «Hermes», LXXXIX (1961), pp. 132-33, per i significati di φῦλον. La traduzione di φυλή con tribú è divenuta invalsa nell'uso comune, e sarà seguita qui. La possibilità di equivoci provocata dall'implicito paragone con l'uso che della parola tribú fanno gli antropologi per descrivere le società dell'Africa o dell'America precolombiana è stata efficacemente denunciata da ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 9-13, ma non si danno alternative veramente efficaci. Il suo uso è ora problematizzato dagli antropologi stessi: cfr. M. H. FRIED, *On the concepts of 'tribe' and 'tribal society'*, in «Transactions of the New York Academy of Sciences», 1966, pp. 527-40; ID., *The Notion of Tribe*, Menlo Park Ca. 1975.

'ionico-attiche'[40]. In entrambi i casi la prova della loro antichità è indiretta; essa si basa infatti sull'ampia diffusione geografica e sulla relativa uniformità dei loro nomi tra le comunità nell'ambito delle rispettive regioni etniche e dialettali, oltre che sulle attestazioni in date sufficientemente alte per togliere credibilità all'ipotesi di una creazione recente e di una diffusione per imitazione[41]. Non possiamo andare piú in là di questo: allo stato attuale delle conoscenze risalire all'età oscura e al periodo della migrazione in cerca delle 'origini' è tanto inutile quanto fare congetture sulle funzioni piú antiche.

Partiamo dalle tribú doriche degli Illei, dei Dimani e dei Panfili[42]. La loro prima attestazione certa[43], probabilmente degli anni 640, è fortunatamente esplicita, poiché il frammento 19.8 West di Tirteo può difficilmente essere letto se non come un'affermazione del fatto che gli Spartani stavano combattendo la seconda guerra messenica «Panfili, e Illei e Dimani separatamente»[44]. Quando perciò la «grande retra», secondo la citazione di Plutarco da Aristotele, stabilisce l'ubicazione, le istituzioni e i culti dello stato dorico spartano, la sua clausola «avendo raccolto in tribú le tribú e in ὠβαί le ὠβαί» non è soltanto verbalmente ridondante, ma riflette ciò che gli Spartani del VII secolo pensavano fosse fondamentale per la loro società[45]. Sotto questo aspetto Sparta non rappresenta

[40] I testi di riferimento fondamentali per 'tribú' sono: E. SZANTO, *Die griechischen Phylen*, in «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaft in Wien», CXLIV (1901) [1902]; BUSOLT e SWOBODA, *Griechische Staatskunde* cit., I, pp. 256 sgg; K. LATTE, *s.v.* «Phratrie», in *RE*, XX/1 (1941), coll. 746-58 (poi in ID., *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, München 1968); ROUSSEL, *Tribu* cit.; JONES, *Public organization* cit.

[41] Considerata la rivalità endemica tra Argivi e Spartani durante il periodo arcaico, l'ipotesi di ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 229, del sistema dorico come derivato da Argo non è affatto plausibile.

[42] *Ibid.*, pp. 221 sgg.; N. F. JONES, *The civic organization of Corinth*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CX (1980), pp. 161-93, per la sequenza; ID., *Public organization* cit., pp. 92 sgg. (Peloponneso dorico) e pp. 214 sgg. (le isole doriche). Che questo stesso sistema avesse un passato è evidente dal nome 'Pamphyloi', con ogni evidenza una definizione per 'tutti gli altri' in qualche momento (ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 227). Per lo sviluppo del termine 'Dorieis' cfr. O. J. L. SZEMERÉNYI, *The origin of the name of the Dorians*, in «Glossologia», I (1982), pp. 73-82.

[43] Il riferimento ai Dori di Creta come τριχάϊκες è incerto per data e per significato (*Odissea*, 19.177). Le opinioni discordano sul fatto che la prima radice rifletta τρίχα ('diviso in tre') oppure θριχ- ('capelli'). Si veda ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 223, per un elenco di opinioni.

[44] «...αι κοίλῃς ἀσπίσι φραξάμ[ενοι, | χωρὶς Πάμφυλοί τε καὶ Ὑλλεῖς ἠδ[ὲ Δυμᾶνες, | ἀνδροφόνους μελίας χερσὶν ἀν[ασχόμενοι» (= fr. 1.50-52 Diehl). L'importanza di questi versi non è diminuita dal vecchio dibattito se la prima parola debba essere integrata in modo da guardare indietro o in avanti nel tempo. Discussione in LAZENBY, *The Spartan army* cit., pp. 68 sgg.

[45] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 6.2: «φυλὰς φυλάξαντα καὶ ὠβὰς ὠβάξαντα». La data esatta della retra all'interno della metà del VII secolo non è importante; per un recente esame cfr. O. MURRAY, *Early Greece*, London 1993², pp. 165 sgg. L'ambiguità della forma φυλάξαντας (da φυλάσσω o da *φυλάζω?) è rilevata da A. POWELL, *Plato and Sparta: modes of rule and of non-rational persua-*

un'eccezione, perché il sistema delle tre tribú nella sua forma 'pura' è attestato con buona sicurezza a Sicione, Megara, Argo, Tera, Issa, Coo, Eraclea Pontica[46] e forse anche altrove[47], anche se la documentazione per Rodi è nella migliore delle ipotesi ambivalente[48].

Le sei tribú ioniche – Enopi, Bori, Geleonti, Argadi, Egicorei, Opleti[49] – erano usate con minore uniformità. Solo nelle tre colonie milesie di Cizico, Odesso e Tomi è al momento possibile vedere che tutte e sei sono state utilizzate come una serie, mentre nella stessa Mileto del v secolo solo quattro (Argadi, Bori, Opleti, Enopi) sono attualmente note[50]. La documentazione disponibile suggerisce in altri luoghi un analogo uso di cinque (Efeso), quattro (Istro) o tre di esse (Perinto), ma la scarsità della documentazione impedisce la certezza. Comunque sia, la serie ateniese ne comprendeva sicuramente quattro, le cui funzioni sono percepibili in modo poco chiaro[51]: forse servivano come quadri militari[52] e fi-

sion in the 'Laws', in A. POWELL e S. HODKINSON (a cura di), *The shadow of Sparta*, London - New York 1994, p. 283. Per ὠβαί come le quattro o cinque 'località' della Sparta classica cfr. LAZENBY, *The Spartan army* cit., pp. 51-52 e 72-73; JONES, *Public organization* cit., pp. 119 sgg.

[46] Sicione: ERODOTO, 5.68; Megara: JONES, *Public organization* cit., pp. 94 sgg., oltre a *SEG*, XXXIX, 411; Argo: *LSAG*, 168, nn. 7 e 8 (elenchi di 6 e 9 δαμιουργοί), con JONES, *Public organization* cit., pp. 112 sgg; Tera: ERODOTO, 4.148.1; Issa: *SIG*³, 141; Coo: JONES, *Public organization* cit., pp. 236 sgg.; Eraclea: ENEA TATTICO, 11.10bis-11, con D. WHITEHEAD, *Aineias the Tactician. How to Survive under Siege*, Oxford 1990, *ad loc*.

[47] La documentazione per Siracusa è disseminata e non decisiva; cfr. JONES, *Public organization* cit., pp. 173 sgg.

[48] I Rodî sono «διὰ τρίχα κοσμηθέντες (divisi in tre sedi)» nel *Catalogo* (*Iliade*, 2.655), e l'isola «τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν καταφυλαδόν (fu abitata divisa in tre gruppi, secondo tribú)» (*ibid.*, 2.668). Ma per il verso 656, che identifica le tre sedi in Lindo, Ialiso e Camiro, le tre tribú doriche sarebbero i referenti naturali. È perciò allettante vedere nel verso 656, grammaticalmente superfluo, una glossa del poeta, aggiunta quando la vita pubblica sull'isola era tornata a cristallizzarsi intorno ai tre centri proto-urbani. Un utile riassunto di questo dibattutissimo passo in ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 222 sgg., e in G. S. KIRK, *The Iliad: a Commentary*, Cambridge 1985-93, a 2.655-56 e 2.668-70.

[49] Quest'ordine delle tribú segue *IGBR*, I², 47bis (ignorando, dopo Βωρεῖς, 'Ρωμαῖοι, conio del periodo imperiale: Odesso 221 d. C.), pur non essendo ripreso fedelmente altrove (con tutto il rispetto per JONES, *Public organization* cit., pp. 275 e 289). L'ordine di EURIPIDE, *Ione*, 1579-81, per le quattro tribú attiche è Geleunti, Opleti, Argadi, Egicorei, ma quello di ERODOTO, 5.66.2, è differente. La grafia varia: gli Ὅπλητες sono talvolta Ὁπλεῖς. Un panorama in ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 209-22. Riflessioni su significati ed etimologie (per esempio in W. W. HOW e J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1961, a ERODOTO, 5.66.2) non ci dicono nulla sul loro emergere o le loro funzioni.

[50] Le prove piú utili in JONES, *Public organization* cit., pp. 287 sgg. (Cizico), 275 (Odesso), 276 sgg. (Tomi) e 320 sgg. (Mileto).

[51] Un disegno in CH. HIGNETT, *A history of the Athenian constitution*, Oxford 1952, pp. 50-55; ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 193-204; RHODES, *A commentary* cit., pp. 66-73; S. D. LAMBERT, *The phratries of Attica*, Ann Arbor 1993, pp. 251-66. Dev'essere accordato poco credito all'affermazione di POLLUCE, 7.109, di non meno di tre serie di nomi pre-ionici.

[52] Anche se ERODOTO, 5.6, è l'unica fonte. LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 256-57, passa al vaglio la nozione che le trittie delle vecchie tribú fossero unità militari come le loro omonime clisteniche.

scali[53], probabilmente come collegi elettorali per la selezione di almeno alcuni magistrati[54], e sicuramente come unità i cui principali magistrati mantenevano qualche responsabilità nel culto e nella legislazione sull'omicidio nel IV secolo[55], e che si suppone perciò abbiano avuto piú ampi poteri in un'epoca precedente. Inoltre, la documentazione da Atene e da altri luoghi per le sottodivisioni delle tribú ionico-attiche[56] come per quelle doriche[57] indica che esse potevano funzionare e funzionavano come segmenti pratici per l'amministrazione e la suddivisione dell'esercito.

Non dobbiamo tuttavia presupporre un'eccessiva uniformità di nomi o sistemi in nessun periodo. Il quadro, benché molto frammentario e tracciato in modo ancora inadeguato[58], è un quadro di variazioni e cambiamenti localizzati e incessanti, insignificanti o drastici. Alcuni modelli possono però essere individuati. Ad esempio talune comunità mostrano soltanto una o due delle 'serie' di nomi, suggerendo che gli insediamenti dell'età oscura e le colonie arcaiche non fossero sempre armati con contigenti provenienti da tutte le tribú fondatrici della comunità[59]. Oppure, e frequentemente, nuove tribú *ad hoc* furono create, suppletive alle

[53] Se le naucrarie erano 48, 12 per tribú, e se avevano i poteri finanziari delineati in ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.3 (CLEIDEMO, *FGrHist*, 323 F 8; cfr. RHODES, *A commentary* cit., pp. 151 e 770-71).

[54] Magistrati verosimilmente erano i Tesorieri di Atena, due per tribú (*IG*, I³, 510 [c. 550]), ma non gli ἱεροποιοί (*IG*, I³, 507), ad onta di A. RAUBITSCHEK e L. H. JEFFERY, *Dedications from the Athenian Akropolis*, Cambridge Mass. 1949, p. 350 n. 326: consiglieri se veramente ci fu un consiglio post-soloniano nel 400 (ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.4 e 21.3, con RHODES, *A commentary* cit., p. 151). R. MEIGGS e D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969, 1989² [d'ora in avanti ML] , n. 8 del 575-550, tanto da Chio quanto da Eretria (cfr. ML², *Addenda*, p. 309 per la seconda possibilità), offre una chiara testimonianza per un 'consiglio popolare' formato da 50 consiglieri per tribú.

[55] Per il culto si vedano i riferimenti in RHODES, *A commentary* cit., p. 151, con PH. HARDING, *Translated documents of Greece and Rome*, II. *From the end of the Peloponnesian War to the battle of Ipsus*, Cambridge 1985, n. 9; per il loro ruolo alla festa delle Sinecie, N. ROBERTSON, *Festivals and legends. The formation of the Greek cities in the light of public ritual*, Buffalo-London 1992, pp. 36-38; R. PARKER, *Athenian religion: a history*, Oxford 1996, pp. 112-13. Per la legge, ML, n. 86, l. 12, e ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 57.4, con RHODES, *A commentary* cit., p. 649.

[56] Atene: una delle tre vecchie trittie, Leukotainioi, è attestata come un segmento dei Geleonti, confermando in questo modo la tradizione antiquaria (HARDING, *Translated documents* cit., n. 9, l. 36); Mileto: per la suddivisione di Argadeis e Hoplethes si vedano i cenni in JONES, *Public organization* cit., p. 321.

[57] Per esempio le φάτραι ad Argo o le φατρίαι a Siracusa (*ibid.*, p. 174).

[58] La raccolta di Jones (*Public organization* cit.) segna un notevole progresso rispetto a SZANTO, *Die griechischen Phylen* cit., e BUSOLT e SWOBODA, *Griechische Staatskunde* cit., ma i suoi dati devono essere collocati in un piú chiaro contesto sociale e diacronico.

[59] Ad esempio Alicarnasso, fondata da Ante di Trezene «prendendo la tribú Dymaina» (CALLIMACO, fr. 703 Pfeiffer, con G. L. HUXLEY, *On Stephanus of Bizantium s.v. 'Halikarnassós'*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», VI (1965), pp. 213-14, e JONES, *Public organization* cit., pp. 111 sg., 334, 343 nota 2).

'vecchie' tribú nella loro capacità di segmenti formali. Cosí Argo aggiunse Hyrnathioi alla triade dorica negli anni 450[60], Epidauro aggiunse Azantioi e Hysminatai a Dimani e Illei[61], Perinto aggiunse Makedones, Akarnanes, Podagroi e Kastaleis a Geleuntes [*sic*], Borei ed Egicorei[62], e le città cretesi unirono nomi dorici e non dorici in un complesso reticolato di evoluzioni e aggiustamenti differenziati[63]. Tali aggiunte potevano essere accompagnate dal cambiamento di nome delle 'vecchie' tribú. Classico esempio è quello di Sicione, se possiamo credere al racconto di Erodoto[64] della tribú 'propria' di Clistene ribattezzata Archelai ('condottieri del popolo'), mentre la triade dorica divenne «del porco», «dell'asino» e «del porcellino»: che sia o meno storicamente attendibile, il racconto delinea un plausibile quadro di risentimento nei confronti dei sistemi esclusivi o all'antica che molto probabilmente in altri luoghi rimane nascosto sotto la documentazione epigrafica asettica. In alternativa, in una nuova suddivisione di un corpo civico allargato, i membri delle vecchie tribú potevano essere collocati in un nuovo segmento, mentre i nomi di esse passavano a indicare le suddivisioni. Tanto Efeso quanto Colofone e Teo sembrano mostrare spostamenti di questo genere[65], come anche quando negli anni intorno al 530 il mediatore arcade Demonatte a Cirene «divise i Cirenaici in tre tribú, distribuendoli nel modo seguente: formò una μοῖρα di Terei e perieci, un'altra di Peloponnesiaci e Cretesi, una terza di tutti gli abitanti delle isole»[66]. In modo ancora piú drastico le tribú potevano essere completamente scavalcate, come fece Tera intorno al 630 selezionando i coloni per Cirene non fra le tribú doriche ma «dai sette χῶροι»[67], o come fece Sparta negli anni 480 se non prima (salvo cambiare ancora intorno al tardo v secolo), passando a un sistema su cinque segmenti basato almeno in parte sull'appartenenza geografica[68].

[60] *IG*, IV, 517 = *LSAG*, 170, n. 32; JONES, *Public organization* cit., pp. 112 sg.

[61] Cenni *ibid.*, pp. 107 sg.

[62] *SGDI*, 5723; JONES, *Public organization* cit., p. 286.

[63] *Ibid.*, pp. 219 sgg., con tabella a p. 221.

[64] ERODOTO, 5.68.1.

[65] Non necessariamente costruzioni proto-democratiche del tipo suggerito da Aristotele (*Politica*, 6.1319b23), ma per raggruppare e rinforzare il corpo cittadino dopo perdite in guerra: il racconto di Eforo su un'azione simile a Efeso (*FGrHist*, 70 F 126) è perlomeno ben escogitato, anche se non vero.

[66] ERODOTO, 4.161.2-3. Il tentativo di L. H. JEFFERY, *The pact of the first settlers at Cyrene*, in «Historia», X (1961), pp. 139-47, di estrarre dal greco di Erodoto una sistemazione piú sofisticata, secondo la quale tre μοῖραι attraversano tre φυλαί, si basa sulla frase epesegetica «τῇδε διαθείς» (ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 300-1; JONES, *Public organization* cit., pp. 216 sg.).

[67] ERODOTO, 4.153.

[68] Cinque λόχοι in alcune delle tradizioni riflesse, come ARISTOTELE, fr. 541 Rose; cinque efori; cinque ἀγαθοεργοί (ERODOTO, 1.67.5); cinque mediatori nel 519 o 509 (PLUTARCO, *Vita di Solo-*

Si poteva, infine, creare un sistema di tribú completamente nuovo che tagliasse trasversalmente il vecchio. Cosí sembra aver fatto Corcira, se possiamo fare affidamento sulla scarsa documentazione sulle tribú doriche 'originali' e se (come è molto plausibile) i documenti epigrafici che registrano prestiti a partire dal 500 a. C. circa riflettono una nuova struttura tribale con suddivisioni numerate[69]. Allo stesso modo Corinto sviluppò una nuova struttura, interamente non dorica, proverbialmente 'πάντα ὀκτώ' anche se, a dispetto dell'accumularsi di documentazione e dell'intenso dibattito, né la data né i dettagli sono ancora completamente chiariti[70]. È perciò una fortuna che uno di questi nuovi sistemi, la riforma di Clistene del 508/507 in Attica, sia datato con precisione e ben conosciuto, dal momento che esso illustra una struttura di idee a esso sottesa che non era peculiare dell'Attica. Due erano i concetti fondamentali: 1) che tanto all'intera Attica intesa come area quanto al complesso di coloro che da allora in poi sarebbero stati cittadini[71] doveva essere accordato lo stesso status; 2) che il risultante territorio, politicamente isomorfo, doveva essere diviso in un certo numero di segmenti, uguali per dimensione e prestigio. All'interno dell'Attica, per ragioni derivanti dalla sua estensione relativamente ampia e dal suo 'fissiparo' passato politico, questo processo di divisione risultò eccezionalmente complesso e venne a coinvolgere le nozioni di tre aree geografiche ('città', 'interno' e 'costa'), della ripartizione degli insediamenti di ogni zona in un certo numero di raggruppamenti (τριττύες, 'terzi') e della riunione di una trittia proveniente da ciascuna zona in una 'tribú'[72]. Tanto

Lac. 10.6) e, probabilmente, cinque ὠβαί. Non è qui la sede per occuparsi di questi ostici soggetti: si veda LAZENBY, *The Spartan army* cit., pp. 41-62, e P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the crisis of Sparta*, London 1987, pp. 37-43 e 430 sg., per due tra le numerose messe a punto.

[69] P. CALLIGAS, *An inscribed lead plaque from Korkyra*, in «Annual of the British School at Athens», LXVI (1971), p. 87, per la documentazione 'dorica'; JONES, *Public organization* cit., pp. 159 sgg.

[70] *Suda*, *s.v.* «πάντα ὀκτώ», con S. DOW, *Corinthiaca*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LIII (1942), pp. 89-119; R. S. STROUD, *Tribal boundary markers from Corinth*, in «California Studies in Classical Antiquity», I (1968), pp. 233-42; JONES, *The civic organization* cit.; J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 B.C.*, Oxford 1984, pp. 413 sgg.; G. R. STANTON, *The territorial tribes of Korinth and Phleious*, in «Classical Antiquity», V (1986), pp. 139-53; JONES, *Public organization* cit., pp. 97 sgg. La sua attribuzione ad Alete, fondatore della città (*Suda*), per quanto palesemente falsa, milita almeno verso una datazione arcaica piuttosto che classica.

[71] Per i problemi sul διαψηφισμός e i νεοπολῖται si veda J. K. DAVIES, *Athenian citizenship: the descent group and the alternatives*, in «Classical Journal», LXXIII (1977-78), pp. 116 sg.

[72] Sono ora fondamentali D. M. LEWIS, *Cleisthenes and Attica*, in «Historia», XII (1963), pp. 22-40; J. S. TRAILL, *The political organisation of Attica. A study of the demes, trittyes, and phylai and their representation in the Athenian Council*, Princeton 1975; G. R. STANTON, *The tribal reform of Kleisthenes the Alkmeonid*, in «Chiron», XIV (1984), pp. 1-41; TRAILL, *The political organisation* cit.; JONES, *The civic organization* cit., pp. 31 sgg.; M. H. HANSEN, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles, and ideology*, Oxford - Cambridge Mass. 1991, pp. 101-6. L'at-

per il nome quanto per le complesse configurazioni geografiche, perciò, queste dieci tribú erano creazioni completamente nuove, ma chiaramente recuperavano le funzioni che il piú antico sistema tribale aveva già esercitato. Intorno alla metà del v secolo, se non molto prima, esse erano diventate unità militari e per la flotta, cosí come collegi elettorali per l'elezione dei magistrati, specialmente i dieci generali, per la selezione del consiglio dei 500 e dei 6000 giurati, e per la selezione dei quadri dei funzionari amministrativi di ogni genere; avevano sviluppato una propria vita comune, con funzionari e santuari, ed erano divenute gruppi cultuali cosí come basi per la selezione di squadre agonistiche di corridori, cantori o danzatori per le diverse feste.

Il successo del nuovo sistema ateniese stimolò certamente sia l'esportazione che l'imitazione[73], non solo a causa della successiva preponderanza politica e militare di Atene ma perché, come abbiamo visto, da un lato il concetto di 'tribú' intesa come un segmento della comunità politica, che agiva al contempo come reggimento, come collegio elettorale e come congregazione era diventato uno strumento essenziale di coesione civica mentre, dall'altro, Clistene e i suoi collaboratori avevano aggiornato l'idea e mostrato come era possibile legare strettamente l'individuo alla *polis* persino all'interno di un territorio relativamente esteso. Dire che senza lo sviluppo e il continuo cambiamento della 'tribú' come meccanismo di legame, né la città-stato greca né la nozione di cittadinanza che essa recava in sé avrebbero potuto evolversi cosí rapidamente come di fatto si evolsero, è soltanto la verità. È tuttavia essenziale riconoscere che la trasformazione delle 'tribú' in segmenti dell'organizzazione politica della comunità non era né inevitabile né universale. La maggior parte della Grecia nordoccidentale, come si vedrà piú avanti, trovò a lungo non necessaria tale trasformazione. Per una comunità di Creta del 500 a. C. circa la '*polis*' consisteva solamente in cinque rappresentanti di ogni tribú[74], mentre ancora nel 367/366 Milasa in Caria poteva aprire un de-

tenzione si è concentrata soprattutto sulla composizione delle trittie: si veda P. SIEWERT, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes*, München 1982, e ulteriori particolari in RHODES, *A commentary* cit., p. 773.

[73] L'esportazione verso le colonie e le cleruchie ateniesi nel v e IV secolo era da prevedersi, come a Salamina e nelle cleruchie insulari egee (JONES, *The civic organization* cit., pp. 72 e 186 sgg.), e a Turi (DIODORO, 12.11.3); non esistono prove per Anfipoli, non sorprendentemente alla luce di TUCIDIDE, 5.11.1. Imitazione a Priene e (stranamente) ad Alinda (JONES, *The civic organization* cit., pp. 317 sgg. e 327). È oggetto di discussione se il sistema ateniese, che sappiamo in vigore a Mileto nel 437/436, riflettesse imposizione o imitazione: si veda *ibid.*, pp. 321 sgg.; N. ROBERTSON, *Government and society at Miletos, 535-442 B.C.*, in «Phoenix», XLI (1987), pp. 356-98. Per la loro vita corporativa nell'Atene post-clistenica si veda ora N. F. JONES, *The Athenian phylai as associations: disposition, function, and purpose*, in «Hesperia», LXIV (1995), pp. 503-42.

[74] *SEG*, XXVII, 631 = XXXV, 993 (decreto per Spensithios).

creto con la formula «Deliberato dai Milasi in un'assemblea dotata di piena autorità (κύρια), e convalidato dalle tre tribú»[75]. Per quanto marginali da un punto di vista geografico (e, per quanto concerne Milasa, anche etnico), entrambi gli esempi suggeriscono che i gruppi che vennero chiamati 'tribú' precedettero in un certo senso la *polis* come istituzione e che l'equilibrio di forze fra tribú e *polis* può essere stato una questione ben viva, almeno in alcune comunità e in alcune epoche.

4. La seconda parte del consiglio di Nestore ad Agamennone suggeriva di disporre le sue truppe per fratrie. Al pari delle tribú, le fratrie e le organizzazioni consimili in alcune aree doriche – συσσίτια (Sparta), ἀνδρεῖα (Creta) o κτοῖναι (Rodi) – divennero un'istituzione ampiamente diffusa in tutta la Grecia e svolsero importanti funzioni, ma il loro sviluppo è molto piú difficile da seguire[76]. Non soltanto tra i cenni omerici e la ricomparsa di fratrie nel materiale del tardo v secolo interviene un silenzio quasi totale[77], ma ciò che sappiamo di esse è distorto da due tipi di razionalizzazioni successive: in primo luogo da parte delle comunità politiche greche stesse, quando cercarono di saldare i gruppi sociali all'interno di strutture ordinate, e piú tardi dagli antiquari influenzati dalla propria conoscenza consapevole di tale 'ristrutturazione', fosse essa reale o frutto della fantasia dei teorici[78]. È essenziale lavorare a par-

[75] «ἔδοξε Μυλασεῦσιν, ἐκκλησίης κυρίης γενομένης, καὶ ἐπεκύρωσαν αἱ τρεῖς φυλαί» (*SIG*³, 167 = Tod 138 = *I. Mylasa*, 1, ll. 2-4, con N. S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford 1982, p. 69, e F. RUZÉ, *Les tribus et la décision politique dans les cités grecques archaiques et classiques*, in «Ktèma», VIII (1983) [1986], pp. 299-306).

[76] La bibliografia moderna di riferimento parte da L. GERNET, *Frairies antiques*, in «Revue des Études Grecques», XLI (1928), pp. 313-59 (poi in ID., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968); BUSOLT e SWOBODA, *Griechische Staatskunde* cit., I, pp. 250-56; LATTE, *Phratrie* cit.; ANDREWES, *Phratries* cit.; ID., *Philochoros on phratries*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXI (1961), pp. 1-15; S. C. HUMPHREYS, *Kinship in Greek society, c. 800-300 B.C.*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», IV (1974), pp. 349-67 (poi in ID., *Anthropology and the Greeks*, London 1978); ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 93-157. Sono di argomento specificamente ateniese W. S. FERGUSON, *The Athenian phratries*, in «Classical Philology», V (1910), pp. 257-84; H. T. WADE-GERY, *Eupatridai, Archons, and Areopagus*, in «Classical Quarterly», XXV (1931), pp. 1-11 (poi in ID., *Essays in Greek history*, Oxford 1958); HIGNETT, *A history* cit., pp. 55 sgg.; BOURRIOT, *Recherches* cit., pp. 595-662; CH. W. HEDRICK jr, *The decrees of the Demotionidai*, Atlanta 1990; LAMBERT, *The phratries* cit.

[77] Non c'è menzione di loro, per esempio, in ERODOTO, 5.66 o 5.69; contrasta con ciò il corrispondente passo di ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.6. L'unica eccezione è il ruolo residuo assegnato ai φράτορες nei provvedimenti della legge ateniese sull'omicidio involontario attribuiti a Dracone, nuovamente emanati nel 409/408 (ML, 86, ll. 18 e 23). Se genuinamente del VII secolo nel contenuto e *Wortlaut*, esso offre un fondamentale collegamento mancante per almeno una comunità politica.

[78] Cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, fr. 3, con BOURRIOT, *Recherches* cit., pp. 79-87; RHODES, *A commentary* cit., pp. 67-73 e 768; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 371-80; *Papiri di Hibeh*, I, 28, con LATTE, *Phratrie* cit., p. 748, e S. C. HUMPHREYS, *Lycurgus of Butadae: an Athenian*

tire da fonti primarie e dai documenti superstiti e tracciare modelli a partire da lí piuttosto che dai vulnerabili modelli di sopravvivenza dall'età oscura o da tempi ancor piú remoti.

Quattro serie di documenti possono offrire un'illustrazione adeguata, quantunque di data postarcaica (sicuramente successiva al 400 a. C.). La prima e piú completa proviene da Delfi dove, in qualche occasione non precisamente databile all'interno del periodo 400-350 a. C., un corpo di uomini chiamati Labyadai eresse un cippo iscritto che ne registrava leggi e regolamenti. Pur se spezzato alla sommità, si tratta del piú lungo documento singolo rimastoci dalla Delfi classica, e merita di essere tradotto qui interamente[79].

Lato A

(1-18) ... sia [il giuramento?]: «Agirò in qualità di ταγός giustamente in accordo con le leggi della città e con quelle dei Labyadai relative agli ἀπελλαῖα e alle δαράται: e riscuoterò e farò dichiarazione dei beni con esattezza ai Labyadai, e non ruberò né danneggerò in alcun modo né con alcun artificio i beni dei Labyadai e farò prestare il giuramento ai ταγοί del prossimo anno secondo quanto è scritto». Giuramento: prometto per Zeus Patroo. Se giuro in buona fede sia bene ma, se spergiuro, il male dei mali in luogo del bene.

(19-30) Deliberato dai Labyadai il decimo giorno del mese Βουκάτιος, nell'(arcontato di) Kampos, nell'assemblea, con 182 voti. I ταγοί non devono accettare, delle δαράται, né le offerte per il matrimonio né quelle per la nascita, né devono accettare gli ἀπελλαῖα, a meno che la maggioranza della πατριά cui egli (cioè il candidato) appartenga, approvi. Se essi ordinano qualsiasi cosa contraria alla legge, che il rischio sia di quelli che hanno impartito l'ordine.

(31-44) Condurre le (vittime degli) ἀπελλαῖα nel (giorno di) 'Απέλλαι, e in nessun altro giorno né gli offerenti devono condurle né i ταγοί accettarle. Se essi le accettano in un giorno diverso da quello di 'Απέλλαι, ciascuno deve pagare 10 dracme di ammenda. Chi desidera accusare coloro i quali hanno accettato, deve accusare nell'(anno dei) successivi ταγοί nell'assemblea dopo Βουκάτια, se i ταγοί che hanno accettato contestano (l'accusa).

(44-59) Condurre gli ἀπελλαῖα e portare le δαράται nell'anno stesso (cioè non in un anno successivo). Chiunque non conduca gli ἀπελλαῖα o non porti la δαράτα deve depositare uno statere come ammenda di attesa in entrambi i casi: l'anno seguente egli deve condurre gli ἀπελλαῖα e portare la δαράτα. Se egli non (li) conduce, (essi) non (devono) piú ricevere ammende di attesa, ma o egli deve condurre gli

aristocrat, in J. W. EADY e J. OBER (a cura di) *The craft of the ancient historian: Essays in honour of C.G. Starr*, Lanham Md. - London 1985, pp. 214-15.

[79] L'edizione G. ROUGEMONT, *Corpus des inscriptions de Delphes*, I. *Lois sacrées et règlements religieux*, Paris 1977, n. 9, sostituisce tutte le edizioni e discussioni precedenti, ma si veda sempre GUARDUCCI, *L'istituzione* cit., II, pp. 67-82 con Appendice XXVII. La traduzione di parti integrate è data tra parentesi quadre, le spiegazioni fra tonde. Le divisioni in paragrafi sono di chi scrive, ma seguono ampiamente quelle di Rougemont. Si ritiene generalmente che gli ἀπελλαῖα fossero le vittime animali sacrificate quando un membro raggiungeva la maggior età; δαράται erano i pani non lievitati offerti in occasione di nascite e matrimoni. Cfr. ROUGEMONT, *Corpus* cit., p. 45 con rinvii alla bibliografia precedente.

ἀπελλαῖα, o pagare un'ammenda di venti dracme, o firmare una promessa di pagamento ed essere tenuto a pagare l'interesse: e l'anno successivo egli deve portare la δαράτα o deve pagare...

Lato B

(4-30) ... i membri della πατριά: tutti i Labyadai devono prendere decisione, [(nel giorno di)..] circa le δα[ράται] e (nel giorno di) ['Απέλλα]ι circa gli ἀπελλαῖα, essendo presenti in numero non inferiore a 101. Essi devono presentare il voto dopo essersi impegnati su Apollo, Posidone Fratrio e Zeus Patroo a presentare (il voto) giustamente secondo le leggi dei Delfi: e (ognuno) deve pregare che gli dèi concedano molte cose buone all'uomo che presenta il voto giustamente, ma se ingiustamente, cose cattive. I ταγοί devono eseguire queste (istruzioni) e devono convocare i Labyadai per chi ne faccia richiesta. Se essi non agiscono in accordo con quanto è scritto, o non fanno prestare il giuramento ai ταγοί, ciascuno deve pagare un'ammenda di 10 dracme in ciascun caso.

(30-34) Chiunque non giuri (il giuramento) non deve essere ταγός. Se un uomo che non ha giurato è un ταγός, egli deve pagare un'ammenda di 50 dracme.

(35-50) Se i ταγοί accettano sia le offerte per il matrimonio sia le offerte per la nascita in contrasto con quanto è scritto, ciascuno di coloro i quali (le) hanno accettate deve pagare un'ammenda di 50 dracme. Se non paga, deve stare senza titolo tra i Labyadai sia per questo atto sia per le altre sanzioni fino a che non paga. L'uomo dal quale essi hanno accettato o δαράτα o ἀπελλαῖα in contrasto con quanto è scritto non sarà piú un Labyadas e non condividerà piú i beni comuni o i θέματα[80].

(51-54) Se uno dei ταγοί accusa un altro (dei ταγοί?) di agire in contrasto con quanto è scritto, e (l'accusato) nega, i ταγοί nell'[assemblea?]...

Lato C

(1-10) egli deve pregare che gli dèi concedano molte cose buone all'uomo che giudica [giustamente], ma se giura il falso, cose cattive[81]. Se un uomo una volta scelto non siede come giudice, deve pagare un'ammenda di cinque dracme, ed essi devono sceglierne un altro al suo posto e portare a termine la causa.

(10-19) Chiunque faccia condannare nella causa qualcuno per un atto illegale deve avere la metà (dell'ammenda). I ταγοί devono portare a termine la causa per l'accusatore: se non lo fanno, ciascuno deve pagare il doppio (dell'ammenda). Chiunque sia debitore di un'ammenda deve rimanere senza titolo fino a che non la paga.

(19-29) Questa è la legge sul corredo funebre. Non porre (nella tomba oggetti di valore) superiore a 35 dracme, né avendo(li) acquistati né se provengono dalla casa: il sudario pesante deve essere scuro. Se qualcuno trasgredisce una qualsiasi di queste (norme), egli deve pagare 50 dracme, a meno che non giuri sulla tomba che non ha collocato (oggetti di valore) superiore.

(29-39) Egli deve stendere una sola coperta sotto al cadavere, e deve aggiungere un cuscino. Egli deve portare il cadavere coperto, in silenzio, e non devono poggiare (il feretro) da nessuna parte alle curve della strada (?), né devono fare lamen-

[80] Il significato di θέματα è oggetto di discussione (cfr. *ibid.*, p. 50). Le proposte piú plausibili sono 'aree di sepoltura' (Eitrem, Guarducci), 'offerte' (Homolle), o 'contributi depositati' (Vatin *apud* Rougemont), ma sono possibili altre ipotesi.

[81] Gran parte di questa frase è ricostruita, non completamente sicura.

ti fuori della casa prima di raggiungere la tomba: lí che ci siano il lamento (?) fino a che [...?...] sia collocato in cima (?)[82].

(39-46) Non piangere o pronunciare lamenti funebri sopra alle tombe di coloro che sono morti in precedenza, ma ciascuno deve andar via e tornare a casa a eccezione di quelli dello stesso focolare e dei fratelli del padre e dei suoceri e discendenti e cognati.

(46-52) Né il giorno successivo, né il decimo giorno né negli anniversari nessuno deve piangere o lamentarsi. Se qualcuno trasgredisce una qualsiasi di queste cose scritte...

Lato D

(1-2) [...? egli deve pagare? una dr]acma ed [essere liberato?].

(2-17) Le feste obbligatorie sono le seguenti: 'Απέλλαι e Βουκάτια, 'Ηραῖα, Δαιδαφόρια, Ποιτρόπια, il settimo e il nono giorno del mese di Βύσιος e Εὔκλεια e 'Αρταμίτια e Λάφρια e Θεοξένια e Τελχίνια e Διοσκουρῆια, Μεγαλάρτια ed 'Ηράκλεια, anche se un uomo offre in sacrificio una vittima da sé e anche se uno è presente al parto e anche se ospiti stranieri che offrono in sacrificio vittime sono presenti con una e anche se a uno capita di tenere una carica di cinque giorni[83].

(17-25) Se qualcuno dovesse trasgredire una di queste cose che sono scritte, i δαμιοργοί e tutti gli altri Labyadai devono sottopor(lo) a sanzione, e i Quindici devono riscuotere (la sanzione): se dovesse contestare l'imposizione della sanzione, egli deve essere esonerato dopo aver pronunciato il giuramento legale.

(25-29) Se, quando i magistrati fanno un'assemblea, un uomo dovesse essere assente, egli deve pagare un obolo di ammenda, e se dovesse disturbarla, deve pagare un obolo di ammenda.

(29-38) Le seguenti sono anche scritte a Phanateus nella roccia all'interno: [...]otos donò quanto segue a (sua) figlia Boupyga: gli agnellini e la capra dal sacrificio di dodici vittime (?) e le pelli per (Atena) Pronaia e le pelli per (Apollo) Liceo e il vitello sacro.

(38-43) La persona che offra il sacrificio preliminare e consulti l'oracolo sia per questioni private che pubbliche deve fornire le (vittime?) indicate per iscritto per Labyadai.

(43-51) Quelli che seguono sono sacrifici per Labyadai: nel mese 'Απελλαῖος a Dioniso, nei Βουκάτια a Zeus Patroo e i pezzi migliori ad Apollo, e i Labyadai devono tenere un banchetto collettivamente. Gli altri sacrifici devono essere celebrati in conformità con la stagione.

Il contenuto, il contesto e la comparazione conferiscono al documento un'importanza straordinaria: abbiamo qui una fratria[84] che si occupa dei propri affari. Costituiti a loro volta da unità piú piccole, le πατριαί (A30) con membri denominati πατριῶται (B4), con un quorum di 101 presenze necessarie per talune decisioni (B9-10) e un numero di ap-

[82] Testo incerto, e interpretazione discussa; cfr. ROUGEMONT, *Corpus* cit., pp. 54-56.

[83] L'interpretazione di questa frase è stata fortemente discussa. La versione proposta segue l'analisi *ibid.*, pp. 57-65.

[84] Le parole 'fratria' e 'frateri' non sono usate nel testo che ci è giunto, ma la designazione viene generalmente dedotta dall'invocazione a Posidone Fratrio di B 13-14.

partenenti di almeno 182 uomini (A21-23), i Labyadai erano un'ampia componente dei 'Delfi' che, nella stessa generazione, avrebbero approvato un'importante legge sul debito con 454 voti[85]. Siamo a conoscenza soltanto di un'altra sicura fratria a Delfi[86]. È perciò allettante postulare un sistema coerente di aggregazioni l'una interna all'altra, dall'οἶκος attraverso πατριά e fratria alla *polis* e oltre, al κοινόν focese e all'anfizionia Pilaiodelfica. Sarà tuttavia opportuno essere cauti: οἶκοι come tali non appaiono, e nulla nel documento implica che i Labyadai fossero un segmento ufficiale della comunità politica di Delfi. Le loro preoccupazioni sono autonome - con la condotta conveniente per funzionari (A1-18, B30-C19) e membri (D17-29), con gli obblighi di fare a tempo debito i sacrifici appropriati ai vari riti di passaggio familiari (A19-B30), con la condotta da tenersi ai funerali (C19-52), e con i sacrifici e le feste obbligatori (D2-17, D29-51). Le apparenze potrebbero tuttavia trarre in inganno. Quello che appare come una nuova promulgazione potrebbe non esserlo del tutto, dal momento che una sezione (D10-24) riproduce esattamente un documento frammentario del tardo VI secolo[87], e ciò che sembra autonomo riflette nei fatti le norme della comunità piú ampia: la legge sui funerali (C19-52) potrebbe ben essere quella di Delfi piuttosto che quella particolare della fratria, e le feste elencate in D2-17 sono quelle della città intera[88].

Il secondo esempio, con una gamma di interessi che mostra punti di sovrapposizione e differenze con quelli dei Labyadai, può essere illustrato piú rapidamente: si tratta della fratria ateniese, cosí come emerge da un'iscrizione molto discussa dell'Attica nordorientale, ora nota come i decreti dei Demotionidi[89]. Il decreto principale, del 396/395 a. C.,

[85] *FdeD*, III, 1, 294 = D. ASHERI, *Leggi greche sul problema dei debiti*, in «Studi Classici e Orientali», XVIII (1969), pp. 1-22: p. 23, VIII, e pp. 105-8 ('legge di Kadys'), col. 1, ll. 2-3.

[86] I Laphriadai (ESICHIO, *s.v.*; ROUGEMONT, *Corpus* cit., p. 43, nota 68). Presumibilmente i Kraugallidai, il παρανομώτατον γένος demonizzato nella storia sviluppata intorno allo scoppio della prima guerra sacra (ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 107 sg.) erano, o erano stati, o si pensava fossero stati, un'altra fratria. Si considerino anche i *Thrakidai*, gli oppositori di Filomelo nella terza guerra sacra (DIODORO, 16.24.3) il cui status è del tutto sconosciuto.

[87] *CID*, I, 9bis.

[88] ROUGEMONT, *Corpus* cit., pp. 57 e 58-60.

[89] *IG*, II², 1237 = *SIG*³, 921. Riedizione dopo un esame minuzioso in HEDRICK, *The decrees* cit., da cui LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 285 sgg. Le discussioni principali sono quelle di U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, II, pp. 260 sgg; WADE-GERY, *Eupatridai* cit.; M. GUARDUCCI, *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia*, I, in «Memorie della Reale Accademia Nazionale Lincei», serie 6, VI/1 (1937), pp. 41-50; W. E. THOMPSON, *An interpretation of the 'Demotionid' decrees*, in «Symbolae Osloenses», XLII (1968), pp. 51-68; BOURRIOT, *Recherches* cit., pp. 639-48; S. ITO, *An interpretation of the so-called Demotionid inscriptions*, in «Journal of History», LXXI (1988), pp. 677-713; HEDRICK, *The decrees* cit.; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 95 sgg.

definisce alcune procedure: *a*) per l'immediato circa un minuzioso esame *extra ordinem* dei membri della fratria, con disposizioni per il ricorso contro l'espulsione (righe 13-45); *b*) per un possibile futuro esame e per la celebrazione delle due principali cerimonie di ammissione, il μεῖον e il κούρειον (righe 45-68). Il decreto era seguito da un emendamento che imponeva che l'esame da parte dei frateri per l'accettazione di un adolescente come membro della fratria dovesse essere preceduto da un'inchiesta eseguita dai membri del suo θίασος (righe 68-113). L'emendamento non è di molto posteriore al testo principale, ma è a sua volta seguito sulla pietra da un secondo emendamento, che stabilisce che venga presentata una dichiarazione preliminare del lignaggio dei ragazzi che dovevano essere proposti come membri (righe 114-26); questo emendamento è inciso da una mano differente una trentina di anni dopo.

Questa documentazione deve essere collocata nel suo contesto. Possediamo i nomi di circa 22 fratrie sicure, probabili o possibili nell'Attica classica[90]. Altre potrebbero ancora comparire, ma è poco probabile che giungano mai a corrispondere con i 139 demi. La maggior parte è chiamata con patronimici (Medontidai, Therrikleidai ecc.), ma almeno due mostrano una base territoriale in una località particolare[91]. La restante documentazione di IV secolo le mostra come κοινά, con suddivisioni paragonabili a quelle dei Labyadai, in possesso di proprietà pubbliche, nell'atto di designare magistrati, ringraziare benefattori e celebrare culti e sacrifici, proprio come altri gruppi cultuali del tempo[92]. Comunque sia, esse ricoprivano anche un ruolo pubblico nelle feste Apaturie, che includevano Zeus Fratrio e Atena Fratria tra le divinità onorate[93] ed erano l'occasione in cui avevano luogo i tre principali riti di

[90] Un elenco *ibid.*, pp. 19 e 279-370. L'ipotesi che la maggior parte dei cittadini fossero anche frateri evidenzia la verisimiglianza del fatto che le fratrie ateniesi avessero un largo numero di membri e spiega la ben attestata esistenza di sottogruppi all'interno di almeno alcune fratrie. Cfr. *IG*, II², 2344, con M. A. FLOWER, *IG, II² 2344 and the size of phratries in Classical Athens*, in «Classical Quarterly», LXXIX, 35 (1985), pp. 232-35, e i θίασοι di *IG*, II², 2345, con S. C. HUMPHREYS, *Phrateres in Alopeke, and the Salaminioi*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXXIII (1990), pp. 243-48.

[91] Dyaleis a Mirrinunte (*IG*, II², 1241); Demotionidai/Dyaleis a Decelea.

[92] Una recente raccolta di testimonianze e discussione in CH. W. HEDRICK jr, *Phratry shrines of Attica and Athens*, in «Hesperia», LX (1991), pp. 241-68; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 279-370; PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 104-8.

[93] Ma anche Artemide e Dioniso. Principale testo antico, ARISTOFANE, *Acarnesi*, 146; principali riferimenti moderni: L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, pp. 232-34; GUARDUCCI, *L'istituzione* cit., I, pp. 33-41; M. P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund 1951 (poi New York 1972), pp. 165-70; H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, pp. 88-92; W. BURKERT, *Greek religion: archaic and classical*, Oxford 1985, p. 255; PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 105 e 316.

passaggio familiari delle fratrie[94]. L'esistenza e l'evidente importanza di queste cerimonie aiuta a spiegare l'ossessione per l'esame minuzioso delle candidature che pervade i decreti dei Demotionidi. Anche se, all'epoca cui risalgono, l'appartenenza a una fratria non aveva valore comprobante assoluto per accedere alla cittadinanza attraverso i demi, aveva sufficiente valore perché il non farvi parte ispirasse considerazioni sprezzanti nella commedia[95] e perché nel v secolo la crisi ateniese dell'autodefinizione del cittadino avesse ripercussioni sulle procedure della fratria. Due frammenti legali molto discussi, citati in scrittori piú tardi, forniscono un'indubbia conferma. Uno, dall'*Attide* di Filocoro, ordina che «i φράτορες siano obbligati ad accettare sia gli ὀργεῶνες sia gli ὁμογάλακτες, che chiamiamo γεννῆται»; l'altro, dalla *Collezione di decreti* di Cratero, stabilisce che, «se chiunque nato da due stranieri appartiene a una fratria, è concesso a ogni Ateniese che lo desideri di fare da accusatore contro coloro sui quali esistono denunce e di portare il caso davanti ai ναυτοδίκαι l'ultimo giorno del mese»[96]. Dal momento che entrambi i testi sono citati da libri che coprono periodi di tempo compresi tra il 464 e il 395/394 (Filocoro) o tra il 454 e il 410/409 (Cratero), è generalmente accettato (per quanto ci sia dibattito sui dettagli) che essi riflettano una riorganizzazione databile alla metà del v secolo del ruolo dei frateri come i principali custodi dell'accesso allo status sempre piú ambito di cittadino ateniese, che questa ridefinizione fosse o meno parte della legge di Pericle sulla cittadinanza del 451/450[97].

In qualche senso, allora, le fratrie finirono per divenire parti segmentali della struttura cittadina ateniese in un modo che non può essere attestato con sicurezza per i Labyadai di Delfi. Comunque sia, è oggetto di dibattito se esse furono mai segmenti delle quattro 'vecchie'

[94] Μεῖον, κούρειον e γαμηλία, tutti oggetto dello stesso dibattito: cfr. LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 161 sgg.

[95] Per esempio ARISTOFANE, *Uccelli*, 765, e *Rane*, 422; ulteriori riferimenti in LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 32 sgg. Il principale problema è quello dei bastardi, esclusi dall'appartenenza alla fratria ma non necessariamente dalla cittadinanza. Sembra che a un certo punto siano stati incanalati in direzione di un'istitiuzione a Kinosarges che potrebbe essere servita come l'equivalente di una fratria (S. C. HUMPHREYS, *The 'nothoi' of Kynosarges*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIV (1974), pp. 88-95; D. M. MACDOWELL, *Bastards as Athenian citizens*, in «Classical Quarterly», XXVI (1976), pp. 88-91).

[96] FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 35: «τοὺς δὲ φράτορας ἐπάναγκες δέχεσθαι καὶ τοὺς ὀργεῶνας καὶ τοὺς ὁμογάλακτας, οὓς γεννήτας καλοῦμεν». CRATERO, *FGrHist*, 342 F 4: «ἐ™ν δέ τις ἐξ ἀμφοῖν ξένοιν γεγονὼς φρατρίζηι, διώκειν εἶναι τῶι βουλομένωι Ἀθηναίων, οἷς δίκαι εἰσί λαγχάνειν δὲ τῆι ἕνηι καὶ νέαι πρὸς τοὺς ναυτοδίκας».

[97] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 26.4, con una bibliografia sterminata: *in primis* C. PATTERSON, *Pericles' citizenship law of 451-50*, New York 1981, e RHODES, *A commentary* cit., pp. 331-35 e 775. Una riflessione su questo ruolo in ESCHILO, *Eumenidi*, 655-56, del 458 a. C.

tribú come lo furono le trittie e forse le naucrarie, quando anche gli studiosi del Liceo erano in disaccordo sul fatto se Clistene avesse lasciato le fratrie cosí come erano o ne avesse create di nuove[98]: ancora minori sono gli indizi che esse siano mai state unità militari del tipo di quelle evocate da Nestore. È probabilmente piú prudente fare assegnamento sulla radice indoeuropea dei vocaboli e immaginare i 'fratelli' e le 'confraternite' del periodo arcaico come gruppi di οἶκοι, o come un οἶκος predominante con il suo seguito, che si raccoglievano localmente in funzione di sacrifici, feste, e per il reciproco riconoscimento di eventi familiari, essendo però anche in grado di sostenere un carico sociale piú pesante, ad esempio in un processo legale o nel decidere l'appartenenza alla comunità, se ne fosse sorto il bisogno. L'ipotesi che meglio si adatta alla documentazione è che i gruppi che si erano in questo modo cristallizzati furono portati a qualche relazione formale con la piú ampia comunità mediante un'associazione, attraverso le Apaturie e le Sinecie, con le principali divinità civiche Zeus e Atena. La spinta al cambiamento scaturí probabilmente prima di tutto dal crescente bisogno di determinare chi fosse 'un cittadino' e chi non lo fosse, ogni volta che possiamo credere che tale bisogno sia divenuto pressante: la creazione delle classi soloniane è un'ovvia occasione.

Altrove, in verità, vi è documentazione sempre piú sicura che tali esigenze potevano trasformare le fratrie nei segmenti ufficiali dell'organizzazione politica e sociale o delle tribú che la componevano. L'esempio piú chiaro viene da Camarina in Sicilia, dove una serie recentemente pubblicata di 150 tessere di piombo arrotolate risalente all'incirca al 450 a. C.[99] registra nome, patronimico e un numero ordinale (da 'primo' a 'quattordicesimo', poi 'ultimo'), alcuni dei quali precedono o seguono la parola φράτρα: una tessera[100] mostra una suddivisione della fratria XI in una 'prima τριακάς' e una 'settima ἰκάς', qualsiasi cosa esse significhino. L'ipotesi prevalente è che il sistema risalga alla rifondazione di

[98] L'unico chiaro indizio (oltre la schematica ricostruzione in ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, fr. 3) che essi erano, o vennero a essere, segmenti delle tribú ioniche, deriva da una porzione del calendario dei sacrifici ateniesi rimesso in vigore nel 403-399, che disponeva che i sacrifici a Zeus Fratrio e ad Atena Fratria venissero celebrati dalla tribú Gleontis «dai φυλοβασιλικά» (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques: Supplément*, Paris 1962, pp. 27 sgg., n. 10, ll. 45 sgg.). Discussione in LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 14-17, 257 nota 58 e 371-80 (su ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, fr. 3). Per il dibattito sul Liceo cfr. O. MURRAY, *Cities of reason* [trad. it. in *La città greca*, Torino 1993], in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek city from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 14-15.

[99] *SEG*, XLI, 778-95, con F. CORDANO, *Le tessere pubbliche dal tempio di Atena a Camarina*, Roma 1992, e *SEG*, XLII, 846.

[100] *SEG*, XLI, 788.

Camarina intorno al 461[101], e che le fratrie siano suddivisioni delle tribú doriche: ma, dal momento che la costituzione di Camarina è altrimenti sconosciuta, l'ultima ipotesi potrebbe essere rischiosa.

Essa è tuttavia sufficientemente sicura nel caso di Argo, dove un monumento funebre pubblico del tardo v o del primo IV secolo[102], che registra i morti per tribú e poi per patronimico di gruppo (per esempio Temenidai, Kerkadai), ha fornito il collegamento fino ad allora mancante nel periodo classico tra il sistema di quattro tribú osservato in precedenza per Epidauro e la piú elaborata ripartizione dei cittadini argivi in tribú, fratria, πεντηκοστύς e infine κώμη che si sviluppò durante e dopo il IV secolo a. C. Fino a ora sono noti una trentina di tali nomi di fratria, e la struttura del monumento funebre conferma il passaggio argivo, risalente all'incirca al 450, dall'identificazione di un cittadino mediante il nome della tribú a quella mediante il nome della fratria. Ciò renderebbe anche certo che le fratrie erano le unità di reclutamento per gli opliti, se non fosse per i riferimenti di Tucidide a cinque λόχοι e cinque generali durante la campagna di Mantinea del 418[103]: la discrepanza rimane irrisolta.

Benché due o tre altri stati possano aver organizzato le proprie fratrie in modo che esse fungessero per uno scopo o per un altro da segmenti del corpo cittadino[104], l'impressione principale lasciata da questo materiale è che si tratti di unità che presero forma localmente e autonomamente per gli scopi delineati sopra. Si tratta di un dato utile, dal momento che le pone allo stesso livello di altri raggruppamenti locali che potrebbero essersi sviluppati, o che in diverse circostanze di fatto si svilupparono, secondo modalità non ostacolate dall'omologante influenza dall'alto della *polis*. Comunque sia, prima di esaminare tali entità dob-

[101] DIODORO, 11.76.5.

[102] *SEG*, 29.361.

[103] TUCIDIDE, 5.72.4, con *HCT*, IV, 121-23; V, 59, 5. La discussione sulle fratrie argive può essere seguito mediante M. PIÉRART, *Note sur trois noms de phratries argiennes*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», CV (1981), pp. 611-13; P. CHARNEUX, *Phratries et kômai d'Argos*, ivi, CVIII (1984), pp. 207-27; M. PIÉRART, *A propos des subdivisions de la population argienne*, ivi, CIX (1985), pp. 345-54; Bull. 1987, p. 257 (Gauthier), in «Revue des Etudes Grecques», C (1987), pp. 324-25.

[104] Probabilmente Taso, su cui cfr. JONES, *Public organization* cit., p. 184 sg.; sicuramente Siracusa, anche se le attestazioni risalgono al periodo tardoellenistico, su cui *ibid.*, p. 174 sg.; presumibilmente Chio, ma il rapporto del corpo chiamato dei Klytidai con la φατρίαν menzionata in uno dei due documenti rilevanti superstiti (Michel, 997 = *SIG*³, 987, l. 28) è cosí poco chiaro che non è per ora possibile tracciare con sicurezza nessun quadro che abbia senso. W. G. FORREST, *The tribal organization of Chios*, in «Annual of the British School in Athens», LV (1960), pp. 172-89; M. PIÉRART, *Modèles de répartition des citoyens dans les cités ioniennes*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 181-83; JONES, *Public organization* cit., pp. 191-95.

biamo occuparci di un'altra piú importante categoria di gruppo sociale, il cosiddetto γένος.

5. Eccezion fatta per la *polis*, nessun altro raggruppamento sociale dell'antichità greca ha provocato un dibattito paragonabile (o voli di fantasia simili) a quello suscitato dal γένος[105]. Assimilato alla *gens* romana da gran parte degli studiosi a partire dalla *Cité antique* di Fustel de Coulanges (1865), considerato con eccessiva sicurezza da Grote fin quasi ai nostri giorni come uno, se non il fondamentale elemento costitutivo della società dell'età oscura e della Grecia arcaica, l'idea del γένος come un gruppo aristocratico basato sulla discendenza patrilinere ha avuto un'influenza straordinaria sui modelli di azione sociale, stratificazione e formazione dello stato pensati dagli storici. Sebbene tali modelli abbiano delineato queste stirpi in modi diversi – simili ai clan scozzesi o irlandesi, come famiglie estese, come gruppi primordiali naturali o, al contrario, come strumenti attraverso i quali una classe dominante di recente arrivo o cristallizzazione si imponeva su una popolazione preesistente –, esse hanno avuto in comune l'attribuzione di grande antichità, di status sociale superiore come corporazioni aristocratiche, di identità nettamente distinte da culti, cariche sacerdotali, aree di sepoltura e antenati eponimi specifici per ciascun γένος e di una distribuzione ampiamente diffusa attraverso la Grecia.

A un esame piú attento tuttavia queste idee sono andate a poco a poco sgretolandosi. Una contraddizione tra γένος concepito come οἶκος o 'famiglia', con una consanguineità bilaterale e forma e scopo in costante mutamento, e γένος concepito come clan o gruppo di discendenza, con un'appartenenza definita, si è dimostrata insolubile[106]; e cosí anche una seconda, tra γένη intesi come stirpi aristocratiche esclusive comprendenti una minoranza della popolazione e γένη come gruppi sociali onnicomprensivi frutto di una ricostruzione di IV secolo eccessivamente schematica della società preistorica ateniese[107]. Ancora, l'apparente-

[105] La bibliografia è soverchiante. Le principali posizioni in D. N. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris 1864; J. TÖPFFER, *Attische Genealogie*, Berlin 1899; G. GLOTZ, *La solidarieté de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904, pp. 11 sgg. e 38 sgg.; G. DE SANCTIS, *Atthis: Storia della repubblica ateniese*, Torino 1912, pp. 56 sgg.; WADE-GERY, *Eupatridai* cit.; HIGNETT, *A history* cit., pp. 61-67; BOURRIOT, *Recherches* cit.; S. HUMPHREYS, *Family tombs and tomb cult in ancient Athens tradition or traditionalism?*, in «Journal of Hellenic Studies», C (1980), pp. 96-126 (rist. in ID., *The family, women and death: comparative studies*, London-Boston-Melbourne-Henley 1983, pp. 79-130); RHODES, *A commentary* cit., pp. 68 sgg. e 768; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 59-77; PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 56-66.

[106] ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 20.

[107] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, fr. 3.

mente ampia distribuzione di γένη cosí intesi si è ristretta in modo significativo dopo che le stirpi che derivino il proprio nome da un eponimo storico, identificabile (per esempio i Pisistratidi e gli Alcmeonidi ad Atene o i Cleonimidi a Tebe) vengano distinte chiaramente da quelle chiamate col nome di un eponimo mitico-fittizio (per esempio gli Iamidi dell'Elide o gl Erisittonidi di Atene), e dopo che, nella seconda categoria, vengano separati i nomi di fratria o di località da una parte e i gruppi reali di elevata condizione dall'altra. È divenuto inoltre sempre piú chiaro che l'uso della parola γένος come etichetta formale per indicare uno specifico tipo di gruppo sociale era non soltanto peculiare di Atene fino alla metà del IV secolo al piú presto[108], ma non era neppure normale *sermo atticus* fino agli ultimi anni del V. Erodoto usa οἰκία o συγγενεῖς, mai γένος (nell'accezione 'tecnica' cui abbiamo fatto riferimento) o γεννῆται; iscrizioni di V secolo menzionano singoli γένη ma non usano un termine che ne designi la categoria; e la legge del V secolo riportata da Filocoro fa uso di un termine del tutto differente, ὀμογάλακτες, per la categoria di persone che Filocoro (o la sua fonte) glossa come γεννῆται[109].

Ciononostante, almeno ad Atene, non si può negare esistenza ai γένη. Almeno 47 sono noti con certezza o con probabilità, mentre altri 33 sono possibili o dichiarati tali[110] sulla base di una documentazione che va dall'annotazione di una riga in un lessicografo tardo[111] a un profilo abbastanza dettagliato in testi epigrafici e letterari dal V secolo in avanti. Testimonianze scarsamente attendibili di VI secolo[112] e altre di V secolo e piú tarde indicano che essi erano soprattutto gruppi coinvolti nella celebrazione dei culti, dei rituali e delle feste importanti nella vita comunitaria ateniese. Sono sufficienti due esempi, ciascuno dei quali collegato a una cerimonia importante. Il primo è un decreto degli anni 450:

[108] Si veda il materiale per il suo uso a Samo, Eritre, Colofone e Pirgela esposto da JONES, *Public organization* cit., pp. 200 sgg., 306, 311 e 315 rispettivamente; ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 87-88; per Samo, D. GRAHAM e J. SHIPLEY, *A history of Samos 800-188 B.C.*, Oxford 1987, pp. 284 sgg.

[109] L'uso erodoteo è riassunto da BOURRIOT, *Recherches* cit., pp. 206 sgg. e 343 sgg.; per altri esempi PARKER, *Athenian religion* cit., p. 58 nota 10. Per il testo di FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 35, cfr. nota 96. SOLONE, fr. 88 Ruschenbusch, usa certo il termine γένος nel senso 'tecnico', come accetta anche BOURRIOT, *Recherches* cit., pp. 327-34, e come R. Parker mi segnala: ma poiché la documentazione per «il Delion», menzionato *ibid.* come un santuario ateniese, è altrimenti del 432 circa (*IG*, I³, 130, e D. M. LEWIS, *Apollo Delios*, in «Annual of the British School in Athens», 1960, pp. 190-94), la citazione di Ateneo può essere dalla revisione di Nicomaco delle κύρβεις soloniane.

[110] Il catalogo di PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 284-327, sostituisce tutte le precedenti compilazioni.

[111] Per esempio «Ἡσυχίδαι· γένος ἰθαγενῶν παρὰ Ἀθηναίοις» (ESICHIO, H, 921).

[112] SOLONE, fr. 88 Ruschenbusch *apud* ATENEO, 6.234e.

[Deliberato dal] Consiglio [e dal Popolo: - aveva la pritania la tribú, -] era Segre[tario, - aveva la presidenza, - propose]: relativamente alle richieste avanzate dai [*Praxiergidai, la profezia del*] dio e i (privilegi) che erano stati pre[cedentemente votati a loro devono essere scr]itti su una stele [di marmo] e depositati sull'Acropoli die]tro al Vecchio Tempio: [i Poleti devono] dare in appalto il contratto. Il denaro [per l'iscrizione deve provenire dai fondi] della dea secondo il costume avito. [I Tesorieri della dea e i] Tesorieri della Città devono dare [loro il denaro]. Apollo ha dato responso oracolare che le seguenti sono usanze consuetudinarie per i [Praxiergidai:] avvolgere la veste sacra intorno alla [dea e fare un sacrificio preliminare alle Mo]ire e a Zeus, Reggitore del Fato, alla T[erra...]. Le seguenti sono usanze avite per i Prax[iergidai...] [*lacuna*] ... provvedere [... per i Praxiergid]ai [...; ma] il Vello [...] dare in accordo con [costume avito...] provvedere [...:] l'Arconte deve sigillare il Tempio (durante il mese di) Thargelion [fino al] 28 e consegnare [le chiavi] secondo il costume avito ai Praxiergi[dai. I] Praxier[gidai] devono coprire l'immagine con una tu[nica] del prezzo di due mine o pagare una [multa di una mina][113].

È possibile vedere in questo documento il risultato di un compromesso equilibrato. Da un lato il 'costume avito', i ruoli rituali e i privilegi del γένος vengono ostentatamente rispettati; dall'altro, su tutte le questioni di culto viene affermata l'autorità pubblica. Il fatto che fosse necessaria una mediazione di Apollo per raggiungere un equilibrio accettabile, in un clima politico cosí decisamente populista come quello dell'Atene degli anni 450, deve riflettere il radicamento e la forza del controllo che si riconosceva ai Praxiergidai su alcune cerimonie delle feste ateniesi[114].

Un quadro simile ma piú completo rivela i ruoli di altri due gruppi affini, i Kerykes (araldi) e gli Eumolpidi, nel culto di Demetra e Persefone a Eleusi e ad Atene, comprese le importantissime cerimonie di iniziazione ai Misteri. Proprio dall'inizio della documentazione pubblica ateniese su pietra alla fine del VI secolo, se non prima[115], un altro equilibrio era in corso di ridefinizione. Da un lato lo stato ateniese promulgava ripetutamente leggi e decreti che regolavano le procedure per queste e altre feste, culti e cerimonie in modo sempre piú dettagliato, mentre pubblici funzionari (ἱεροποιοί) svolgevano un ruolo preminente e virtualmente sacerdotale in alcune cerimonie intorno al 500 circa[116]; dall'altro i ruoli di questi γένη collettivamente, e dei sacerdoti scelti al loro in-

[113] *IG*, I³, 7.

[114] *In primis* i Plynteria e i Kallynteria: DEUBNER, *Attische Feste* cit., pp. 17 sgg.; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La réligion des filles à Athènes à l'epoque classique. Mythes, cultes, et societé*, Paris 1987, pp. 105-13. PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 307 sgg.

[115] *IG*, I³, 231 e 232, dall'Eleusinion di Atene; forse anche SOLONE, fr. 88 Ruschenbusch.

[116] *IG*, I³, 5.

terno individualmente, dovevano essere rispettati. Cosí, una legge del 460 circa specifica, insieme a molte altre cose, che

> gli ἱεροποιοί devono prendere mezzo obolo ogni giorno da ciascun iniziando[117]. La sacerdotessa di Demetra[118] durante i Piccoli Misteri deve prendere un obolo da ciascun iniziando, e durante i Grandi Misteri un obolo da ciascun iniziando. Tutti gli oboli devono essere per le dee, a esclusione di 1600 dracme; dalle 1600 dracme la sacerdotessa deve assegnare i pagamenti cosí come erano solitamente fatti. Gli Eumolpidi e i Kerykes devono prendere da ciascun iniziando maschio cinque oboli, tre dalle femmine. Non è permesso iniziare un iniziando gratuitamente, a eccezione di un iniziato del focolare[119]. I Kerykes devono iniziare gli iniziati ciascuno [separatamente?][120] e gli Eumolpidi ugualmente. Se [essi ne iniziano?] di piú, sono soggetti a una multa di 1000 dracme.

Seguono poi una quindicina di righe, non ancora ricostruite con certezza ma che stabiliscono in modo evidente regole per l'accumulo di fondi di denaro sacri e per l'iniziazione degli orfani, seguite dalle parole «Il sacerdote dell'altare e il φαιδυντής (pulitore)[121] e il sacerdote ... ciascuno di loro deve prendere da ogni iniziando...»

Una serie di documenti simili attraverso i periodi classico ed ellenistico e oltre continua a raffigurare e a precisare i ruoli e i privilegi di questi due γένη. Essi sembrano integrati nel tessuto della società ateniese; e tuttavia si resta esitanti, in quanto né γένος né la maggior parte della mitologia che ne ha legittimato il ruolo compaiono laddove dovrebbero, nell'omerico *Inno a Demetra*. L'omissione, variamente spiegata[122], indebolisce notevolmente ogni facile ipotesi secondo cui i loro privilegi e responsabilità a Eleusi erano cosí profondamente radicati nel tempo come sembrava, e il dubbio è rafforzato dall'assenza di basi residenziali locali per una qualsiasi delle famiglie che sappiamo appartenere a questi γένη[123]. È anche possibile che un serio interesse ateniese per il culto non risalga molto oltre la metà del VI secolo.

[117] F. SOKOLOWSKI, *Supplément* cit., pp. 13 sgg., n. 3 = *IG*, I³, 6.

[118] Essa non era scelta da Kerykes o Eumolpidi ma da un altro γένος, i Philleidai (K. CLINTON, *The sacred officials of the Eleusinian Mysteries* , Philadelphia 1974, p. 68; PARKER, *Athenian religion* cit., p. 317).

[119] CLINTON, *The sacred officials* cit., p. 98, per l'ultima frase.

[120] Le integrazioni su questo punto sono molto discusse (C, ll. 26-27).

[121] Per la restituzione «φαιδυντής», qui, cfr. *IG*, I³, 231, ll. 14 e 17, contro i dubbi di CLINTON, *The sacred officials* cit., p. 77.

[122] Si veda l'edizione di N. J. RICHARDSON, *The homeric hymn to Demeter*, Oxford 1974, pp. 6 sgg. C'è menzione di Eumolpo (ll. 153-55, 474-77), ma i profili dei culti nell'inno e nelle epigrafi sono diversi.

[123] Cfr. le liste di γεννῆται rilevanti in MACKENDRICK, *The Athenian aristocracy* cit., pp. 99 sgg., ma il primo Eumolpida certo da Eleusi non è attestato fino al III secolo a. C. (*IG*, I², 1235), e il linguaggio di *IG*, I², 1230, virtualmente esclude che Euthydemos fosse un Keryx (*contra*, MACKENDRICK, *The Athenian aristocracy* cit., p. 75 nota 25).

Forti di questo ammonimento, possiamo affrontare il discusso problema se il ruolo e la posizione pubblici di tali γένη, e la posizione sociale dei loro membri, siano mai stati qualcosa di piú che 'esclusivamente' legati al culto. La posizione estrema è stata quella di affermare che la carica dei sacerdoti conferiva loro un vantaggio economico intrinseco, derivante dalle rendite di compensi e sacrifici; che la supposta 'discendenza diretta' da un dio o da un eroe garantiva loro un beneficio sociale in una società in cui i 're' erano 'nati da Zeus' (διογενεῖς); che la posizione di almeno alcuni γένη come famiglia dominante o gruppo componente una fratria assegnava loro il potere effettivo di custodi dello status di cittadino, almeno fino alle riforme di Clistene se non oltre; e che come un'aristocrazia collettiva questi vantaggi si cristallizzarono nel loro status di eupatridi, il che diede loro potere politico mediante un monopolio di funzione politica fino alle riforme di Solone agli inizi del VI secolo[124]. Qualche cosa di simile può essere stato nella mente degli antiquari ateniesi di IV secolo e oltre, che si davano da fare per trovare un senso in quanto credevano di conoscere del proprio passato[125], ma come modello della realtà del VII secolo è divenuto tanto vulnerabile da essere inutilizzabile. Una ragione di dubbio deriva dalla scarsità e dall'ambiguità della documentazione sugli eupatridi precedente al IV secolo[126], unita allo scomodo fatto che, fino al 682/681 e alla creazione dell'arcontato annuale non esisteva una funzione intorno alla quale gli eupatridi in quanto 'casta' potessero prendere forma. Un secondo dubbio riguarda i presunti collegamenti tra γένος e fratria, a proposito dei quali esistono alcune testimonianze di IV secolo[127] ma, in un contesto in cui ci sono noti piú nomi di γένος che nomi di fratria, lo schema può non essere stato cosí ordinato o sistematico, mentre l'esempio ritenuto illustrativo dei decreti dei Demotionidi – vale a dire la 'posizione riservata' del gruppo di persone chiamate 'Demotionidi' all'interno o *vis-à-vis* dell'οἶκος dei Dekeleieis – si è dimostrato cosí difficile da sciogliere senza ambiguità da non poter essere utilizzato al presente come la base del-

[124] WADE-GERY, *Eupatridai* cit., e J. K. DAVIES, *Wealth and the power of wealth in Classical Athens*, New York 1981, pp. 105-14.

[125] F. JACOBY, *Atthis: The local chronicles of ancient Athens*, Oxford 1949, è ancora il punto di partenza, pur superato per quanto riguarda la *Costituzione degli Ateniesi* da RHODES, *A commentary* cit. (specialmente pp. 65 sgg. per l'inizio perduto), e per quanto riguarda Androzione da P. HARDING, *Androtion and the Atthis*, Oxford 1994. Piú ampie considerazioni su oralità e trasmissione in THOMAS, *Oral tradition* cit.; sulla costruzione di un passato N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981.

[126] *IG*, I³, 1516, e ISOCRATE, 16.25; J. K. DAVIES, *Athenian propertied families, 600-300 B.C.*, Oxford 1971, pp. 10-12; PARKER, *Athenian religion* cit., p. 323.

[127] Lista in DAVIES, *Wealth* cit., p. 106; piú scettico PARKER, *Athenian religion* cit., p. 64.

l'argomentazione[128]. Un terzo dubbio concerne le radici relativamente poco profonde di gran parte della mitologia specifica di Atene. Virtualmente assente da Omero e dalla poesia arcaica, il suo sviluppo intorno a Eracle, al ciclo di Teseo, ad Apollo, Dioniso e al culto di Eleusi sembra essere stato prevalentemente un'elaborazione di VI secolo, proseguita in modo creativo dai tragici del V secolo[129]. Anche se la celebrazione del rituale deve essere anteriore alla cristallizzazione della sua mitologia legittimante, può essere avventato proiettare nel passato remoto con troppa sicurezza anche l'attività cultuale dei γένη ateniesi.

Anche se questi ultimi erano probabilmente meno centrali nella società, meno saldamente radicati nel passato e meno sistematicamente integrati con altri segmenti dello stato ateniese arcaico di quanto molti studiosi moderni abbiano pensato, erano tuttavia organismi significativi, prezioso promemoria del fatto che la celebrazione di rituali nei culti o nelle festività poteva essere una base intorno alla quale potevano cristallizzarsi gruppi minori cosí come lo erano le esigenze militari o amministrative. È tuttavia sorprendentemente difficile identificare γένη paragonabili, definiti sulla base del culto, fuori dell'Attica. Non ci risulta che il ruolo della sacerdotessa di Era ad Argo fosse ereditario all'interno di un gruppo specifico[130], non piú di quanto lo fossero quelli di profetessa e sacerdoti di Apollo a Delfi, della sacerdotessa di Era a Samo o degli Ellanodici a Olimpia[131]. Il gruppo piú simile era quello dei Molpi di Mileto. Noti soprattutto sulla base di un complesso documento contenente disposizioni di epoche differenti[132], la loro posizione privilegiata a Mileto era al contempo cultuale – per quanto riguardava i sa-

[128] Il dibattito attuale su questo argomento può essere seguito da WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles* cit., II, pp. 259-79; attraverso H. T. WADE-GERY, *Studies in the structure of attic society, I. Demotionidai*, in «Classical Quarterly», XXV (1931), pp. 129-43 (poi in ID., *Essays* cit., pp. 116-134); ANDREWES, *Philocoros* cit.; HEDRICK, *The decrees* cit.; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 95-141; fino a PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 321-22.

[129] L'argomento basilare fu già formulato da DE SANCTIS, *Atthis* cit., p. 1. Anche i riferimenti omerici di *Iliade*, 2.546-51, e *Odissea*, 7.80-81, sono a lungo stati sospettati di essere interpolazioni di VI secolo.

[130] I pochi nomi conosciuti sono elencati da Jacoby nel commentario a ELLANICO, *FGrHist*, 4 F 74-84.

[131] Quest'ultima era chiaramente una carica ufficiale dell'Elide, almeno dalla 50ª olimpiade (580-79), secondo il testo di PAUSANIA, 5.9.4. Da notare comunque che i Perkothariai e i Mysacheis, la cui posizione (presumiblmente privilegiata) sia fra i coloni a Naupatto sia in madrepatria nella Locride orientale è specificata separatamente in ML, 20, ll. 22-28; ma la *communis opinio* che essi fossero clan sacerdotali (A. J. GRAHAM, *Colony and mother city in ancient Greece*, Chicago 1983², pp. 57 sgg.; ML, *ad loc.*), pur plausibile, ha come solo punto d'appoggio l'etimologia dei nomi.

[132] *Milet*, I, 3, 133 = *SIG*³, 57 = *DGE*, 726 = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris 1955, pp. 129 sgg. n. 50. Le successive discussioni di ROBERTSON, *Government* cit., pp. 359 sgg., sono riassunte in *SEG*, XXX, 1337, XXXVI, 1050 e 981.

crifici ad Apollo Delfinio e la processione annuale da Mileto a Didima – e pubblica, in quanto il loro capo annuale, l'esimnete, era anche il magistrato eponimo dello stato; i loro nomi sono conservati in una lunga sequenza a partire dal 525/524, probabilmente una sorta di anno di fondazione[133]. Associati a loro, inoltre, ci sono altri due gruppi. Primi vengono cinque προσέταιροι ('compagni aggiuntivi'), nominati nel prescritto del documento del 450/449 come funzionari pubblici e in seguito come partecipanti, insieme all'esimnete, alla norma rituale di bere e cantare (per quanto incredibilmente pesante). Vengono poi gli Onitadai (al plurale e al singolare). Come gruppo, i loro compiti sono quelli di agire come approvvigionatori per i banchetti e le bevute cerimoniali, ma essi ricevono gratifiche e gli avanzi e, nelle speciali circostanze del 479/478, possono essere sovvenzionati dagli Histieia, qualsiasi cosa essi fossero (righe 31-43)[134]; come singoli, «l'esimnete uscente provvede lo stesso che l'Onitades e a lui è concesso lo stesso che all'Onitades» (righe 17-18). Anche se molte cose sui rapporti tra i Molpi, gli Onitadai e lo stato milesio durante e dopo il periodo tardoarcaico rimangono oscure[135], l'essenziale è chiaro: una cerimonia che legava città e campagna e santuario, che onorava Apollo ed Ecate in una mescolanza di riti greci e cari, richiedendo la collaborazione di un collegio di cantori rituali con un collegio di cuochi rituali[136], combinando cosí strettamente l'attività 'pubblica' (comunità) e quella 'privata' (gruppo), che la distinzione è priva di senso.

6. I Molpi ci riportano al punto di partenza essenziale della formazione del gruppo, vale a dire alle attività collettive che rispondono a bisogni, risorse e opportunità e che finiscono per essere condotte da gruppi organizzati e piú o meno ben definiti. Esse sono straordinariamente difficili da descrivere con precisione. Le attività si mescolano l'una all'altra, come avviene per i canti, i banchetti e il bere dei Molpi: nomi dif-

[133] *Milet*, I, 3, 122-28. L'uso della parola αἰσυμνήτης per denotare un funzionario pubblico è antico quanto l'*Odissea* (8.258-59).

[134] Traduzione parziale in ROBERTSON, *Government* cit., p. 364 nota 15.

[135] Per un coraggioso tentativo di chiarificazione si veda *ibid.*, pp. 359 sgg. Collegi di Molpi si conoscono nella colonie milesie di Olbia, Aigiale e forse Sinope (cfr. F. GRAF, *Das Kollegium der Molpoí von Olbia*, in «Museum Helveticum», XXXI (1974), pp. 209-15; ROBERTSON, *Government* cit., p. 361). Non si conosce alcun ruolo cultuale per le altre stirpi con un nome a Mileto, i Neleidai (J. P. BARRON, *Milesian politics and Athenian propaganda, c. 460-440 BC*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXII (1962), pp. 3 sgg.; ma cfr. *SEG*, XXXIX, 1252) e i Bacchiadai (ESICHIO, *s.v.*).

[136] Cfr. i ταμίαι ateniesi («tagliatori»), o la leggenda secondo cui Andreas, padre di Ortagora, primo tiranno di Sicione, accompagnò un gruppo di θεωροί a Delfi in qualità di loro μάγειρος («cuoco») (DIODORO, 8.24; *P.Oxy.*, 1365; A. GRIFFIN, *Sikyon*, Oxford, 1982, p. 37).

ferenti possono celare attività simili e, come mostrano ancora una volta i Molpi, il legame tra quanto essi fanno e la piú ampia comunità a ogni livello può essere intimo cosí come inesistente. Una legge ateniese riportata da Gaio illustra il problema: «Se un demo o φράτορες o ὀργεῶνες o ‹partecipanti?› ai riti sacri o marinai o sissizi o ὁμόταφοι o tiasoti o uomini dediti al bottino o al commercio, qualunque cosa di queste essi possano concordare tra loro, deve essere ritenuta valida, a meno che non lo vietino scritture pubbliche»[137]. Anche se attribuita da Gaio a Solone, e spesso accolta come tale, la sua terminologia suggerisce una riscrittura di v o persino di IV secolo, ma anche cosí essa riflette parte della varietà dei gruppi minori o minimi di cui una comunità politicamente organizzata doveva tener conto.

In effetti la varietà stessa dei termini utilizzati, qui e altrove, è molto utile per illuminare le sfaccettature delle attività di gruppo considerate importanti. Προσέταιρος è uno di questi, con la sua eco nella descrizione erodotea della congiura dei nobili persiani del 522 o della ricerca di Clistene del sostegno popolare nel 508[138]. In entrambi i casi l'immagine è quella di un raggruppamento allargatosi per cooptazione, immagine sufficientemente compatibile tanto con i recenti modelli della storia di Mileto tardoarcaica[139], quanto con la subordinazione a un capo che circonda l'ἑταῖρος omerico e postomerico.

La stessa immagine, di allargamento e cooptazione, ricompare con le forme esplicitamente collegate al mangiare e al bere, quali σύσσιτος, παράσιτος e πλατίϝοινοι. Gli ultimi, ormai frequentemente citati nella bibliografia, sono noti a partire dal tardo VII secolo, quando gli abitanti di Tirinto crearono una delle piú antiche iscrizioni pubbliche conservate della Grecia intera. Incisa sulle lastre di copertura di due passaggi sotterranei micenei in disuso, e troppo frammentaria per consentire una traduzione chiara, essa sembra regolamentare l'obbligo degli uomini chiamati πλατίϝοινοι di fornire cibo e vino per raduni periodici, stabilire come uomini chiamati πλατιϝοίναρχοι dovessero riscuotere tali contributi o pagare multe in natura a Zeus e Atena, e specificare i ruoli del δῆμος, assemblea, e dei funzionari chiamati ἱαρομνάμων ('co-

[137] «ἐὰν δὲ δῆμος ἢ φράτορες ἢ ἱερῶν ὀργίων ἢ ναῦται ἢ σύσσιτοι ἢ ὁμόταφοι ἢ θιασῶται ἢ ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰς ἐμπορίαν, ὅ τι ἂν τούτων διαθῶνται πρὸς ἀλλήλους, κύριον εἶναι ἐὰν μὴ ἀπαγορεύῃ δημόσια γράμματα»: *Digesta*, 47.22.4 = SOLONE, fr. 76(a) Ruschenbusch. Sul testo e la sintassi c'è discussione: la presente versione traduce il testo trasmesso. Si veda W. S. FERGUSON, *The attic orgeones*, in «Harvard Theological Review», XXXVII (1944), p. 64 nota 5 (la trattazione piú completa) e LAMBERT, *The phratries* cit., p. 250 nota 27.

[138] ERODOTO, 3.70.2-3, 5.66.2.

[139] ROBERTSON, *Government* cit., con completa bibliografia precedente.

lui che ricorda le cose sacre') ed ἐπιγνώμων ('giudice' e simili)[140]. Anche se la successiva discussione ha messo in dubbio il confronto, proposto dai primi editori, tra i πλατίϝοινοι (intesi come 'coloro che portano il vino accanto') e i παράσιτοι nel loro antico, 'onorevole' significato di 'coloro che portano il cibo accanto ‹a un dio o a un eroe o a un capo› ', due punti restano chiari: primo, che i gruppi in questione sono gruppi cultuali fondati su pasti finanziati e consumati in comune, al pari degli ἀνδρεῖα spartani o dei συσσίτια cretesi; secondo, che le funzioni che essi svolgevano all'interno del panorama rurale della Tirinto del tardo VII secolo erano sufficientemente importanti da richiedere la codificazione da parte della comunità e la partecipazione di alcuni dei suoi funzionari[141].

Quasi lo stesso vale per i παράσιτοι. Nota soprattutto in Attica, e principalmente dalle dissertazioni erudite di Ateneo (6.234d-235f), la parola indicava inzialmente gruppi di partecipanti alla dimensione conviviale dei culti molto prima di perdere status per designare, forse sotto l'influenza siciliana, il parassita della commedia di mezzo e della commedia nuova[142]. Tuttavia, anche nella sua accezione iniziale è necessario districarsi tra filoni separati che Ateneo non aveva distinto. Probabilmente il gruppo piú antico e piú prestigioso con questo nome prese forma intorno al culto di Atena Pallenide nella Mesogea attica[143]. Dotato di un santuario, di una proprietà sacra soggetta a decima per procurare 'frumento sacro' e animali per il sacrificio, con funzionari chiamati arconti (ἄρχοντες) e con partecipanti (παράσιτοι) provenienti da un certo numero di demi locali, esso era con ogni evidenza un culto locale di vecchia data, sufficientemente importante da essere regolato dalle leggi dell'arconte re di Atene e da attrarre un'importante confraternita[144]. Un

[140] N. VERDELIS, M. H. JAMESON e J. PAPACHRISTODOULOU, *Archaikai epigraphai ek Tirynthos*, in «Archaiologike Ephemeris», 1975, pp. 150-205, con ulteriore discussione da parte di L. DUBOIS, *Un nouveau nom de magistrat à Tirynthe*, in «Revue des Etudes Grecques», XCIII (1980), pp. 250-56; R. KÖRNER, *Tiryns als Beispiel einer frühen dorischen Polis*, in «Klio», LXVII (1985), pp. 452-57; ROBERTSON, *Government* cit., p. 367 nota 25; P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris-Rome 1992, p. 101.

[141] KÖRNER, *Tiryns* cit.; per il contesto generale cfr. GERNET, *Frairies* cit.

[142] Brevi cenni su quest'ultimo, con ulteriori riferimenti, in W. KRAUS, *s.v.* «Parasitos», in *Der Kleine Pauly*, ma non vi è trattato il significato cultuale. BUSOLT e SWOBODA, *Griechische Staatskunde* cit., II, p. 942 nota 6, è sempre stato inadeguato.

[143] Per una trattazione di base a partire dalle testimonianze offerte da Ateneo R. SCHLAIFER, *The cult of Athene Pallenis*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LIV (1943), pp. 35-67, cui va aggiunta un'iscrizione della metà del IV secolo (*SEG*, XXXIV, 157, che riassume Peek e Stanton); piú breve riassunto in SCHMITT PANTEL, *La cité* cit., pp. 101 sgg., e PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 330-31.

[144] Ventotto παράσιτοι in *SEG*, XXXIV, 157, che includono alcune famiglie nobili identifica-

secondo filone riguardava in diversi modi Eracle. Il piú notevole era forse un gruppo di παράσιτοι che «devono essere scelti tra i bastardi e i loro figli secondo il costume avito» ed erano legati a un sacerdote e all'Erakleion di Cinosarge, a sud-est di Atene[145]. Un altro gruppo si formò all'interno della Tetrapoli di Maratona[146], mentre un altro ancora comprendeva dodici rispettabili cittadini scelti dalla città[147]. Altri παράσιτοι ateniesi si concentravano attorno ad Apollo a Delo, ai Dioscuri e forse ad Apollo ad Acarne[148].

L'Attica utilizzò poi la parola παράσιτος (nella sua accezione 'antica') rigorosamente in un contesto cultuale, per indicare uomini selezionati in modi diversi per prendere parte ai pasti comuni in occasione di vari culti. Fuori da Atene, tuttavia, la sfumatura era differente. Si cita Aristotele per l'affermazione secondo cui a Metone «ogni arconte ha due παράσιτοι, il polemarco uno: essi ricevevano cose come cibi preparati da altra gente, compresi i pescatori», mentre il suo allievo Clearco sosteneva che tali accordi erano normali nella maggior parte delle città anche ai suoi giorni[149]. Simili funzioni ci portano chiaramente lontano dai gruppi che recano questa denominazione, ma richiamano i προσέταιροι di Mileto e forse anche i πλατίϝοινοι, suggerendo anche che i πάρεδροι ('assessori') degli arconti ateniesi possono aver rappresentato una versione secolarizzata di una funzione analoga[150].

bili, e quattro arconti (tre nella dedica del 432/431 citata da ATENEO, 6.234 sg., ma un quarto può celarsi nella lacuna).

[145] Decreto di Alcibiade *apud* ATENEO, 6.234e. Per i problemi coinvolti HUMPHREYS, *The 'nothoi'* cit., e per la collocazione J. TRAVLOS, *A pictorial dictionary of ancient Athens*, London 1971, pp. 340-41. Per i culti di Eracle in Attica W. WOODFORD, *Cults of Heracles in Attica*, in D. G. MITTEN, J. G. PEDLEY e J. A. SCOTT (a cura di), *Studies presented to George M. A. Hanfmann*, Mainz 1971, pp. 211-25; E. KEARNS, *The heroes of Attica*, London 1989, p. 166; *SEG*, XXXIX, 320 e 1854.

[146] FILOCORO, *FGrHist*, 328 F 73 *apud* ATENEO, 6.235d. Non è chiaro se allo stesso culto si riferisca il generale richiamo di Clidemo («E παράσιτοι erano scelti per Eracle») in *FGrHist*, 323 F 11 *apud* ATENEO, 6.235a.

[147] DIODORO COMICO, fr. 2 Kassel-Austin, ll. 23-30 *apud* ATENEO, 6.239d. Comunque, visto che il poeta fu attivo agli inizi del III secolo, cioè nel periodo delle dodici tribú, questo appare piuttosto come un consiglio con un uomo per tribú che come un vero e proprio collegio.

[148] Rispettivamente ATENEO, 6.234e-f, 235b, 234f e 235c. Anche se i παράσιτοι intorno ad Apollo ad Acarne sono citati dalle leggi dell'arconte re, sono meno certo che questo fosse parte del culto di Atena Pallenide di quanto non sia invece SCHLAIFER, *The cult* cit., p. 41. Due degli arconti indicati per nome in *SEG*, XXXIV, 157, sono certo di Acarne, ma nessun παράσιτος identificabile.

[149] Rispettivamente ARISTOTELE, fr. 551 Rose *apud* ATENEO, 6.235c, e CLEARCO, fr. 37 Wehrli *apud* ATENEO, 6.235a. Atene utilizzava i termini συσσίτια/σίτησις per questo tipo di commensalità civica (*IG*, I^3, 131; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 24. 3, 43.3 e 63.2, con RHODES, *A commentary* cit., pp. 308, 520 e 692), anche se sussiste una traccia (SOLONE, fr. 87 Ruschenbusch) che nel passato sia stato usato παρασιτεῖν.

[150] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 56.1, con RHODES, *A commentary* cit., *ad loc.*, per ulteriori riferimenti.

Restano, di questo primo gruppo, i σύσσιτοι, ancora una volta una parola che cela una serie di occasioni e istituzioni. Impiegata in attico soprattutto per indicare gruppi di commensali durante la campagna militare[151], il suo uso si estende attraverso banchetti in occasioni speciali e riunioni di tipo simposiale[152] per riflettere i raggruppamenti piú stabili di tipo militare e sociale, variamente chiamati ἀνδρεῖα o φειδίτια o συσκήνια o συσσίτια, che erano caratteristici soprattutto di Sparta e delle città cretesi. Poiché essi sono noti soltanto da descrizioni di IV secolo o da testi piú tardi[153], e poiché, almeno nel caso di Sparta, il problema di quanto profondamente essi fossero davvero radicati nel passato è reale, potrebbe essere fuorviante citarli qui fiduciosamente come istituzioni della Grecia arcaica. Anche uno scetticismo eccessivo è tuttavia fuori luogo. Pur non tenendo conto di tentativi di vecchia data ma troppo entusiastici di vedere in essi le sopravvivenze di istituzioni primitive o di paragonarli a 'case comuni' osservate da un punto di vista antropologico, *Männerbunden*, o simili, e anche se respingiamo come il risultato di una ricerca del 'πρῶτος εὑρετής' l'attribuzione della loro creazione a un Italo, a un Minosse o a un Licurgo, ci troviamo comunque davanti a istituzioni che gli stessi Greci del periodo classico consideravano come di vecchia data e tali da richiedere una spiegazione. E ciò a ragione, dal momento che esse dovevano aver riflesso una serie di decisioni della comunità per stabilire o per mantenere un particolare modo di integrare lo sfruttamento e l'uso della terra con l'appartenenza alla comunità e l'arruolamento dei guerrieri. La misura fondamentale fu quella di decidere che tutto il terreno sotto il controllo

[151] Per esempio ARISTOFANE, *Vespe*, 557; ID., *Rane*, 1075, e DEMOSTENE, 54.4. L'uso che ne fa ERODOTO, 5.24.4, per denotare lo status di compagno di tavola dei re persiani (cfr. «ὁμόσιτος» *ibid.*, 7.119.3, e «ὁμοτράπεζος» in SENOFONTE, *Anabasi*, 1.8.25), ne mostra un impiego non lontano da quello del termine προσέταιρος.

[152] Rispettivamente ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, 715 e 673-76, e EURIPIDE, *Ione*, 1165, con SCHMITT PANTEL, *La cité* cit., pp. 216-21; TEOGNIDE, 309-12.

[153] Degli altri elencati da R. F. WILLETTS, *Aristocratic Society in ancient Crete*, London 1955, p. 21, e SCHMITT PANTEL, *La cité* cit., p. 74 nota 67, i riferimenti di Platone a Mileto, Beozia e Turi (*Leggi*, 1.636b) riflettono piú probabilmente singole occasioni di associazioni affini all'eteria piuttosto che istituzioni permanenti. A Tebe la nota di POLIENO, *Stratagemmi*, 2.3.11, di uno stratagemma di Epaminonda non implica nulla di piú che gruppi di commensali *ad hoc*, nulla di piú di quanto faccia Teognide per Megara (309-12). Il caso di Lipari (DIODORO, 5.9.4) è sufficientemente genuino. Per Cartagine l'attribuzione di «συσσίτια delle ἑταιρεῖαι» (ARISTOTELE, *Politica*, 2.1272b34), anche se non impossibile da credere, manca di prove (si veda NEWMAN, *The 'Politics'* cit., *ad loc.*; nessun riferimento a questo passo o a tale istituzione in V. KRINGS (a cura di), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leide - New York - Köln 1995, pp. 295-300 o 347 sgg.). Per quanto riguarda l'«Enotria» (piú precisamente l'area intorno a Locri Epizefirî) il λόγος erodoteo cosí poco caratteristico di Aristotele della creazione dei συσσίτια da parte di Italo (*Politica*, 7.1329b8-23) deriva probabilmente da Antioco (cfr. NEWMAN, *The 'Politics'* cit., *ad loc.*, che cita ciò che ora è *FGrHist*, 555 F 3) ed è chiaramente un mito eziologico.

della comunità, o gran parte di esso, doveva essere tenuto non da individui come proprietà beneficiaria, ma «a condizioni identiche» nel modo specificato per alcune fondazioni coloniali[154]. Tale scopo poteva essere raggiunto sia attraverso il possesso comune della terra (come a Creta) sia attraverso l'assegnazione di 'lotti equivalenti' (κλῆροι) a ogni maschio adulto ritenuto membro della comunità (Sparta). In entrambi i casi il prodotto di queste terre era destinato a giungere a entità che erano al contempo costruzioni fisiche ('case' o 'tende') e gruppi collegiali di uomini che consumavano i pasti insieme, facevano vita largamente comune, combattevano in guerra come un'unità e si rinnovavano perpetuamente accettando ufficialmente come membri i giovani che divenivano adulti ogni anno. Tali decisioni crearono quella 'linea di demarcazione' che attraversava l'intera Grecia. Altrove in Grecia la nozione di totale 'appartenenza' a una comunità divenne una questione piú graduata, persino aperta, che dipendeva dal grado in cui un uomo contribuiva alla sua vita, e che poteva essere misurata in maniera differenziata, soprattutto in base alle risorse di cui egli disponeva (da cui l'uso 'pubblico' delle parole τέλος, τελεῖν e συντελεῖν ad Atene e altrove). Al contrario, in organizzazioni che seguirono la via della comunità, questa nozione si trasformò, per l'individuo, nei compiti abbinati di raggiungere e mantenere una posizione all'interno del συσσίτιον (misurata su risultati militari, politici o sociali) e, per la comunità, di controllare la manodopera essenziale ma non integrata (iloti ecc. in Laconia, ἀφαμιῶται, κλαρῶται, δοῦλοι, ϝοικέες, ἀφέταιροι, μνῶιται ecc. a Creta)[155], che veniva sfruttata per la produzione agricola e per la pastorizia.

Almeno in teoria, tali sistemi disgregavano una popolazione in segmenti a piú valenze, che assicuravano simultaneamente un'equa distribuzione delle risorse disponibili, promuovevano la solidarietà – ritenuta desiderabile nelle unità militari – e fornivano una sede per la deliberazione, le manifestazioni culturali e la valutazione del valore personale. Resta ancora molto incerto, anche per la meglio documentata Sparta, quanto e in che modi essi fossero realmente integrati con altri sistemi segmentali, in particolare con le tribú[156]. È possibile che tanto Creta

[154] Di fatto non attestato fino alla metà del v secolo (TUCIDIDE, 1.27.1, con S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, Oxford 1991 *ad loc.*; *IC*, IV, 78, ll. 2-3 (Gortina); *IG*, I³, 41, l. 52), a meno di non accettare come genuino il decreto di fondazione di Cirene (ML, 5, ll. 27-28), tuttavia ritenuto di solito una regola in vigore da lungo tempo (A. J. GRAHAM, *The authenticity of the horkion ton oikisteron of Cyrene*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXX (1960), p. 108).

[155] Prospetto in WILLETTS, *Aristocratic Society* cit., pp. 46 sgg.

[156] ERODOTO, 1.65.5, e POLIENO, *Stratagemmi*, 2.3.11, suggeriscono un sistema a scatole cinesi, ma c'è ampio margine di dubbio (LAZENBY, *The Spartan army* cit., pp. 13 sgg. e 53).

quanto Sparta abbiano trovato irrealizzabile il compito di armonizzare sistemi di segmentazione che erano basati su attività o bisogni differenti e che risalivano a epoche diverse.

Se lasciamo ora la menzione di δῆμος, φράτορες e sissizi della citazione soloniana di Gaio, e se lasciamo da parte gruppi cosí chiaramente *ad hoc* quali «uomini dediti al bottino o al commercio», della sua lista gravemente danneggiata rimangono gli ὁμόταφοι, i tiasoti e tutto ciò che stava con o al posto delle parole («‹partecipanti?› ai riti sacri o marinai»). Gli ὁμόταφοι richiedono un'attenzione specifica, non tanto perché l'implicita libertà di azione suggerita fu pesantemente circoscritta dalla legislazione soloniana che limitava l'ostentazione di lusso ai funerali[157], quanto perché essa è pertinente all'attuale dibattito sulla dimensione, la natura e la stabilità dei gruppi i cui membri condividevano riti e luoghi di sepoltura nell'età oscura, nell'Attica arcaica e altrove[158]. Dal momento che in contesti arcaici è difficile immaginare che tali gruppi siano fondati su una base differente da quella della parentela[159], che le testimonianze del desiderio di garantire e di avere garantita una sepoltura decorosa sono numerose[160], che l'uso dei funerali come un'opportunità di ostentazione di status è manifesta tanto nei manufatti quanto nella tradizione letteraria, e che in ogni contesto sociale ragionevolmente stabile tanto la memoria quanto il riuso dei luoghi di sepoltura sopravvivono probabilmente attraverso le generazioni di una 'famiglia', è facile immaginare che gruppi di ὁμόταφοι abbiano avuto, o abbiano raggiunto, un'importanza sociale effettiva. Comunque sia, anche qui è necessario procedere con cautela. Le contraddizioni insite nelle teorie costruite sulla vecchia ipotesi, derivata da Fustel de Coulanges, che il culto di antenati di famiglia presso le tombe avite fosse la base delle antiche strutture sociali dal γένος alla *polis*, sono state ampiamente esposte[161]. La diversità delle pratiche di sepoltura nelle varie regioni della Grecia durante l'età oscura e quella arcaica, e i cambiamenti di importanza da una generazione all'altra sono stati esposti con sempre maggior chiarezza[162]. È stata ampiamente analizzata la dimensione di (re-

[157] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 21.5; CICERONE, *De legibus*, 2.59 e 2.63-66 = SOLONE, fr. 72a-c Ruschenbusch. Si vedano le deliberazioni dei Labyadai (*CID*, I, 9 C, ll. 19 sgg.) e la legge del tardo V secolo da Ceo (*SIG*³, 1218, e SOKOLOWSKI, *Lois sacrées* cit., p. 188 n. 97), essa stessa generalmente ritenuta una nuova promulgazione di una legislazione precedente.

[158] MORRIS, *Burial* cit., pp. 72 sgg., e WHITLEY, *Style* cit., pp. 87 sgg.

[159] Cosí, giustamente, MORRIS, *Burial* cit., p. 90.

[160] *Ibid.*, pp. 46 sgg.

[161] BOURRIOT, *Recherches* cit.; HUMPHREYS, *Family tombs* cit.

[162] MORRIS, *Burial* cit., pp. 179 sgg.; WHITLEY, *Style* cit., pp. 64 sgg. e pp. 181 sgg.

lativo) breve periodo del culto intorno a tombe di famiglia nell'Atene classica[163]. In base alla documentazione disponibile sarebbe molto avventato vedere nei gruppi di ὁμόταφοι elementi costitutivi importanti o strutturalmente integrate delle società greche arcaiche.

Lo stesso cosa vale probabilmente per tiasoti e per «‹partecipanti?› ai riti sacri», dal momento che la seconda frase è generalmente interpretata come una variante di quanto piú tardi in Attica sarà noto come ὀργεῶνες. Questi termini si ritrovano perlopiú solo in Attica fino al tardo periodo classico, e una volta tanto possediamo definizioni erudite ragionevolmente affidabili di θίασος come «il gruppo riunito per l'iniziazione e per il culto degli dèi»[164] e di ὀργεῶνες come «coloro i quali tengono riunioni riguardo a taluni eroi o divinità»[165]. Dichiarazioni siffatte ci permettono di concentrarci sulla loro attività come gruppi cultuali piuttosto che di soffermarci sulla terminologia e sulle origini. Benché trattati separatamente nella bibliografia[166], essi possono essere affrontati insieme per il nostro scopo, pur essendo marginali rispetto a esso dal momento che, a meno che la legge 'soloniana' citata da Gaio non sia realmente tale, le testimonianze plausibili della loro esistenza non risalgono oltre il v secolo e divengono significative soltanto a partire dal IV.

Ciò nonostante richiedono di essere brevemente menzionati per due ragioni. In primo luogo, essi fornirono a nuovi gruppi sociali una forma in cui cristallizzarsi intorno a una divinità o a un eroe esistente (specialmente, sembra, Eracle), o ai devoti di una divinità o di un eroe di nuova importazione o solo di recente in auge di stabilirne il culto in maniera soddisfacente[167]. Tali processi sono occasionalmente riconoscibili nel v secolo, come lo saranno in seguito, ed è ragionevolmente possibile ritenere che essi siano stati presenti in epoche precedenti. In secondo luogo, e forse sorprendentemente, non solo alcuni gruppi di ὀργεῶνες,

[163] HUMPHREYS, *Family tombs* cit.

[164] ARPOCRAZIONE, *s.v.* «Thiasos» = *Suda*, Θ, 380: «Θίασος τὸ ἀθροιζόμενον πλῆθος ἐπὶ τέλει καὶ τιμῇ θεοῦ»; LAMBERT, *The phratries* cit., p. 79 nota 95.

[165] SELEUCO, *FGrHist*, 342 F 1, citato in Fozio e nella *Suda* come proveniente dal suo *Commentario sugli axones di Solone*.

[166] Per ὀργεῶνες rimane basilare FERGUSON, *The attic orgeones* cit., con aggiunte in W. S. FERGUSON, *Orgeonika*, in *Commemorative Studies in honor of Theodore Leslie Shear*, in «Hesperia», suppl. 8, 1949, pp. 130-63, e in S. DOW e D. H. GILL, *The greek cult table*, in «American Journal of Archaeology», LXIX (1965), pp. 103-14. KEARNS, *The heroes* cit., pp. 73 sgg.; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 74 sgg.; PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 109 sgg. Per θίασοι/θιασῶται FERGUSON, *The Athenian phratries* cit.; LAMBERT, *The phratries* cit., pp. 81 sgg.; PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 152 sgg.

[167] M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967³, pp. 722-28 e 831-843; R. GARLAND, *Introducing new gods. The politics of Athenian religion*, London 1992; PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 152 sgg.

intorno all'epoca della legge citata da Filocoro[168], sembrano essersi sufficientemente integrati in particolari fratrie da garantire ai propri membri un accesso privilegiato a esse, ma anche la fratria che approvò i decreti dei Demotionidi può supporre nel 396/395 che tutti i suoi potenziali membri fossero membri dei segmenti chiamati tiasi, proprio come nella stessa generazione a Delfi i Labyadai potevano ammettere che tutti i loro membri fossero anche membri di πάτραι[169]. Fino a un certo grado questi gruppi ateniesi basati sul culto erano stati incorporati all'interno di una struttura 'a scatole cinesi' riconosciuta dallo stato. Fino a che punto si sia spinto tale processo in Attica, e fino a che punto sia stato riprodotto, se mai lo è stato, in altre zone, sono problemi irresolubili sulla base della documentazione disponibile.

7. La maggior parte di questo saggio è stata dedicata a quelle regioni della Grecia che, nel corso del periodo arcaico, per varie finalità hanno creato gradualmente istituzioni intermedie tra οἶκος e λαός, fossero queste collocate l'una all'interno dell'altra o trasversali l'una all'altra. Questi processi potevano meglio svilupparsi in contesti in cui un potere centrale – un *big man* o un 'legislatore' o un gruppo di anziani –, fosse sufficientemente influente per imporre una struttura per l'attività pubblica e decisionale. Come tali essi erano chiaramente una parte integrante – se non la componente chiave – del piú ampio processo di formazione di microstati che viene chiamato, tradizionalmente ma in modo superficiale, «nascita della *polis*». Ridurre tuttavia la descrizione dei raggruppamenti minori della Grecia arcaica esclusivamente ai prodotti di tale processo delineerebbe un quadro molto ingannevole, dal momento che, contemporaneamente a esso, e in parte nelle stesse regioni, altri processi andavano creando istituzioni di tipo molto diverso. L'elemento costitutivo fondamentale non era qui l'individuo, né l'οἶκος né una stirpe, ma l'unità di insediamento. In territori in cui l'insediamento strutturato intorno a un nucleo era normale, essa poteva essere il villaggio; oppure la popolazione di un distretto, in scenari piú montuosi dove l'insediamento sparso era un mezzo piú economico di sfruttamento della terra, o un intero popolo percepito come un'unità.

Esempi su piccola scala di istituzioni simili dovevano trovarsi nell'Attica stessa, nella campagna lontana da Atene. Siamo a conoscenza di vari gruppi di villaggi adiacenti, alcuni dei quali chiamati τρικῶμοι ('tre villaggi'), altri τετρακῶμοι ('quattro villaggi') o in un caso τετράπολις

[168] *FGrHist*, 328 F 35.
[169] *CID*, I, 9, A, l. 26; B, l. 4.

('unione di quattro città'), attestati durante e dopo il periodo classico da calendari di sacrifici, dediche offerte da demi o magistrati che ne facevano parte, citazioni di antiquari ecc.[170]. Solitamente, ognuno di essi gravitava intorno a un particolare luogo di culto, a una o piú divinità o eroi (ancora, soprattutto Eracle), e ai rituali e alle feste che vi si celebravano, che erano condotti da magistrati dei villaggi costituenti. I due esempi meglio documentati sono quelli dei τετρακῶμοι comprendenti le comunità (demi, dopo il 508) del Pireo, Falero, Xypete e Thymoitadai e gravitanti intorno all'Herakleion vicino al Pireo, e la tetrapoli della piana di Maratona, costituita dalle quattro comunità (anch'esse demi a partire dal 508) di Maratona, Oinoe, Probalinthos e Trikorynthos. Particolarmente istruttiva è la tetrapoli. Con un calendario sacrificale che onorava entità oscure o senza nome come anche aspetti unici di Zeus e Atena[171], e con il potere (che venne esercitato durante e dopo il periodo classico) di inviare delegazioni sacre di propri uomini a Delfi e a Delo, la tetrapoli mostra in ogni modo di avere profonde radici nel periodo arcaico e di essere un'unione locale con un certo grado di coesione. Non è casuale che le aree di influenza di queste e di altre entità di culto locale siano esattamente quelle in cui sono state riscontrate alcune anomalie in quella che altrimenti sarebbe stata un'assegnazione geograficamente logica di villaggi alle trittie e alle tribú clisteniche[172].

In altre circostanze, tuttavia, unioni locali siffatte avrebbero potuto facilmente divenire entità politiche indipendenti. I Trifili della Trifilia, nel Peloponneso occidentale, sono a questo proposito un caso intermedio. Il loro centro era il santuario di Posidone a Samikon, ed essi erano chiaramente percepiti, sulla base del loro nome, come un'unione di tre popoli, ma con ugual chiarezza erano anche un'entità politica che perse la propria indipendenza nei confronti dell'Elide soltanto nel corso del V secolo[173]. Esempi meglio documentati giungono dalla Grecia centrale, dove la pressione dall'alto intrinseca alla formazione della *polis* era piú debole e la minaccia di vicini predatori era stata meno immediata. Di conseguenza, anche se naturalmente i sistemi di una particolare società organizzata non saranno stati qui piú statici che altrove, possiamo uti-

[170] Prospetto aggiornato in PARKER, *Athenian religion* cit., pp. 111 (tetrapoli, Ecale) e 328-32.

[171] *IG*, II², 1358; FILOCORO, *FGrHist*, 228 F 73-75 e forse 109.

[172] LEWIS, *Cleisthenes* cit., da rivedere alla luce del calendario di Erchia (S. DOW, *The greater Demarkhia of Erchia*, in «Bulletin de Correspondence Hellenique», LXXXIX (1965), pp. 180-213) e di mappe piú recenti di collocazioni di demi (TRAILL, *The political organisation* cit., e mappa).

[173] STRABONE, 8.3.13, con F. BÖLTE, *s.v.* «Triphylia», in *RE*, VII A (1939), pp. 186-202, e TAUSEND, *Amphiktionie* cit., pp. 19-21.

lizzare le testimonianze del v secolo e successive per ricostruire con qualche sicurezza le società organizzate del periodo arcaico, in quanto le notizie di cui disponiamo provengono da testimonianze degne di fiducia, che erano consapevoli spiegazioni di territori stranieri e ordinamenti politici ai loro lettori.

Movimenti militari nella Grecia centrale nel 426 indussero Tucidide a offrire per due volte tali spiegazioni. La prima, parte del suo ampio resoconto della fondazione della colonia spartana di Eraclea Trachinia in Malide, si apre con la nota «I Mali nel loro insieme formano tre parti (μέρη), i Parali, gli Iriei, i Trachini»[174]. I Mali agivano come entità politica nel 480 e nell'inverno 420/419[175], e contavano come singolo ἔθνος all'interno dell'anfizionia di Antela-Delfi[176]. Anche Erodoto colloca tre importanti insediamenti – Anticira, Trachis e Antela – nella Malide, e li chiama *poleis*[177]. Trachis era una località piuttosto antica, in grado di inviare un'ambasceria a Sparta nel 426[178]. Non sappiamo se ogni μέρος contenesse una *polis* (anche se è probabile), ma se anche cosí fosse, l'equilibrio tra 'parte' (μέρος) e 'tutto' era chiaramente complesso, consentendo alle 'parti' di essere considerate come segmenti in alcune ma non in tutte le occasioni.

Suppergiú lo stesso, con la medesima terminologia, rimane vero quando, pochi capitoli piú avanti, Tucidide racconta come durante l'attività ateniese lungo la costa occidentale nell'estate del 426 il generale ateniese Demostene venisse persuaso a Naupatto dai Messeni ad attaccare gli Etoli (3.94.3). Tucidide li descrive come un ἔθνος, che viveva in villaggi non fortificati e a grande distanza gli uni dagli altri (κῶμαι) (3.94.4 e 3.97.1) e che comprendeva Apodoti, Ofionei ed Euritani, questi ultimi rappresentanti la piú ampia 'parte' (ancora una volta μέρος) degli Etoli

[174] TUCIDIDE, 3.92.2.

[175] ERODOTO, 7.132.1, 8.66.2, 9.31.5; TUCIDIDE, 5.51.1.

[176] ESCHINE, 2.116; TEOPOMPO, *FGrHist*, 115 F 63; PAUSANIA, 10.8.2, con G. DAUX, *Remarques sur la composition du conseil amphictionique*, in «Bulletin de Correspondence Hellenique», LXXXI (1957), pp. 95-120. La documentazione epigrafica può ora essere piú agevolmente affrontata mediante l'indice di Mulliez (*s.v.* «Malieus», p. 304) in J. BOUSQUET e D. MULLIEZ, *Corpus des inscriptions de Delphes*, II. *Les comptes du quatrième et du troisième siècle*, Paris 1989.

[177] ERODOTO, 7.198.2 (Anticira), 7.199.1 (Trachis), 7.200.2 (Antela, chiamata qui κώμη, ma πόλις in 7.176.2).

[178] TUCIDIDE, 3.92.2. Una delle città di Achille nel *Catalogo* (*Iliade*, 2.682), sfruttata per breve tempo come base persiana nel 480, e città natale di Efialte, il traditore delle Termopili (ERODOTO, 8.66.1 e 6.214.2). Una discussione completa della topografia da parte di Szemler in E. W. KASE e altri, *The great Isthmus corridor route: explorations of the Phokis-Doris expedition*, I, Dubuque 1991, pp. 76-82, che sostituisce Y. BÉQUIGNON, *La vallée du Spercheios des origines au IVe siècle. Etude d'archéologie et de topographie*, Paris 1937, pp. 243 sgg., e PRITCHETT, *Studies* cit., pp. 176 sgg.

(3.94.5). La risposta degli Etoli, che mandarono un rappresentante di ciascuna 'parte' a Corinto e a Sparta (3.100.1), presuppone l'esistenza di un'entità politica comune, una supposizione ora confermata dal testo di un trattato fra Etoli e Lacedemoni che potrebbe appartenere proprio a questo contesto[179]. La menzione dei Bomi e dei Calli come «i piú lontani degli Ofioni» (3.96.3) implica a sua volta che almeno una delle 'parti' avesse una sua propria struttura segmentale: non è noto se gli Erxadieis del trattato (righe 17 e 22), non attestati fino a questo momento, ne fossero un'analoga suddivisione.

Vale perciò la pena di seguire il termine 'parte' nel vocabolario di altri stati. Se si prescinde dal caso anomalo di Lindo a Rodi[180], il suo uso principale era in Beozia dove, in base alla costituzione del dopo 447, «tutti gli abitanti della terra erano divisi in undici parti», e ciascuna 'parte' forniva 100 cavalieri e 1000 opliti all'esercito, 60 uomini al consiglio e un beotarco[181]. Qui, tuttavia, diversamente dalla Malide, μέρος e *polis* erano solo eccezionalmente commensurabili e l'esigenza di creare unità militari e amministrative approssimativamente della stessa forza portò al raggruppamento di alcune piccole *poleis* in una 'parte' e alla divisione di altre (Tebe e Orcomeno) in due. Dal momento che tale documentazione cosí com'è suggerisce che il κοινόν beotico avesse prima del 480 almeno alcune delle stesse componenti che possedeva dopo la sua ricostituzione successiva al 447[182], possiamo probabilmente attribuire alla creazione di tale κοινόν all'incirca nel 525[183] l'adozione del principio del μέρος come un mezzo equo per utilizzare le risorse umane di un popolo su vasta scala per indispensabili finalità belliche e per rafforzare la coesione.

Se tale principio possa essere riportato ancora piú indietro in un ter-

[179] *SEG*, XXXVI, 461 = XXVIII, 408 = XXXII, 398 = ML³, 67bis, p. 312. Non ci sono tracce in Erodoto di un'azione degli Etoli nel 480, collettivamente o divisi in segmenti, paragonabile a quella dei Mali. L'origine del κοινόν etolico è stato in conseguenza discusso: M. SORDI, *Le origini del koinon etolico*, in «Acme», VI (1953), pp. 419-45; S. BOMMELJÉ e altri, *Aetolia and Aetolians: Towards the interdisciplinary study of a Greek region*, Utrecht 1987; C. ANTONETTI, *Les Etoliens: image et religion*, Paris 1990.

[180] *IG*, XII/1, 128, con JONES, *Public organization* cit., p. 248.

[181] *Hell.Ox.*, XVI(XI) 3.

[182] Beotarchi nel 480 (PAUSANIA, 10.20.3) e 479 (ERODOTO, 9.15.1); l'arbitrato di Corinto tra Tebani e Ateniesi nel 519 o 509 «ἐπὶ τοισίδε, ἐᾶν Θηβαίους Βοιωτῶν τοὺς μὴ βουλομένους ἐς Βοιωτοὺς τελέειν» (*ibid.*, 6.108.5). Il fatto che non si riesca a giungere a una datazione non è rilevante. J. DUCAT, *La conféderation béotienne et l'expansion thébaine à l'époque archaïque*, in «Bulletin de Correspondence Hellenique», LXXXIX (1965), pp. 180-213.

[183] J. A. O. LARSEN, *Greek federal states*, Oxford 1968, pp. 26 sgg.; R. J. BUCK, *The formation of the Boeotian League*, in «Classical Philology», LXVII (1972), pp. 94-101; DUCAT, *La conféderation* cit.; R. J. BUCK, *A history of Boeotia*, Edmonton 1979, pp. 107-20.

ritorio diverso, quello della Tessaglia, è stato a lungo oggetto di discussione[184]. Qui una struttura su ampia scala deve essere messa insieme e fatta concordare con una documentazione specifica, su piccola scala. La struttura su larga scala è nota dalla tradizione antiquaria dal tardo V secolo in avanti, che documenta come la pianura tessala fosse stata divisa politicamete in quattro aree geografiche variamente denominate τετράδες o μοῖραι e chiamate Tessaliotide, Ftiotide, Pelasgiotide ed Estieotide. L'uniformità dei loro nomi[185], il loro carattere decisamente non urbano, la netta distinzione fra la Tessaglia vera e propria e le sue comunità subordinate, περίοικοι, le disposizioni per l'arruolamento che sono associate a essa nella tradizione erudita e l'esistenza nel periodo arcaico della carica di re elettivo (ταγός) come comandante supremo militare, tutto suggerisce un sistema pensato e imposto come un'unità. Stando cosí le cose, anche se l'attribuzione di alcuni aspetti di esso ad Aleva il Rosso o a Scopa[186] è di poco aiuto per quanto riguarda la datazione, l'orientamento generale della critica recente[187] deve essere corretto nel vedere questo sistema come la base della predominante influenza tessala nella Grecia centrale durante il VI secolo, anche se uno dei suoi punti di sostegno, il racconto della partecipazione della Tessaglia alla guerra sacra degli anni 590 e 580 si trova soggetta a severa contestazione[188] e anche se la datazione del controllo tessalo della Focide rimane un problema irrisolvibile[189].

Il contrastante quadro che emerge da un'iscrizione recentemente pubblicata[190] ci porta in modo anomalo nel periodo ellenistico, ma in un

[184] H. D. WESTLAKE, *Thessaly in the fourth century B.C.*, London 1935, pp. 23-31; F. GSCHNITZER, *Namen und Wesen der thessalischen Tetraden*, in «Hermes», LXXXII (1954), pp. 451-64; M. SORDI, *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma 1958, pp. 65 sgg.; A. O. LARSEN, *A new interpretation of the Thessalian confederacy*, in «Classical Philology», LV (1960), pp. 229-48; LARSEN, *Greek federal states* cit., pp. 12-26.

[185] ELLANICO, *FGrHist*, 4 F 52 *apud* ARPOCRAZIONE, *s.v.* «tetrarchia»; ARISTOTELE, *Costituzione dei Tessali*, fr. 497 Rose *apud* ARPOCRAZIONE *l.c.*, e fr. 498 *apud schol.* a EURIPIDE, *Reso*, 307; SCHNITZER, *Namen* cit.

[186] ARISTOTELE, frr. 497-98 Rose (Aleva); SENOFONTE, *Elleniche*, 6.1.19 (Scopa).

[187] DUCAT, *La conféderation* cit.; C. M. KRAAY, *Archaic and classical Greek coins*, London 1976, pp. 108 sgg.

[188] J. K. DAVIES, *The tradition about the First Sacred War*, in N. S. HORNBLOWER (a cura di), *Greek historiography*, Oxford 1994, pp. 193-212; N. ROBERTSON, *The myth of the First Sacred War*, in «Classical Quarterly», XXVIII (1978), pp. 38-73.

[189] DUCAT, *La conféderation* cit., pp. 65 e 70. Non è questo il luogo per esplorare le contraddittorie notizie di Plutarco sulla battaglia di Cheresso (*Vita di Camillo*, 19.3; *Opere morali*, 244a-d e 866 sg.).

[190] B. HELLY, *La convention des Basaidai*, in «Bulletin de Correspondence Hellenique», XCIV (1970), pp. 161-89; riedita in L. MORETTI, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, II, Firenze 1976, n. 97; discussioni in GSCHNITZER, *Griechische Sozialgeschichte* cit., pp. 66-67, e BRESSON e DEBORD, *Syngeneia* cit.; testo e ulteriori rinvii in *SEG*, XXXVI, 548.

angolo remoto della Tessaglia in cui le strutture politiche moderne di tipo classico erano in ritardo nel radicarsi. Rinvenuta nei dintorni di Metropoli, nell'Estieotide occidentale, e datata dagli editori alla seconda metà del III secolo a. C., presenta questo testo:

Θιός· τύχαν ἀγαθάν·
συνθείκα Βασαίδουν τεῖς εἴντεσσι τοῦν πε
τταροῦν γενίουν καὶ τᾶς ταγᾶς κοινανείντ
ουν τὲν πάντα χρόνεν καὶ αὐτεῖς καὶ τᾶι γε
νιᾶι τᾶι ἐς τύτουν γινυμέναι· μὰ μὰ ἔστου πο   5
δέξαστα πὸτ τὰν ἰσοτιμίαν μαδέμινα μα
δὲ ταγὰν δοῖν ἔξου τᾶς συγγενείας· αἰ μά
κά τις ἐν τύτεις μὰ ἔμ[μ]εναι, ἀπόλαος ἔστου
[ἀ]τ τᾶς συγγενεί[ας] καὶ τάλαντεν ἀγρύρ
[ρου] ὀφλέτου [τ]εῖς συγγενέσσιῦ ὀνύματα τοῦν   10
[συγγ]ενίουν· Κλίανδρες Ἐπικρατίδαις· Ἐ πι
[κρατί]δας Κλιάνδρου· Ψίλαυ[χος... ἄρχου·
...]αρχος Ψιλαύχου· Θειρόμ[αχος...
...]υσαννίας Μένουνες· Μέ[νουνῆυσαν
νίαιες· Π]υρρίδας Πεδδιαίου· Ἀντίλ[οχος...   15
... Πε]δδίαιες Περράνδρου· Σπο[ύραγος· Ἀσ
τολάου· Ἀ]στόλαος Σπουράγου· Κρε[ικοτ...
Παρμονί]δαις· Παρμονίδας Κρεικοτ[...
...
... Ἀσ]τοκράτειες· ξενδόκοι τύτο[υν πὰρ τὲν   20
Ἄπλουνα] Ἑκατόμβιεν· ὁ λειτόρας ὁ ἐν [Ματρο
πόλει· ὁ λειτ]όρας ὁ ἐπὶ Ττυλίχνας[191].

La sua interpretazione è al centro di numerose discussioni. Come sempre, lo studio del testo deve precedere quello del contesto. Il punto principale, fatto «per ogni tempo, sia per essi che per la discendenza che da essi provenga» (righe 4-5), è chiaro; «non sia lecito accogliere alcuno a partecipare della isotimia, né dare la tagia fuori della parentela (συγγένεια) e se qualcuno non tiene fermo a queste disposizioni, sia bandito dalla parentela e paghi un talento d'argento ai membri della parentela. Nomi dei συγγενεῖς...» (seguono 15 nomi, ognuno con pa-

[191] «Dio. Buona Fortuna. Convenzione per coloro tra i Basaidai che sono delle quattro famiglie e che partecipano della tagia per tutto il tempo (a venire), sia per essi che per la discendenza che da essi provenga. Non sia lecito accogliere alcuno a partecipare della isotimia, né dare la tagia fuori della parentela e se qualcuno non tiene fermo a queste disposizioni, sia bandito dalla parentela e paghi un talento d'argento ai membri della parentela. Nomi dei membri della parentela: Kleandros figlio di Epikratidas; Epikratidas figlio di Kleandros; Psilauchos figlio di (...)archos; (...)archos figlio di Psilauchos; Theiromachos figlio di (...); (...)ysanias figlio di Menon; Menon figlio di (...)ysanias; Pyrrhidas figlio di Peddiaios; Antilochos figlio di (...); Peddiaios figlio di Perrandros; Spouragos figlio di A(ri)stolaos; A(ri)stolaos figlio di Spouragos; Kreikot(...) figlio di Parmonidas; Parmonidas figlio di Kreikot(...); (...) figlio di A(ri)stocrates. Garanti di queste cose innanzi ad (Apollo) Hekatombios: il sacerdote in (Metropolis), il sacerdote in Polichnai» (trad. di L. Moretti).

tronimico, che rivelano che dieci di loro sono coppie padre-figlio, mentre cinque sono singoli). Il problema principale è stato quello di interpretare correttamente il greco delle righe 2-4, e in particolare di decidere: *a*) se κοιναν εἰντ|ουν dipende direttamente da Βασαίδουν o da γενίουν; *b*) se 'le quattro stirpi' sono identiche ai Basaidai o se sono una loro suddivisione[192]. Dal momento che una συνθείκα deve essere tra due parti e poiché, a meno di non forzarne il significato, καί deve collegare due parole o due frasi grammaticalmente parallele, la traduzione piú plausibile è: «Convenzione dei Basaidai con[193] coloro i quali partecipano delle quattro stirpi[194] e della carica di ταγός »; questa traduzione implica che i Basaidai siano l'unità piú ampia e quelli 'che partecipano' un gruppo piú piccolo.

Questa conclusione provvisoria ci consente di contestualizzare il testo. Il suo tono è difensivo, e la pena minacciata per chi non si adegua estremamente severa. L'accordo non avrebbe meritato di essere stipulato né registrato se la pressione per allargare la συγγένεια, e quindi per ampliare l'accesso alla carica di ταγός non fosse stato considerevole, se la solidarietà oligarchica non fosse stata fragile e la carica in questione influente. Il problema è se la carica fosse quella dei Basaidai o di un altro corpo 'pubblico'[195]. Chi fossero i Basaidai non è detto da nessuna parte (chiamarli una fratria è di poco aiuto se non come elemento per un paragone) mentre, considerato il luogo del ritrovamento dell'iscrizione, deve esserci stato uno stretto rapporto tra loro e la città di Metropoli. La città esisteva come nome dal 360 circa, ma non ha lasciato altre testimonianze della sua esistenza effettiva fino a che non emerge improvvisamente nella vita pubblica della Tessaglia a partire dal tardo III secolo[196]. La coincidenza di data con quella dell'iscrizione suggerisce l'ipotesi che il κοινόν di IV secolo di Metropoli sia stato una creazione debole, incapace di conservarsi davanti all'influenza della συγγένεια, cosicché all'epoca dell'iscrizione dei Basaidai il problema se la tagia fosse

[192] Le traduzioni offerte sono: «Convenzione per quei Basaidi che appartengono alle quattro famiglie che condividono anche la magistratura suprema» (HELLY, *La convention* cit., p. 162, analogamente a MORETTI, *Iscrizioni* cit., p. 66) e «Convenzione tra i membri dei Basaidi, appartenenti alle quattro famiglie e aventi parte della carica di ταγός...» (BRESSON e DEBORD, *Syngeneia* cit., p. 200).

[193] Per la sintassi dell'uso di συνθήκη cfr. *IG*, I³, 76, ll. 21-22, e TUCIDIDE, 8.37.1.

[194] Nessuna traduzione è priva di difficoltà, e quella proposta richiede assolutamente un secondo «τοῦν» prima di «πε|τταροῦν γενίουν»; la sua assenza è una comprensibile aplografia.

[195] La parola ταγός non è decisiva, essendo impiegata, in Tessaglia, per indicare una carica pubblica, ma per indicare i capi di una fratria a Delfi (*CID*, I, 9, con ROUGEMONT, *Corpus* cit., p. 44).

[196] *SIG*³, 239e; CH. HABICHT, *Eine Bürgerrechtsverliehung von Metropolis*, in «Klio», LII (1970), pp. 139-47, riassunto in MORETTI, *Iscrizioni* cit., pp. 67-68.

'pubblica' o 'privata' era un falso dilemma. Non esisteva κοινόν cittadino come tale: i Basaidai erano lo 'stato' e i membri della συγγένεια i suoi 'cittadini'. La situazione sarà allora stata simile a quella di altri luoghi in Tessaglia, brevemente descritti da Aristotele, dove una singola stirpe (Alevadi a Larissa) o 'pochi' (Farsalo) detenevano la sovranità effettiva[197]. Paradossalmente perciò, questo documento, il nostro testo piú tardo per datazione, ci può ricondurre direttamente a quei contesti della Grecia arcaica in cui la 'cittadinanza' era un concetto anacronistico e stirpi quali quelle dei Basilidi a Cos o dei Bacchiadi a Corinto, o stirpi raggruppate come gli eupatridi ateniesi, erano sovrani collettivi – 'stati', certo, in termini funzionali, ma 'pre-stati' in quanto la distinzione tra 'gruppo basato sulla discendenza' e 'κοινόν di abitanti liberi' doveva ancora affermarsi[198].

Un esempio conclusivo illustra una volta di piú i problemi terminologici, tanto antichi quanto moderni, che permeano questo saggio. Esso ci riconduce a un differente tipo di scenario pre-*polis* che, su una scala piú ampia, richiama i τρικῶμοι o i τετρακῶμοι dell'Attica menzionati sopra. Si tratta dell'Arcadia sudoccidentale, dove la potenza spartana impedí con successo la formazione di qualsiasi società politicamente organizzata aggiornata su larga scala fino a che il suo indebolimento, successivo alla sconfitta di Leuttra, non consentí, poco dopo questa data, la fondazione di Megalopoli sotto la protezione tebana[199]. Qui, piú che

[197] Larissa: ARISTOTELE, *Politica*, 5.1306a29-30; Farsalo: *ibid.*, 5.1306a10-12, con R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris 1960, pp. 236 sg. e 304.

[198] Il termine συγγένεια venne usato per indicare in Caria diverse entità politico-cultuali a partire dal IV secolo, specialmente quelle di Sinuri, Labraunda e Olymos, che furono in seguito assorbite da Milasa (riferimenti in BRESSON e DEBORD, *Syngeneia* cit., pp. 203 sgg.). Tuttavia, poiché con una sola eccezione tutta la documentazione è relativa a comunità ellenizzate della caria, essa non può essere utilizzata senza rischi per illuminare la Grecia arcaica, anche se i parallelismi nei processi di formazione dello stato potrebbero meritare uno studio piú dettagliato. Fa eccezione un decreto di cittadinanza del III secolo proveniente da Calimno (*IBM*, II, 238 = Michel, 419 = *SGDI*, 3555, con BRESSON e DEBORD, *Syngeneia* cit., p. 210, e JONES, *Public organization* cit., p. 233). Un documento successivo da Egialia su Amorgo (*IG*, XII, 7, 392 = Michel, 385 = *SIG*², 472), citato da JONES, *Public organization* cit., pp. 213 e 233, non è un valido parallelo per l'uso del termine συγγένεια.

[199] La data precisa (se ne esiste una) non è qui rilevante. J. ROY, *The sons of Lycaon in Pausanias' Arcadian king-list*, in «Annual of the British School at Athens», LXIII (1968), pp. 287-92; ID., *Tribalism in Southwestern Arcadia in the classical period*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», XX (1972), pp. 43-51; M. MOGGI, *I sinecismi interstatali greci*, I. *Dalle origini al 338 a. C.*, Pisa 1976, pp. 293-325, n. 45; JONES, *Public organization* cit., pp. 135 sgg.; N. H. DEMAND, *Urban relocation in archaic and classical Greece: flight and consolidation*, Norman-London 1990, pp. 111-19; N. S. HORNBLOWER, *When was Megalopolis founded?*, in «Annual of the British School of Athens», LXXXV (1990), pp. 71-77. Per le tattiche di saccheggio spartane nell'area, P. CARTLEDGE, *Sparta and Laconia. A regional history 1300-362 B.C.*, London-Boston-Henley 1979, pp. 137 sg.

altrove, davanti a un evento ben documentato, in un periodo pienamente storico, dovremmo essere in grado di vedere i sistemi sociali di una Grecia 'pre-sinecismo' nell'atto di essere soppiantati. Purtroppo, le cose non sono cosí semplici. Ciò dipende in parte dal contrasto tra le testimonianze, dal momento che la dettagliata esposizione dell'evento in Pausania, con l'elenco di 39 comunità provenienti da sette distretti che si unirono nel sinecismo, è contraddetta da un resoconto di Diodoro, il cui testo non emendato vede il sinecismo comprendere 20 comunità provenienti da due soli distretti; la critica piú antica, ritenendo altamente probabile che il racconto di Pausania derivasse da una testimonianza epigrafica, era incline ad accordargli fiducia[200]. I problemi di accordare il suo ritratto di un sinecismo di massa, entusiastico e simultaneo, con le testimonianze delle tensioni e del frazionamento dell'Arcadia negli anni intorno al 360 rende molto piú plausibile che il racconto di Diodoro di un sinecismo iniziale limitato sia quello vero, mentre il quadro tracciato da Pausania può essere nella migliore delle ipotesi un riassunto di scorcio della *Gestalt* possibile, se non un 'documento' piú tardo deliberatamente forgiato in difesa degli interessi di Megalopoli[201].

Una seconda difficoltà consiste nel comprendere la natura delle unità coinvolte. Il primo livello, quello delle κῶμαι o πόλεις o πολίσματα, include nomi di località. Tuttavia, poiché Pausania è a conoscenza di altri 8 nomi di località all'interno dell'area[202], i 20 o 39 nomi devono riflettere sia la geografia che la condizione o status degli insediamenti – 'demi', in termini ateniesi, piuttosto che κῶμαι, anche se gli autori del V e IV secolo erano ben contenti di chiamarli πόλεις[203]. La natura del secondo livello è ancora piú complessa. Le due comunità di Diodoro sono 'Mainaloi' e 'Parrhasioi', quelle di Pausania sono 'da Mainalo', 'da Eutresioi', 'da Aigytoi', 'di Parrhasioi', 'da Kynouraioi in Arcadia', 'da quelli che prendono parte a Orcomeno' e 'i cosiddetti Tripolis'. Il problema è decidere se tali entità erano vere e proprie tribú antiche, o cantoni sul tipo di quelli svizzeri o raggruppamenti di villaggi come i τετρακῶμοι attici. Nessuna di queste ipotesi è del tutto corretta. Certo essi erano antichi, dal momento che Parrasia ed Epito sono tanto antichi quanto il *Catalogo delle navi*[204], i Mainalioi prendono il nome dal monte

[200] PAUSANIA, 8.27.1-8; DIODORO, 15.72.4. Riferimenti in MOGGI, *I sinecismi* cit., pp. 309 sgg.

[201] *Ibid.*, p. 311, citando LIVIO, 32.5.4-5, come un'occasione del suo probabile uso.

[202] κῶμαι: DIODORO, 15.72.4; πόλεις: *ibid.*, 15.94.1 e 3; PAUSANIA, 8.12.2 e 8.27.3; πολίσματα: DIODORO, 15.94.3; PAUSANIA, 8.26.5. ROY, *Tribalism* cit., p. 48, nota 34, con *IG*, V, 2, p. XVIII, per nomi di villaggio emendati.

[203] Per esempio TUCIDIDE, 5.81.1, e altri riferimenti in ROY, *Tribalism* cit., p. 48, nota 34.

[204] *Iliade*, 2.603-14.

Mainalo e, durante l'intero periodo classico, almeno per quanto ci consente di giudicare la frammentaria documentazione, queste erano le entità nei cui termini i loro abitanti tendevano a vedere se stessi, ad agire coesivamente, a partecipare alle vicende dell'Arcadia come selettori dei δαμιοργοί federali e a essere visti dagli altri, piuttosto che guardare a se stessi come arcadi o come membri di comunità di primo livello[205]. Chiaramente, tuttavia, esse non erano 'tribú' nel senso clistenico e non vennero usate come i segmenti iniziali primari di Megalopoli dopo il 368/367[206]. Dobbiamo piuttosto vederli come veri e propri 'popoli', con una chiara percezione della propria identità etnico-geografica all'interno della piú ampia identità dell'ἔθνος arcadico, a sua volta parte della ancor piú ampia identità dei 'Greci'.

8. Questo saggio ha tentato di illustrare i diversi modi in cui i Greci del periodo arcaico cercarono di trasformare in coerenti società politicamente organizzate quelle che erano inizialmete state, per dirlo con le parole di Metternich, poco piú che «semplici espressioni geografiche». Essi avevano avuto come guida quasi soltanto le vestigia mitizzate della civiltà micenea, una moltitudine di nomi di gruppi di popolazione di ogni dimensione immaginabile e a vari livelli di autoidentificazione collettiva, strutture di comando che devono essere esistite ma che semplicemente non possono essere distinte con nessuna probabilità storica, e un panorama umano che divenne tanto piú denso quanto piú gli insediamenti si moltiplicavano, si aggregavano e sviluppavano la loro rudimentale gerarchia attraverso la violenza o la collaborazione. In alcune regioni, come abbiamo appena visto, l'autoidentificazione in comunità sembra aver coinciso con il modello di insediamento cosí strettamente che fu necessario poco piú che un approssimativo raggruppamento in segmenti o 'parti'. In altri, invece, lo sviluppo di una struttura politica pienamente articolata, in grado di corrispondere alle necessità, richiese maggior creatività.

Ricostruire l'insieme dei processi creativi è tuttavia molto difficile. Per la maggior parte, come abbiamo visto, la nostra unica guida sono le istituzioni stesse – tribú, fratria, κτοῖνα, μέρος ecc. –, benché esse siano nella migliore delle ipotesi note in modo imperfetto e possano comunque aver modificato la propria natura e le proprie funzioni in ter-

[205] *IG*, V, 2, 1 = Tod, II, 132, con altre importanti testimonianze in ROY, *The sons* cit., e ID., *Tribalism* cit.

[206] Per le nuove sistemazioni delle tribú, *IG*, V, 2, 451, 452, 468, con JONES, *Public organization* cit., pp. 135 sgg.

mini sostanziali tra l'epoca della loro prima comparsa e la data della prima testimonianza diretta che ci è rimasta. In ogni caso, è possibile provare con cautela a coniugare le forme e le strutture di queste nuove unità minori alla gamma dei bisogni politici e sociali che presumibilmente erano avvertiti dai proto-stati greci. A loro volta questi bisogni devono essere visti all'interno dei piú ampi contesti di *polis*, ἔθνος, monarchia e anfizionia, sistemi che stavano prendendo forma in quello stesso periodo, in particolare nel VII secolo a. C., secolo difficilmente accessibile ma di una creatività incessante. Il fatto che gli studiosi debbano impegnarsi nella ricostruzione di processi che stavano sviluppandosi contemporaneamnete su diversi livelli, secondo modalità varie, strettamente connesse ma a mala pena visibili, in una moltitudine di comunità separate ma interdipendenti è insieme misura del fascino e della difficoltà di trattazione della storia della Grecia arcaica.

ELKE STEIN-HÖLKESKAMP

Tirannidi e ricerca dell'«eunomia»

1. *La tirannide arcaica fra tradizione classica e ricerca moderna.*

Negli *Uccelli* di Aristofane, commedia messa in scena nel 414 a. C., un messaggero promette agli abitanti della città degli uccelli la lauta ricompensa di un talento se essi riusciranno a eliminare uno dei «tiranni da lungo tempo defunti»[1]. Qui, come in numerosi altri passi[2], il poeta si prende gioco degli Ateniesi a causa della loro anacronistica e ingiustificata paura dei tiranni. Infatti, al tempo della rappresentazione di queste commedie, già da generazioni non si erano piú verificati episodi di tirannide sia nella madrepatria greca che nelle isole dell'Egeo e nelle città greche dell'Asia Minore. Ciò tuttavia non aveva modificato il grande interesse e la singolare combinazione di paura e fascino che in particolare i cittadini della democratica Atene provavano nei confronti della tirannide. Tale interesse si manifestò ripetutamente, e in molteplici varianti, nella produzione letteraria del V e IV secolo, da Erodoto e Tucidide ai poeti tragici fino a Platone, Isocrate, Aristotele e loro rispettive scuole[3]. Tutti costoro ricercarono, ognuno a suo modo, le ragioni e le cause della nascita di regimi tirannici nel periodo arcaico, svilupparono modelli per descrivere l'ascesa al potere dei tiranni stessi, e infine distinsero e classificarono i vari tipi del dominio monocratico, descrivendo secondo tipologie ideali il carattere, il comportamento e il modo di presentarsi dei tiranni, cosí come i meccanismi di governo e di oppressione tipici dei loro regimi.

Espressione e risultato di questa intensa ricerca sulla tirannide sono, ad esempio, il giudizio di Tucidide, secondo il quale la tirannide sarebbe nata come conseguenza del processo di sviluppo economico dell'età arcaica[4], oppure il tentativo operato da Aristotele di categorizzare si-

[1] ARISTOFANE, *Uccelli*, 1074-77.

[2] ID., *Vespe*, 417, 463 sgg., 498, 506 sg.; ID., *Lisistrata*, 616 sgg.

[3] Cfr. H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, Darmstadt 1967, pp. 190 sgg., 343 sgg., 625 sgg., 695 sgg.

[4] TUCIDIDE, 1.13.1.

stematicamente le cause della nascita della tirannide. A questo scopo Aristotele utilizza quattro modelli base: il risultato a cui perviene è che la tirannide nasce grazie all'ascesa al potere di un demagogo, oppure da un abuso di competenze da parte dell'ambizioso titolare di una carica nella *polis*; le altre varianti sono la degenerazione della monarchia tradizionale, causata dal disprezzo delle leggi in atto, oppure il trasferimento a un singolo individuo delle funzioni centrali di governo di un'oligarchia.

Sostanzialmente, però, tutti i tiranni sarebbero stati dapprima delle guide del popolo; la tirannide infatti si svilupperebbe sempre come conseguenza di una lotta del popolo contro l'oppressione esercitata da «quelli in vista»[5].

Nel dibattito erodoteo sulle costituzioni il difensore della democrazia, nella sua caratterizzazione della tirannide, giunge alla conclusione che anche l'uomo migliore, in possesso del potere assoluto del tiranno, cade inevitabilmente preda della ὕβϱις[6]. Socrate, cosí documenta Senofonte[7], vedeva la tirannide come un governo contro il volere del popolo, esercitato in tutto e per tutto *ad libitum* dal monarca, nel disprezzo delle leggi. Platone e Aristotele caratterizzano la tirannide come una forma di governo che serve solamente al profitto personale di chi la esercita[8]. Nella loro valutazione però, l'obbiettivo del tiranno sarebbe una bella vita di piacere: in questo modo vengono considerate tipiche componenti dello stile di vita di un tiranno le feste con profusione di cibo e di bevande inebrianti, gli abiti lussuosi, donne e fanciulli di piacere, e anche eccessi sessuali di ogni tipo. A tale vita di lussi e sprechi decadenti corrispondeva quella smisurata avidità personale della quale furono tacciati tutti i tiranni, e che originò presso le loro corti un accumulo di ricchezze fino ad allora sconosciuto e straordinario per le condizioni di vita greche[9]. Questa proverbiale ricchezza che il tiranno accumulava attraverso espropriazioni, tasse e balzelli – quindi a scapito dei cittadini – non serviva però solo per il soddisfacimento delle sue brame personali, ma anche come fondo di riserva per proteggere il suo regime da ribellioni e cospirazioni. Aristotele interpreta quindi, quali tipici provvedimenti dei tiranni, l'assoldamento di mercenari e il mantenimento di truppe di guardie armate. La cittadinanza, per contro, in qualche caso

[5] ARISTOTELE, *Politica*, 1305a6 sgg., 1308a19 sgg., 1310b12 sgg.
[6] ERODOTO, 3.80.2 sgg.
[7] SENOFONTE, *Memorabili*, 4.6.12.
[8] PLATONE, *Repubblica*, 572 sgg.; ARISTOTELE, *Politica*, 1314b1 sgg. e 1314b28 sgg.
[9] PLATONE, *Repubblica*, 344a-b; ARISTOTELE, *Politica*, 1311a8 sgg. e 1311a30 sgg.

venne disarmata dal tiranno, al fine di eliminare ogni possibile minaccia alla sua posizione[10]. In generale, è ritenuta tipica di tutti i tiranni l'abitudine di controllare e spiare permanentemente la cittadinanza: essi vedono i legami di amicizia tra i cittadini come un pericolo per la propria egemonia e proibiscono per questo motivo associazioni e alleanze;[11] incoraggiano invece e con ogni mezzo promuovono le inimicizie e i litigi tra i cittadini, poiché ritengono che questi favoriscano la stabilità della loro situazione[12]. Per lo stesso motivo, argomenta Platone[13], essi favoriscono l'ingresso nella cittadinanza di amici e liberti, i quali poi sono loro particolarmente devoti. Il tiranno vede quale maggior pericolo per il suo dominio l'élite della propria città, ossia la classe dominante sociale e politica che piú ha da perdere dalla monopolizzazione del governo da parte di un singolo. Contro questo gruppo, di regola, il tiranno agiva con particolare durezza: esecuzioni, espropriazioni ed esilii sono le misure che Erodoto, Platone e Isocrate enumerano come tipiche in questo contesto[14].

L'ampiezza e la varietà che contraddistinguono la ricerca sulla tirannide nella seconda metà del v e nel iv secolo appaiono sia quantitativamente che qualitativamente in contraddizione da una parte con i pochi giudizi espliciti dei contemporanei riportati nei frammenti della lirica arcaica, e dall'altra con le scarse informazioni sulle circostanze concrete e lo svolgimento delle singole tirannidi che filtrano attraverso questi stessi frammenti e i racconti di Erodoto.

Nella ricerca moderna, ultimamente, la tendenza è quella di lasciare da parte il piú possibile le teorie astratte e le riflessioni sistematizzanti degli autori piú tardi, dato che sembrano ostacolare, piú che favorire, la comprensione della tirannide arcaica. Ci si concentra invece, per quanto possibile, sulle testimonianze contemporanee e su una prudente interpretazione dei passi rilevanti di Erodoto[15]. Quindi, anche in quanto

[10] *Ibid.*, 1311a8 sgg.

[11] PLATONE, *Simposio*, 182b-c; ARISTOTELE, *Politica*, 1313a40 sgg. e 1313b10 sgg.; ISOCRATE, 3.54; ATENEO, 13.602d.

[12] ARISTOTELE, *Politica*, 1313b16 sgg., 1314a15 sgg.

[13] PLATONE, *Repubblica*, 567d sgg.

[14] ERODOTO, 3.80.2 sgg.; PLATONE, *Repubblica*, 567b-c; ID., *Gorgia*, 466b-c; ARISTOTELE, *Politica*, 1313a40 sg.; SENOFONTE, *Ierone*, 5.2.

[15] Fondamentale è sempre BERVE, *Die Tyrannis* cit. Cfr. inoltre A. ANDREWES, *The Greek Tyrants* (1956), London 1974; C. MOSSÉ, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969; H. W. PLEKET, *The Archaic Tyrannis*, in «Talanta», I (1969), pp. 19-61; K. H. KINZL, *Betrachtungen zur älteren Tyrannis*, in ID. (a cura di), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis*, Darmstadt 1979, pp. 298-325, e i rimanenti articoli in questa stessa antologia; O. MURRAY, *Early Greece*, London 1980 [trad. it. Bologna 1983; pp. 175-201 dell'ed. ted., München 1982]; P. OLIVA, *The Early Tyranny*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», VIII (1982), pp. 363-80;

segue si tenterà di vedere la tirannide come un fenomeno che può essere compreso solo alla luce dell'età arcaica stessa. In questo senso si tenterà innanzitutto una breve descrizione dell'ordinamento sociale e politico dell'età arcaica e del suo processo di trasformazione critica, cosí da inquadrare le circostanze nelle quali la tirannide si è potuta formare e sviluppare. Si cercherà quindi di delineare, su questo sfondo, una breve descrizione dei piú importanti governi di tiranni. Per quanto possibile, si cercherà di non considerare gli specifici modi di vedere degli autori piú tardi che risultino da circostanze contingenti alla propria epoca e dai loro particolari problemi, anche se, naturalmente, questo obbiettivo non potrà mai essere completamente raggiunto.

2. *Condizioni strutturali.*

Il VII e il VI secolo rappresentano per le comunità greche un periodo di trasformazioni sociali, economiche e politico-istituzionali. Con importanti differenze regionali e in tempi diversi, l'economia, la società e l'ordinamento politico iniziano a formarsi nel modo che ci appare tipico della *polis* classica. Un sensibile aumento della popolazione, a partire dall'VIII secolo, va considerato come importante caratteristica strutturale di questo sviluppo. In tutta la Grecia, data la scarsità dei terreni da pascolo e da coltivazione, e a causa dei metodi di produzione primitivi e soggetti a molteplici rischi, lo sviluppo condusse ben presto a un peggioramento critico delle condizioni di vita contadina. Impoverimento, indebitamento, spossessamento, declassamento sociale e poi legale dei contadini costituivano, in molti casi, la conclusione di questo sviluppo[16]. La classe economicamente e socialmente dominante era coinvolta in modo complesso in questo insieme di trasformazioni. L'*ethos* fortemente competitivo di tale élite, la sfrenata cupidigia dei suoi singoli appartenenti, la loro sete di fama e di potere, nonché di predominio all'interno del loro stesso clan – fatti di cui già i poemi omerici for-

K.-W. WELWEI, *Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1983, pp. 80-94; M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989, pp. 139 sgg.; P. BARCELÓ, *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zur Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1993.

[16] C. G. STARR, *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 B.C.*, New York 1977; A. SNODGRASS, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London-Melbourne-Toronto 1980; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 36 sgg., 62 sgg.

niscono ampia testimonianza –, tutto ciò determinò un progressivo aumento del loro bisogno di risorse materiali, il che contribuí a elevare tendenzialmente la pressione economica sulla classe degli agricoltori. La destabilizzazione generale delle condizioni di vita contadina dovuta a questi fattori in certa misura oggettivi offriva all'élite possibilità sempre maggiori per appropriarsi di possedimenti agricoli, opportunità queste che evidentemente vennero ampiamente sfruttate da alcuni dei suoi appartenenti. A lungo andare, però, il comportamento dell'élite non fece altro che aumentare la crisi: accrebbe la destabilizzazione del mondo contadino e la differenziazione all'interno della classe dominante, mettendo durevolmente a repentaglio l'equilibrio economico e la pace sociale all'interno delle singole comunità. Quale conseguenza di questa trasformazione, l'antica leadership perse a poco a poco consenso e quindi anche stabilità e inoppugnabilità. Questo fattore si è rivelato spesso importante nella gestazione di tirannidi, in quanto sembra che solamente singoli membri dell'élite abbiano sviluppato delle strategie per il superamento della crisi, in aperto contrasto con la maggioranza dei loro pari[17].

Parallelamente a questo multiforme processo di trasformazione economica e sociale, anche le strutture istituzionali e politiche iniziarono a evolversi. Gli organi della *polis*, fino ad allora rimasti a uno stadio rudimentale, continuarono progressivamente a svilupparsi; si arrivò inoltre alla formalizzazione di procedimenti consultivi e decisionali, e alla creazione di nuovi e regolari uffici civili[18]. L'esistenza di un'assemblea dell'esercito e del popolo è già testimoniata con sicurezza nei poemi omerici. L'evoluzione dagli sporadici e informali raduni lí descritti fino all'assemblea del popolo con diritto di voto non si lascia tuttavia piú ricostruire dettagliatamente[19]. Come evidenziano le disposizioni della «grande retra» per la convocazione e le deliberazioni del δῆμος, tale processo ebbe inizio relativamente presto a Sparta. La votazione, nelle prime forme dell'assemblea popolare, consisteva ancor sempre in un'approvazione per acclamazione delle proposte avanzate dal presidente dell'assemblea. In generale ci si chiede quali fossero le singole incombenze che venivano assegnate alle assemblee. È possibile che la partecipa-

[17] Cfr. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 57 sgg.

[18] Un'analisi di questo complesso di problemi, nel contesto di alcune riflessioni su una generale teoria dello sviluppo di strutture statali, è stata recentemente tentata da W. G. RUNCIMAN, *The Origins of States: The Case of Archaic Greece*, in «Comparative Studies in Society and History», XXIV (1982), pp. 351-77; K.-J. HÖLKESKAMP, *Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis*, in H.-J. GEHRKE (a cura di), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994, pp. 144 sgg.

[19] Cfr. WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 68 sgg., 118 sgg.; anche per quanto segue.

zione dell'assemblea popolare alla nomina dei funzionari statali, nella forma di un'approvazione per acclamazione, rappresentasse spesso una prima concessione fatta al δῆμος dalla classe dominante aristocratica; in questa sede, però, dovette ben presto esprimersi anche la scontentezza nei confronti della classe dominante stessa. Problematica appare anche l'interpretazione del funzionamento delle assemblee del consiglio già presenti in molte zone. L'esempio dell'Areopago ad Atene dimostra tuttavia che anche queste assemblee non erano affatto in grado di esercitare sulla politica un'influenza durevole e decisiva. Il potere di tali organi venne piú volte paralizzato da singoli potenti, oppure da fazioni nobiliari[20].

Anche lo sviluppo di magistrature supreme con uno o piú posti, testimoniate con sicurezza nel VII e nel VI secolo per tutta una serie di *poleis*, avviene in modi diversi, a seconda del carattere della classe aristocratica dominante. È probabile che le competenze di questi alti funzionari non fossero fin dall'inizio regolate da normative e tanto meno differenziate formalmente. Anche i procedimenti di nomina non erano ancora sanciti, né erano stati definiti in modo chiaro i requisiti necessari per ricoprire questi incarichi. La necessità di creare per tali aspetti normative valide universalmente – normative che già a partire dal VII secolo sono occasionalmente documentate anche da iscrizioni – derivava per un verso dall'aumentato bisogno di azione nelle *poleis* che crescevano sempre piú in dimensioni e complessità; d'altro canto un ruolo importante, per esempio nell'introduzione dell'annualità, della collegialità e di restrizioni nell'iterazione della carica, fu svolto anche dall'accentuato *ethos* di competizione dell'élite e dalla sua sete di potere senza limiti. Alcuni dei suoi membri cercarono infatti ripetutamente di coinvolgere questi incarichi nell'ambito della competizione aristocratica per il potere, ovvero di appropriarsene al fine di monopolizzare l'influenza che potevano emanare. In ogni caso la continuazione forzata di una magistratura è qualcosa di piú di un tentativo di formazione di una tirannide[21].

3. *Corinto, Sicione, Megara, Atene.*

L'epoca della tirannide arcaica iniziò con il dominio di Cipselo su Corinto. Intorno al 660 a. C. egli rovesciò i Bacchiadi allora regnanti e

[20] Cfr. *Ibid.*, pp. 66 sgg.; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 100 sgg.

[21] Cfr. WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 62 sgg.; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 145 sgg.; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 94 sgg.

si autonominò unico detentore del potere[22]. I Bacchiadi erano un gruppo chiuso di nobili di sangue che cercava di conservare la propria esclusività attraverso l'endogamia. I suoi membri possedevano i migliori terreni del territorio di Corinto. Secondo Strabone, essi controllavano il commercio estero e applicavano tasse sullo scambio di merci e sull'esportazione di prodotti agricoli. I Bacchiadi governavano in modo collegiale, monopolizzando tutti i diritti politici e facendo ruotare annualmente la piú alta carica cittadina tra i membri del loro gruppo[23]. Oltre ad essi esistevano anche altre famiglie che, in senso lato, sono annoverabili tra la classe superiore e nobiliare: alcune di loro erano evidentemente di origine pre-dorica; i loro possedimenti si trovavano nelle terre di confine del territorio di Corinto[24].

A causa dell'arcaica struttura di governo del regime dei Bacchiadi, lo sviluppo politico-istituzionale di Corinto sembra fosse rimasto indietro; proprio questa deficienza avrebbe consentito a Cipselo di instaurare la tirannide[25]. In altri settori, invece, le basi per lo sviluppo della città vennero poste già al tempo dei Bacchiadi. Già sotto di loro Corinto cominciò a diventare una città relativamente ricca. Un sensibile aumento della popolazione, dall'800 a. C. in poi, fece sí che partecipasse attivamente alla colonizzazione. Archia e Chersicrate, i fondatori di Siracusa e Corcira, erano corinzi e appartenevano al gruppo dei Bacchiadi[26]. Dopo il consolidamento delle colonie in Occidente e nelle aree nord-occidentali, Corinto diventò, grazie alla sua favorevole posizione geografica, il piú importante centro di smistamento per il commercio tra queste e la madrepatria.

[22] Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 14 sgg. e 521 sgg., per una completa discussione delle fonti e della letteratura precedente. Cfr. anche ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., pp. 43 sgg.; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., pp. 25 sgg.; E. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux Guerres Médiques*, Paris 1955, pp. 441 sg.; G. ZÖRNER, *Kypselos und Pheidon von Argos*, Diss. Marburg 1971; S. I. OOST, *Cypselus the Bacchiad*, in «Classical Philology», LVII (1972), pp. 10-30; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 82 sgg., con una sintesi chiara e plausibile sugli ultimi risultati della ricerca. Per la storia generale di Corinto cfr. anche J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1984, pp. 186-230 (sulla tirannide).

[23] Sul carattere del governo dei Bacchiadi cfr. ERODOTO, 5.92; DIODORO SICULO, 7.9.1 sgg.; STRABONE, 8.378. Infine cfr. anche SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 55 sgg.

[24] Pare che a questo gruppo sia appartenuto, ad esempio, anche il padre di Cipselo (PAUSANIA, 2.4.5, 5.18.7).

[25] WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 82 sgg., sottolinea particolarmente questo aspetto.

[26] TUCIDIDE, 6.3.2 (cfr. anche PLUTARCO, *Opere morali*, 773a-b, e DIODORO SICULO, 7.9.6) e STRABONE, 6.2.4 (cfr. anche TIMEO, *FGrHist*, 566 F 80) li chiamano Eraclidi; ARISTOTELE, fr. 611.19 Rose, testimonia a sua volta che i Bacchiadi erano considerati Eraclidi. In generale per l'attività di colonizzazione dei Corinzi vedi A. J. GRAHAM, *The Colonial Expansion of Greece*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 83 sgg.

Già prima di Cipselo, però, sembra che il regno dei Bacchiadi fosse entrato in una crisi che, per quanto ci è dato sapere, derivava da numerosi fattori molto diversi tra loro. Fondamentale è il fatto che il loro regno già da gran tempo non era piú legittimato da successi militari e di politica estera. Corinto infatti, già alcuni anni prima del colpo di stato di Cipselo, aveva perso il controllo sulla colonia di Corcira e, nonostante ingenti sforzi, non era piú stata capace di riconquistare l'isola. Inoltre i Bacchiadi non riuscirono a impedire né il dilagare dell'influenza argiva né l'ascesa della vicina Megara[27]. A queste sconfitte e insuccessi si aggiunsero difficoltà di adattamento alle generali modifiche strutturali intervenute in tutte le comunità nella prima parte del VII secolo. Tra l'altro, in questo periodo anche a Megara si affermò la nuova tattica di combattimento della falange oplitica, e quindi anche i Bacchiadi furono costretti a reclutare per il servizio militare contingenti piú numerosi di uomini atti alle armi. Certo, nel breve termine, dotarsi di armi rappresentò per i contadini un peso economico non indifferente, ma nel medio e lungo termine portò alla valorizzazione della loro classe, accrescendone quindi anche le rivendicazioni. In questo periodo, inoltre, il proseguimento dell'attività di colonizzazione è indicativo di una spinta demografica costante, se non in ulteriore aumento[28]. Di fronte a questi problemi è probabile che la concentrazione dei terreni migliori nelle mani dei Bacchiadi trovasse un'opposizione sempre piú forte. Non ultimo, la perdita di legittimazione e di potere dei Bacchiadi venne accelerata anche dagli altri facoltosi aristocratici che erano stati estromessi dai processi di decisione politica e che non potevano soddisfare le proprie ambizioni nell'agone politico e bellico. Proprio quest'ultimo aspetto giocò un ruolo decisivo nel colpo di stato di Cipselo[29].

Nelle fonti antiche si trovano due diverse versioni sulla sua ascesa. Erodoto narra che Labda, la figlia zoppa di un Bacchiade, non venne chiesta in sposa da alcun membro del clan e sposò quindi un estraneo, il quale forse non era neppure di origini doriche. Dato che l'oracolo di

[27] TUCIDIDE, 1.13, menziona la battaglia navale tra Corinto e Corcira come la prima battaglia navale a lui nota in assoluto. Per gli insuccessi militari e di politica estera cfr. in generale BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 15 e 522, con i singoli documenti; inoltre ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., p. 44; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., p. 82.

[28] Riguardo alle modifiche strutturali e alla crisi dell'età arcaica cfr. in generale C. G. STARR, *Economic and social conditions in the Greek world*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 417 sgg.; K. RAAFLAUB, *Homer und die Geschichte des 8. Jhs. v. Chr.*, in J. LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart 1991, pp. 215 sgg., 222 sgg., 230 sgg. Riguardo all'introduzione della tattica oplitica cfr. il saggio di Paul Cartledge in questo volume.

[29] STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 77 sgg., e STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 94 sgg., 139 sgg., riguardo al complesso rapporto tra i tiranni e gli aristocratici.

Delfi aveva predetto un grande potere per l'erede maschio di questa unione, i Bacchiadi decisero di uccidere il primogenito di Labda, ma questa riuscí a proteggere il bambino nascondendolo in un cassone (κυψέλη). Quando Cipselo ebbe raggiunto l'età adulta, sempre su consiglio di Delfi, rovesciò i Bacchiadi e prese il potere[30]. L'altra versione risale allo storico Eforo, vissuto nel IV secolo: è conservata in estratti nei frammenti della storia universale di Nicola Damasceno, il quale sottolinea che Cipselo godette di grande popolarità grazie alle sue imprese militari, e venne infine persino eletto πολέμαρχος. In tale posizione, i suoi doveri d'ufficio erano evidentemente soprattutto di tipo civile e giudiziario: sembra infatti che egli fosse particolarmente mite nell'amministrazione della giustizia e non comminasse pene dure ai debitori insolventi. Ciò nonostante, secondo Nicola, Cipselo si disfece dei Bacchiadi non grazie a una rivolta popolare, bensí con l'aiuto di una cospirazione di aristocratici (ἑταιρικόν)[31]. Il suo colpo di stato, tuttavia, dovette trovare anche l'appoggio di strati piú ampi, ai quali forse egli apparve in un primo tempo come il liberatore dal regime dei Bacchiadi. Ottenuto il potere assoluto, Cipselo fece uccidere molti di questi ultimi e altri ne mandò in esilio, espropriandone i beni. È possibile che, oltre ai seguaci di Cipselo, anche contadini piú poveri abbiano approfittato di queste misure, in quanto potrebbero essere state loro distribuite terre che facevano parte delle proprietà dei Bacchiadi. Non sono però documentate né una generale ridistribuzione dei terreni né tantomeno una complessiva riforma economica e sociale[32]. Il fatto che per Corinto si debba continuare a ipotizzare l'esistenza di una certa spinta demografica e, di conseguenza, una scarsità di terreni, appare evidente dal proseguimento dell'attività colonizzatrice. Sotto la guida dei figli del tiranno vennero, tra le altre, fondate Leucade, Ambracia e Anattorio. La crescente esportazione di ceramica corinzia testimonia che sotto il tiranno prosperavano l'artigianato e il commercio[33].

Cipselo morí dopo un governo trentennale. Dopo di lui, fu suo figlio Periandro a divenire tiranno di Corinto. Nella documentazione antica,

[30] ERODOTO, 5.92.

[31] NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 57.1-7. Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 15 sgg., per i documenti 522 sg.; ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., pp. 45 sgg.; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 82 sgg.; SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 186 sgg., il quale mette in dubbio la storicità del racconto di Nicola.

[32] ERODOTO, 5.92E; NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 57.7. WILL, *Korinthiaka* cit., pp. 477 sgg., sostiene la tesi che le proprietà terriere vennero distribuite tra i seguaci nullatenenti di Cipselo.

[33] NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 57.7. Cfr. anche ERODOTO, 8.45; TUCIDIDE, 1.30; STRABONE, 8.352, 10.452.

già molto presto Periandro fu considerato come il prototipo del tiranno cattivo e crudele: a lui venne addebitato ogni possibile eccesso e perversione. Aristotele gli attribuisce l'invenzione di tutte quelle misure che servivano al mantenimento violento di un regime tirannico: la corruzione, la delazione, il controllo costante e infine il terrore[34]. Accanto a questa tradizione su Periandro, ne esisteva però anche una piú positiva: piú volte infatti egli fu annoverato tra i Sette Sapienti[35]. Tuttavia, data la carenza di precise testimonianze storiche, poco si può dire sulla sua politica e la sua legislazione. Egli registrò alcuni successi militari e di politica estera; proseguí la politica di colonizzazione e riuscí a riconquistare Corcira[36]. A Corinto egli sembra aver agito con coerenza contro le rivendicazioni rivaleggianti di altre famiglie nobiliari; pare comunque che sia riuscito a limitare in modo rilevante il protagonismo degli altri aristocratici mediante leggi contro il lusso. Il divieto di riunione che gli viene attribuito e gli sforzi da lui operati per limitare l'accesso al centro della città – nella misura in cui sono eventi storici reali – rispecchiano probabilmente il tentativo di proteggere il proprio potere[37]. Nella tradizione, Periandro ebbe fama di grande costruttore: fece erigere templi, una fontana e il δίολκος, una strada lastricata sulla quale si potevano trainare attraverso l'istmo navi caricate su carri[38].

Dopo la morte di Periandro, prese il potere suo nipote Psammetico, il quale venne però eliminato da una congiura di aristocratici dopo soli tre anni. Al posto della tirannide si instaurò il regime oligarchico di una ricca élite nobiliare[39].

Intorno al 650 a. C. Ortagora instaurò la tirannide a Sicione[40]. Un'a-

[34] ERODOTO, 5.92; ARISTOTELE, *Politica*, 1313a36 sgg.; NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 58.1; DIOGENE LAERZIO, 1.94-99. Cfr. gli ulteriori documenti in BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 525 sg.

[35] DIOGENE LAERZIO, 1.13, 1.30, 1.40-42. Cfr. B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1938.

[36] Sulla fondazione di Potidea: NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 59.1; cfr. TUCIDIDE, 1.56. Periandro evidentemente delegò a suo figlio Nicola il governo su Corcira: NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 59.1. Cfr. SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 209 sgg.

[37] Leggi sul lusso: ERACLIDE LEMBO, *Excerpta politiarum*, fr. 20 Dilts; divieto di riunione: EFORO, *FGrHist*, 70 F 179; NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 58.1.

[38] MURRAY, *Early Greece* cit. [pp. 191 sgg. dell'ed. ted. cit.]; SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 201 sg., riferisce sul reperto archeologico.

[39] NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 59.4 e 60.1-2. Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 24 sgg. e 530; SALMON, *Wealthy Corinth* cit., pp. 229 sgg.

[40] Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 27 sgg. e 531 sgg.; ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., pp. 57 sgg.; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., pp. 37 sgg.; H. RUDOLPH, *Die ältere Tyrannis in Sikyon*, in «Chiron», I (1971), pp. 75-83; A. GRIFFIN, *Sikyon*, Oxford 1982, pp. 40 sgg.; MURRAY, *Early Greece* cit. [pp. 194 sgg. dell'ed. ted. cit.]; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 86 sgg.; BARCELÓ, *Basileia* cit., pp. 115 sgg.

nonima *Storia dei tiranni*, probabilmente risalente a Eforo, ci informa sulla sua origine e ascesa al potere. Secondo questa, Ortagora, che pare fosse figlio di un semplice cuoco di nome Andrea, si sarebbe all'inizio particolarmente distinto come sentinella di confine, cosí da ascendere all'incarico di comandante delle guardie e in seguito di πολέμαρχος[41]. La frammentaria e poco attendibile tradizione scritta nulla dice su come concretamente si svolse la sua presa del potere. Se egli in ciò si avvalse dell'aiuto degli opliti, come è stato ipotizzato dagli studiosi, resta mera speculazione[42].

Aristotele giudica comunque favorevolmente la tirannide sicionia. Egli sottolinea che lí i tiranni avrebbero trattato i loro sudditi con mitezza e avrebbero osservato le leggi. In concreto però nulla ci è noto del metodo di governo di Ortagora e dei suoi diretti successori. Le testimonianze sui litigi interni alla famiglia dominante e sui contrasti violenti, al punto da sfociare in omicidi, per la successione fanno apparire quanto meno discutibile il quadro globalmente positivo di Aristotele[43].

Qualcosa di piú preciso si riesce ad apprendere solo sulla tirannide di Clistene, il quale governò nel primo terzo del VI secolo. Aristotele lo pone in risalto in virtú dei suoi successi bellici. Questa fama militare gli derivò soprattutto dalla partecipazione alla guerra sacra che gli anfizioni combatterono intorno al 590 a. C. per l'oracolo di Delfi, contro la città focese di Crisa. Egli conquistò inoltre la vicina città di Pellene e si invischiò in una contrapposizione militare con Argo, le cui cause concrete non si possono ormai piú determinare[44].

Tra Argo e Sicione, dalla fondazione di Sicione stessa in poi, esistevano stretti rapporti. A quanto pare, Clistene cercava ora di scioglierli e di emancipare la sua città natale dall'influsso degli Argivi. A tal fine egli ricorse a una serie di misure del tutto inusuali. Sembra, ad esempio, che proibisse a Sicione la recitazione dei poemi omerici, dato che in questi venivano esaltate le gesta degli eroi argivi. Avrebbe pure abolito i cori tragici in onore dell'eroe Adrasto (un Argivo che, secondo la leggenda, diventò re di Sicione) cacciandolo dal suo santuario nell'*agora*, malgrado la forte resistenza di Delfi; avrebbe invece fatto trasportare a

[41] *FGrHist*, 105 F 2; cfr. DIODORO SICULO, 8.24. KINZL, *Betrachtungen* cit., pp. 306 sgg., ritiene questa tradizione in generale storicamente non valida.

[42] BERVE, *Die Tyrannis* cit., p. 28; RUDOLPH, *Die ältere Tyrannis* cit., p. 80; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., p. 39.

[43] ARISTOTELE, *Politica*, 1315b12 sgg. Riguardo ai successori di Ortagora vedi NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 61. Cfr. però la genealogia di Clistene in ERODOTO, 6.120. Cfr. infine BARCELÓ, *Basileia* cit., p. 116, nota 421.

[44] ARISTOTELE, *Politica*, 1315b15 sgg. Riguardo alle attività militari di Clistene cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 29 sgg., con i documenti a pp. 532 sgg.

Sicione le ossa dell'eroe tebano Melanippo, nemico di Adrasto nel mito, e gli avrebbe eretto un tempio presso l'edificio del consiglio, trasferendo a lui la maggior parte dei sacrifici un tempo dedicati ad Adrasto[45].

Nella ricerca, è particolarmente discussa l'interpretazione della riforma clistenica delle tribú. Erodoto menziona questa misura unitamente ad altre azioni antiargive. Egli racconta che Clistene si prese gioco dei Sicioni ribattezzando le tre φυλαί doriche degli Illei, dei Panfili e dei Dimanati con nomi di animali: le avrebbe chiamate rispettivamente tribú dei Maiali, degli Asini e dei Porci, mentre avrebbe dato a una quarta tribú, alla quale egli stesso e la sua famiglia appartenevano, il nome di 'Αρχέλαοι («dominatori del popolo»)[46]. Tale misura è stata spesso ritenuta dagli studiosi un importante indizio della divisione degli abitanti di Sicione tra un'élite dorica e una classe inferiore pre-dorica. Questa divisione sarebbe stata all'origine di tutti i conflitti sociali e politici della città. La tirannide degli Ortagoridi avrebbe ottenuto l'appoggio del gruppo pre-dorico, al quale essi stessi avrebbero appartenuto. La riforma delle φυλαί, quindi, è stata interpretata come un provvedimento rivolto contro la classe dominante dorica, il quale al tempo stesso doveva migliorare sensibilmente la condizione della popolazione pre-dorica compresa nella quarta tribú, in precedenza svantaggiata[47].

Questa interpretazione è stata recentemente messa in dubbio da K.-W. Welwei, il quale cerca invece di inquadrare nei primi stadi del processo generale di formazione della *polis* il sistema delle φυλαί e le sue trasformazioni a Sicione e nelle altre comunità. Egli sottolinea che un confronto con gli ordinamenti delle tribú di altre *poleis* fa apparire improbabile che agli inizi del VI secolo la struttura delle φυλαί a Sicione rappresentasse un principio di suddivisione etnico, sociale o regionale. Che a quei tempi nelle tre tradizionali tribú fossero rappresentati solo cittadini di provenienza dorica, è quindi abbastanza improbabile, dato che si può ipotizzare già una certa mescolanza di immigrati dorici e popolazione pre-dorica; questo fattore deve aver avuto delle ripercussioni anche sulla conformazione delle tribú stesse. A tale proposito sembra appropriato citare l'esempio di Sparta, dove già prima del 750 a. C.

[45] ERODOTO, 5.67.1-4. Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 29 sg. e 532 sg. con la letteratura precedente; BARCELÓ, *Basileia* cit., pp. 117 sg.

[46] ERODOTO, 5.68.1. KINZL, *Betrachtungen* cit., pp. 303 sgg., ha sottolineato per primo che i nuovi nomi delle φυλαί non possono per ragioni fonetiche essere derivati da nomi di animali. Egli ritiene che riguardo alla nuova nomenclatura si debba risalire a nomi di eroi, conformemente alla prassi tradizionale.

[47] C. H. SKALET, *Ancient Sicyon*, Baltimore 1928, pp. 52, 59 sg.; ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., pp. 59 sgg.; BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 27 sgg.; GRIFFIN, *Sikyon* cit., p. 51; leggermente più diversificato MOSSÉ, *La tyrannie* cit., pp. 41 sgg.

membri della popolazione pre-dorica del territorio di Amicle vennero accolti nelle φυλαί. Altrettanto poco probabile appare una limitazione delle tre φυλαί tradizionali alla classe dominante dorica, con esclusione delle classi inferiori pre-doriche concentrate in una quarta φυλή, dato che gli Ortagoridi stessi – senza dubbio membri dell'élite – facevano parte di quest'ultima. Welwei presume che la quarta tribú sia invece nata sull'onda dell'espansione territoriale di Sicione, per integrare le popolazioni provenienti dai territori di confine; differenze regionali che all'inizio ancora esistevano sarebbero state presto spazzate via, dato che bisogna presupporre spostamenti della popolazione all'interno del territorio della *polis*, senza che però il cambio di residenza comportasse quello di appartenenza a una φυλή. Welwei, comunque, individua l'obbiettivo della riforma delle tribú – analogamente alle riforme di Clistene ad Atene – anche in una ripartizione omogenea tra le φυλαί degli uomini abili al servizio militare, cosí da consentire un piú veloce ed efficace reclutamento dell'esercito in vista delle numerose imprese militari del tiranno[48]. Anche tale interpretazione della riforma ha bisogno di una certa quantità di congetture; essa comunque si accorda meglio con quel poco che sappiamo sul carattere e le funzioni delle suddivisioni delle prime comunità cittadine. Naturalmente questa teoria sottrae a Clistene quell'aura di tiranno paladino di una minoranza etnica sfavorita, che gli era sempre stata conferita.

Riguardo a ulteriori sue misure di politica interna le fonti non riportano nulla di concreto. A quanto pare egli deve aver cercato di scoraggiare i piccoli contadini dal visitare la città, obbligandoli a indossare, in quel caso, il loro rozzo costume di pelle di pecora; la storicità di questa misura, però, è fortemente dibattuta[49]. Il fatto che nel racconto di Erodoto si faccia menzione di *agora* e pritaneo lascia supporre che sotto la tirannide l'assemblea popolare e il consiglio continuassero a riunirsi; nulla però si conosce sulle loro funzioni e competenze[50].

Come ad esempio Periandro, certo anche Clistene prese parte regolarmente alle grandi riunioni panelleniche[51], che offrivano l'occasione agli aristocratici della Grecia arcaica di incontrare i loro pari apparte-

[48] WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 86 sgg. La tesi di BARCELÓ, *Basileia* cit., p. 119, che Clistene fosse stato solamente un *primus inter pares* all'interno di una coalizione aristocratica e che, servendosi della riforma strutturale della *polis*, egli avesse voluto rafforzare sia il proprio potere che la posizione dei suoi seguaci, non è convincente.

[49] TEOPOMPO DI CHIO, *FGrHist*, 115 F 176 e 311; MENECMO DI SICIONE, *FGrHist*, 131 F 1; *Suda*, *s.v.* «Κατωνάκη».

[50] ERODOTO, 5.67.1 e 5.67.3; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., p. 88.

[51] Riguardo a Periandro: EFORO, *FGrHist*, 70 F 178; riguardo a Clistene: PAUSANIA, 10.7.6 (giochi pitici); ERODOTO, 6.126.2 (Olimpia), anche per quello che segue.

nenti a *poleis* diverse per competere con loro, dimostrare ricchezza ed eccellenza individuale, e anche per cercare l'approvazione pubblica davanti a un piú ampio foro. Clistene partecipò con grande successo agli agoni e, nei giochi pitici del 582 a. C., conseguí una vittoria con la quadriga. Nel 576 trionfò a Olimpia nella stessa disciplina; in seguito a questa vittoria si verificò l'episodio che piú di tutte le attività politiche e militari causò la sua fama, e il cui dettagliato resoconto erodoteo viene oggi visto come scena chiave per l'interpretazione dello stile di vita della nobiltà arcaica.

Erodoto narra come Clistene facesse ufficialmente annunciare da un messaggero agli aristocratici di tutta la Grecia, riuniti a Olimpia, la sua intenzione di dare in moglie la propria figlia Agariste al miglior pretendente; tutti coloro che si reputassero degni di diventare suo genero, avrebbero dovuto presentarsi entro sessanta giorni a Sicione. A questo invito risposero in tutto tredici pretendenti, provenienti dalle piú diverse parti della Grecia e addirittura dalle città dell'Italia meridionale. Clistene sottopose i concorrenti a un esame ampio e articolato: si informò innanzitutto sulla loro provenienza e quindi mise alla prova il loro coraggio e la loro educazione, nonché il loro stile di vita; essi dovettero dimostrare le loro capacità individuali attraverso esercizi ginnici e soprattutto nel simposio, in quelle occasioni, quindi, che rappresentano i punti cardinali del raffinato stile di vita aristocratico. Clistene scelse infine l'Alcmeonide Megacle come suo genero: il successo avrebbe reso famosa la famiglia di costui in tutta la Grecia[52]. Questa storia illustra in modo esemplare l'integrazione dei tiranni nella società nobiliare arcaica: tiranni come Clistene condividevano con gli altri aristocratici la stessa scala di valori, lo stile di vita e i metodi di autorappresentazione: la differenza era una questione di grado[53]. È vero che essi, nelle loro città natali, agirono contro altri aristocratici, ma lo fecero principalmente allo scopo di limitare le possibilità di autorappresentazione e di distinzione di questi ultimi, e per apparire loro stessi ancora piú splendenti e potenti. Sintomatico è il fatto che i tiranni non venissero esclusi dagli aristocratici delle altre *poleis* a causa del loro regime autoritario nelle rispettive città natali. Evidentemente la loro posizione non era vista né come anomala né in generale come «antiaristocratica», o tantomeno sconveniente. Piuttosto li si ammirava e invidiava, e si riteneva importante instaurare con loro rapporti di parentela.

[52] *Ibid.*, 6.126-30. Cfr. J. W. ALEXANDER, *The Marriage of Megacles*, in «The Classical Journal», LV (1959-60), pp. 266 sgg.; MURRAY, *Early Greece* cit. [pp. 266 sg. dell'ed. ted. cit.]; e infine l'analisi dettagliata in STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 104 sgg.

[53] *Ibid.*, pp. 104 sgg.

Clistene morí in una data imprecisata dopo il 570 a. C. Dopo di lui detenne il potere Eschine, l'ultimo Ortagoride: egli venne rovesciato negli anni 550 dagli Spartani, direttamente o quanto meno grazie al loro aiuto[54].

Il regime di Teagene a Megara appartiene allo stesso periodo delle tirannidi di Corinto e di Sicione[55]. Nulla si sa sulla sua origine; esiste comunque una qualche evidenza che egli appartenesse alla classe dominante aristocratica di Megara, dato che poté dare in moglie sua figlia all'eupatrida ateniese Cilone[56]. Aristotele annovera Teagene tra quei tiranni che usavano una carica politica e militare all'interno di una comunità aristocratica per costruire una tirannide. Usando il lessico del V e IV secolo, lo definisce come un προστάτης, il quale si serviva dell'odio del δῆμος contro i ricchi per conquistarne la fiducia. Secondo le fonti, in questo periodo a Megara già esistevano sia una assemblea popolare che un consiglio. Teagene sfruttò evidentemente la sua influenza sul δῆμος per farsi assegnare dall'assemblea popolare una guardia del corpo armata, con il cui appoggio poi si impadroní del potere[57].

Aristotele racconta inoltre che, con un'azione spettacolare, egli si impossessò delle mandrie di proprietà dei ricchi che pascolavano al fiume, e le macellò[58]. Sia i dettagli concreti di questa notizia sia la questione dei conflitti economici, sociali e politici che facevano da sfondo a tale evento sono oggetto di discussione. L'interpretazione convenzionale parte dal presupposto che la ricca classe dominante di Megara era in questo periodo già molto impegnata nella produzione di lana e di indumenti, che esportava con qualche successo. Parallelamente a ciò, si era iniziato a importare in misura crescente cereali dalle colonie megaresi del Mar Nero. Questa situazione fece sí che i ricchi incrementassero sempre piú e senza alcun riguardo la pastorizia, che era la premessa indispensabile alla produzione della lana. Facendo questo essi occuparono le già ristrette aree adatte all'agricoltura che fino ad allora erano state usate dai piccoli contadini, peggiorando cosí gravemente la situazione dei ceti inferio-

[54] ERODOTO, 5.68, per la morte di Clistene. Riguardo alla caduta della tirannide, *FGrHist*, 105 F 1; PLUTARCO, *Opere morali*, 859d.

[55] Cfr. in generale BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 33 sgg. e 536; S. I. OOST, *The Megara of Theagenes and Theognis*, in «Classical Philology», LVIII (1973), pp. 186-96; R. P. LEGON, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca 1981, pp. 86 sgg.

[56] TUCIDIDE, 1.126; cfr. PAUSANIA, 1.40.1.

[57] ARISTOTELE, *Politica*, 1305a7 sgg. e 1305a20 sgg.; ID., *Retorica*, 1357b31 sgg. Cfr. riguardo alle istituzioni OOST, *The Megara* cit., p. 186; LEGON, *Megara* cit., p. 57.

[58] ARISTOTELE, *Politica*, 1305a24 sgg.

ri. La scontentezza e l'indignazione di questi ultimi poterono quindi venire rapidamente usate per i propri scopi da un abile «demagogo» come Teagene[59].

Questa interpretazione è stata però contestata da T. Figueira, il quale ha fatto nuovamente notare come nel territorio di Megara non esista affatto il fiume (ποταμός) menzionato da Aristotele. Rimarrebbe inoltre da chiarire perché le bestie siano state macellate e non, ad esempio, confiscate. Figueira interpreta il termine ποταμός come il nome di un vecchio luogo di culto, presso il quale venivano regolarmente celebrati sacrifici, seguiti da un banchetto cultuale comunitario. Le mandrie che pascolavano in prossimità di quel luogo, e che di fatto erano destinate al sacrificio, sarebbero state oggetto di appropriazione illegale da parte dei ricchi proprietari di bestiame; con la sua azione, Teagene le avrebbe semplicemente restituite alla loro funzione originaria[60]. Dato che su questo episodio non esistono altre testimonianze all'infuori della scarna narrazione di Aristotele, ogni interpretazione deve basarsi in certa misura sulla speculazione. Dopo quello che abbiamo appreso riguardo ai problemi economici strutturali delle comunità arcaiche e alla mentalità delle loro classi dominanti, tutto fa pensare che anche qui un singolo aristocratico, grazie all'aiuto del popolo che aspirava a un miglioramento economico e politico, sia riuscito a espandere la propria posizione di potere a scapito dei suoi pari, quando questi tesero troppo la corda[61].

Quasi nulla si conosce sulla prassi di governo di Teagene. Pausania testimonia che egli fece costruire un acquedotto e una fontana[62]; non sembra tuttavia che egli abbia intrapreso ulteriori misure per migliorare la condizione del popolo. Evidentemente le aspettative che aveva potuto destare prima della sua presa di potere furono poi da lui disattese. Ciò verrebbe confermato dal fatto che neppure nei frammenti della tradizione popolare successiva si trovano riferimenti alla sua persona[63].

Intorno al 630 Teagene appoggiò il proprio genero Cilone nel suo tentativo di instaurare una tirannide ad Atene[64]. Pare che l'eclatante insuccesso dell'operazione indebolisse anche la posizione di Teagene a

[59] BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 33 sg.; OOST, *The Megara* cit., pp. 190 sg.; LEGON, *Megara* cit., pp. 86 sgg.

[60] T. J. FIGUEIRA, *The Theognidean and Megarian Society*, in T. J. FIGUEIRA e G. NAGY (a cura di), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore 1985, pp. 143 sgg.

[61] STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 94 sgg., riguardo ai tipici comportamenti aristocratici introdotti nelle strutture istituzionali delle primitive *poleis* in via di formazione.

[62] PAUSANIA, 1.40.1.

[63] Cfr. anche WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 88 sg., 274 sg.

[64] TUCIDIDE, 1.126.

Megara; ad ogni modo, poco tempo dopo egli venne rovesciato. Secondo Plutarco, al suo regime seguí una πολιτεία basata sulla σωφροσύνη, ossia quella che piú tardi si sarebbe definita una «oligarchia moderata»[65].

Anche ad Atene le condizioni vigenti nella prima metà del VI secolo favorirono l'instaurarsi del governo autocratico di Pisistrato[66]. È vero che le riforme soloniane di inizio secolo avevano eliminato gli inconvenienti piú gravosi, ma l'ordine sociale e politico non si era stabilizzato immediatamente, per cui, dopo il 594 a. C. si erano create nuove tensioni[67]. Poiché Solone non aveva operato una ridistribuzione del terreno, i piccoli contadini continuavano ad affrontare notevoli difficoltà economiche. Anche il comportamento della classe dominante aristocratica non era sostanzialmente mutato: arroccata sui suoi atteggiamenti tradizionali, approfittava di ogni occasione per affermare la propria autorità personale ed espandere la sua sfera di influenza. Che cosí facendo gli aristocratici scavalcassero in modo persino violento il nuovo ordinamento, lo conferma l'esempio di Damasia, il quale nel 582, dopo violenti contrasti per l'occupazione dell'arcontato, avrebbe cercato di prorogare il suo incarico oltre il previsto termine di un anno. Egli poté essere scacciato dalla sua carica solo dopo due anni di illecita amministrazione[68]. La pacificazione perseguita da Solone regolamentando e oggettivando l'accesso agli incarichi di comando politico naufragava quindi ancora una volta a causa della sete di potere personale degli aristocratici.

Negli anni 560, poi, l'egemonia e il potere furono contesi tra l'Alcmeonide Megacle, Licurgo figlio di Aristolaide e un aristocratico di Brauron di nome Pisistrato, figlio di Ippocrate. A Pisistrato, che già si era distinto quale comandante nella campagna militare contro i Megaresi e in altre «grandi imprese», sin dall'inizio interessava l'instaurazione di

[65] PLUTARCO, *Opere morali*, 295c-d.

[66] Cfr. per l'aspetto generale BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 47 sgg., con i documenti a pp. 539 sgg.; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., pp. 59 sgg.; A. ANDREWES, *The tyranny of Pisistratus*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 392-416; STAHL, *Aristokraten* cit., *passim*; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 139 sgg.; K.-W. WELWEI, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis*, Darmstadt 1992, pp. 229 sgg.; J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1994², pp. 27 sgg.

[67] Riguardo alle riforme soloniane e al loro effetto cfr. in generale A. ANDREWES, *The growth of the Athenian state*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 375 sgg.; WELWEI, *Athen* cit., pp. 161 sgg., 201 sgg.; BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., pp. 22 sgg., 441 sgg., con una discussione di tutta la nuova letteratura critica.

[68] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.1 sg.; P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, *ad locum*; WELWEI, *Athen* cit., pp. 219 sgg.; BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., pp. 27 sg., anche per quello che segue.

un governo assoluto: in ogni caso, questa è l'intenzione che gli viene attribuita esplicitamente da Erodoto. I suoi due rivali, però, probabilmente perseguivano lo stesso obbiettivo. Secondo Erodoto, ognuno dei tre avversari si appoggiò a una fazione locale: Licurgo sarebbe stato il capo della «gente della pianura» (Πεδιακοί), i seguaci di Megacle sarebbero stati gli «abitanti della costa» (Παράλιοι), mentre Pisistrato avrebbe trovato appoggio tra gli «abitanti delle montagne» (Διάκριοι e Ὑπεράκριοι)[69]. L'*Ἀθηναίων πολιτεία* attribuisce a questi gruppi locali anche diversi obbiettivi politico-costituzionali: vi si afferma che i Παράλιοι avrebbero desiderato una «costituzione moderata», i Πεδιακοί avrebbero voluto un'oligarchia, mentre Pisistrato viene descritto come particolarmente incline a simpatizzare con il popolo e con l'idea di democrazia. Tale criterio di distinzione ideologica rappresenta però indubbiamente una problematica proiezione all'indietro di categorie proprie della teoria politica del IV secolo. Questo modello tipicamente aristotelico non aiuta a illuminare la realtà politica di Atene nel VI secolo, e non può quindi essere preso in considerazione[70].

Nella ricerca, la composizione, la struttura e l'obbiettivo dei raggruppamenti di cui parla Erodoto sono oggetto di acceso dibattito. Persino gli esatti confini geografici tra le regioni dell'Attica definite come Paralia, Diakria e Pedion sono ancora discussi. Di decisiva importanza è il fatto che nessuno dei tentativi finora fatti per localizzare questi territori sia stato in grado di dimostrare l'esistenza di chiare e definite differenze nelle rispettive strutture sociali ed economiche. Solo su questa base, però, sarebbe legittimo identificare le fazioni regionali come gruppi di interesse economici, sociali e/o politici, cosí come è sempre stato fatto dagli studiosi[71]. Piuttosto, si deve partire dal presupposto che in ognuna delle tre regioni vivevano piccoli e grandi contadini, notabili locali e latifondisti, lavoratori giornalieri, artigiani e commercianti. All'interno delle regioni c'è quindi da aspettarsi anche una quantità di interessi diversi; già soltanto questo deve aver impedito il costituirsi, a livello locale, di fazioni interclassiste, definibili attraverso determinate sedimentazioni d'interessi e obbiettivi conseguenti. Vi sono quindi al-

[69] ERODOTO, 1.59.3 sg.

[70] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.4, cfr. anche 14.1; RHODES, *A Commentary* cit., *ad locum*.

[71] Cfr. per esempio A. FRENCH, *The Party of Peisistratos*, in «Greece and Rome», VI (1959), pp. 46-57. Cfr. le posizioni alquanto differenziate e diverse, riguardo ai dettagli, di ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., pp. 102 sgg.; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., pp. 57 sgg.; PLEKET, *The Archaic Tyrannis* cit., pp. 41 sgg.; E. KLUWE, *Bemerkungen zu den Diskussionen über die drei «Parteien» in Attika zur Zeit der Machtergreifung des Peisistratos*, in «Klio», LIV (1972), pp. 101-24; OLIVA, *The Early Tyranny* cit., pp. 370 sgg.

cuni motivi per interpretare le lotte antecedenti alla prima tirannide di Pisistrato come un conflitto tra gruppi locali, strutturalmente simili fra di loro, di aristocratici con i loro seguaci, i quali appoggiavano ciascuno un leader particolarmente influente a livello regionale nella sua lotta per il potere centrale[72].

Erodoto accenna anche al fatto che i sostenitori di Pisistrato si differenziavano da quelli degli altri leader. Egli narra, infatti, che questi avrebbe costituito i Διάκριοι in «fazione» politica solo come reazione ai contrasti tra Megacle e Licurgo. Secondo l'*Ἀθηναίων πολιτεία*, a questi si sarebbero poi associati anche quegli Ateniesi che, a causa della σεισάχθεια di Solone, erano caduti in difficoltà economiche, e inoltre quelli di dubbia origine, i cui diritti civili erano dunque controversi. La fazione di Pisistrato, contrariamente alle altre due, pare fosse quindi sia interregionale che interclassista[73].

Gli avvenimenti al tempo della prima presa di potere confermano questa ricostruzione. Si dice infatti unanimamente che Pisistrato, nell'anno 561/560, riuscí ad avere il sopravvento nella lotta per il potere contro i suoi pari perché nell'assemblea popolare convinse il δῆμος a concedergli una guardia del corpo. Con questa milizia egli riuscí a espugnare l'Acropoli e ad autoproclamarsi signore di Atene[74]. Pisistrato quindi, contrariamente ai suoi concorrenti, deve aver saputo come mobilitare – almeno temporaneamente – anche parti del δῆμος cittadino. Tale appoggio non bastò però per consolidare sul lungo periodo il suo regime. Poco dopo, infatti, Megacle e Licurgo, questa volta uniti, riuscirono a scacciarlo dalla sua posizione di supremazia[75].

Sino al momento dell'insediamento definitivo di Pisistrato come tiranno nel 546 continuarono a succedersi gli usuali conflitti a carattere prepolitico e interaristocratico. Nessuno dei contendenti cercò infatti di coinvolgere nuovamente la cittadinanza nelle lotte di potere. Dopo la caduta di Pisistrato, comunque, anche l'alleanza tra Megacle e Licurgo non si dimostrò duratura. Già poco tempo dopo, infatti, l'Alcmeonide vedeva maggiormente garantito il suo vantaggio da un'alleanza con il tiranno appena deposto. Egli cambiò quindi campo, appoggiando Pisi-

[72] W. E. THOMPSON, *The Regional Distribution of the Athenian Pentakosiomedimnoi*, in «Klio», LII (1970), pp. 437-51, dimostra che almeno nel v secolo gli appartenenti al ceto sociale piú elevato erano distribuiti in modo omogeneo nell'Attica; cfr. soprattutto STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 56 sgg.; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 139 sgg.

[73] ERODOTO, 1.59.3; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.5. Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 46 sg.; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., p. 61.

[74] ERODOTO, 1.59.4 sg.; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.5. Cfr. anche il recente WELWEI, *Athen* cit., pp. 222 sgg.

[75] ERODOTO, 1.60.1; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 14.3.

strato nel suo secondo tentativo di impadronirsi del potere ad Atene. L'alleanza venne assicurata da un matrimonio dinastico tra Pisistrato e la figlia di Megacle. Pisistrato inscenò il suo ritorno ad Atene in modo spettacolare: egli si fece accompagnare da una donna alta e imponente, molto vistosa, ornata di quegli attributi che tradizionalmente venivano associati ad Atena, protettrice della città. Costei precedeva l'aspirante tiranno sulla sua strada verso l'Acropoli, e gli araldi che la accompagnavano annunciavano: «Ateniesi, accogliete Pisistrato con benevolenza, perché Atena lo onora al di sopra di tutti gli uomini e lo riconduce di persona alla propria fortezza»[76]. Nonostante ciò, Pisistrato ancora una volta non riuscí a consolidare durevolmente il suo predominio. Megacle vide infatti tradite le speranze riposte nell'alleanza con il tiranno quando questi si rifiutò di concludere il matrimonio con sua figlia, e quindi cambiò nuovamente campo. Cosí facendo, egli tolse per la seconda volta il potere a Pisistrato, poiché costui non riuscí a resistere contro la forza congiunta dei suoi due rivali[77].

In seguito a questo insuccesso, Pisistrato abbandonò Atene. Egli andò dapprima a Eretria. Organizzò quindi una spedizione di coloni che guidò verso Recelo, nel nord-ovest della Calcidica, e in seguito nei monti del Pangeo, a ovest dello sbocco dello Strimone. Partendo da queste basi, egli iniziò i preparativi per il suo ritorno ad Atene. Da un lato, con le risorse materiali che gli derivavano dall'estrazione dell'oro e dell'argento nei monti del Pangeo, poté assoldare dei mercenari; dall'altro, Pisistrato riuscí anche a impegnare personalmente le famiglie piú in vista di altre *poleis* – Erodoto e Aristotele citano Eretria e Tebe – e ad assicurarsi il loro appoggio finanziario e militare[78]. Dalla sola Argo arrivarono mille armati, per combattere al suo fianco[79].

Quando, nel 546, Pisistrato cercò per la terza volta di conquistare il potere ad Atene, grazie ai suoi mercenari e ai suoi alleati esterni, la superiorità sui nemici era tale che costoro non riuscirono piú a sventare i suoi piani. Essi fecero sí appello all'esercito cittadino, ma a quanto pare esso non riuscí a offrire una resistenza adeguata[80]: infatti, gli appartenenti a strati piú ampi potevano venire mobilitati per la difesa dell'or-

[76] ERODOTO, 1.60.2 sgg.; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 14.4.

[77] ERODOTO, 1.61.1 sg.; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.1. Cfr., per quanto riguarda le possibili motivazioni di Megacle, BERVE, *Die Tyrannis* cit., p. 49.

[78] ERODOTO, 1.61.2 sgg.; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.1 sg. Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 50 sg.; ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., p. 101; MOSSÉ, *La tyrannie* cit., pp. 65 sg.; J. W. COLE, *Peisistratos on the Strymon*, in «Greece and Rome», XXII (1975), pp. 42-44; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 96 sgg.

[79] ERODOTO, 1.61.4; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 17.4.

[80] ERODOTO, 1.62-63.

dine costituito solo limitatamente; inoltre, nel caso di una vittoria di Pisistrato, essi non avevano niente di importante da perdere, per cui non ci misero molto ad accettare il suo dominio.

Delle famiglie aristocratiche ostili a Pisistrato, alcune furono mandate in esilio; da altre egli si fece consegnare degli ostaggi, al fine di assicurarsene la buona condotta[81]. È dubbio che Pisistrato abbia disarmato completamente anche la cittadinanza, come invece narra l'*'Αϑηναίων πολιτεία*. Probabilmente questa notizia è solo una elaborazione piú tarda del racconto erodoteo, secondo il quale Pisistrato avrebbe placato la popolazione dopo la strage di Pallene e le avrebbe intimato di dedicarsi in futuro solo ai propri affari privati[82]. L'intenzione di tenere lontani i contadini dalla vita politica, almeno implicitamente presente in Erodoto, viene apertamente menzionata nell'*'Αϑηναίων πολιτεία* quale motivo per alcune misure prese da Pisistrato nei confronti dei contadini nei villaggi dell'Attica e riguardanti l'agricoltura. Vi si legge infatti che il tiranno istituí un fondo centrale per l'aiuto ai contadini bisognosi al fine di distoglierli dal venire ad Atene, escludendoli cosí dai processi di decisione politica. Ma oltre a ciò, con tale regolamentazione egli avrebbe inteso anche aumentare la prosperità generale e, quindi, anche le proprie entrate. Egli infatti avrebbe incassato le decime sui frutti di tutti i raccolti[83]. Questa tassa del dieci per cento sui prodotti non viene però riportata da nessun'altra fonte. Tucidide narra invece che i figli di Pisistrato avrebbero riscosso come tributo un ventesimo dei guadagni degli Ateniesi, mentre Erodoto menziona in modo generico introiti di Pisistrato provenienti dall'Attica e dallo Strimone[84]. In linea generale, a ciò si deve obbiettare che nelle *poleis* greche prima dell'età ellenistica non venivano sostanzialmente imposte tasse sul reddito: l'attuazione di una tale riscossione sarebbe andata ben al di là delle forze dell'apparato «statale». Cosí pure è improbabile una politica agraria sistematica basata su mutui. Per questo periodo, c'è piuttosto da pensare a un patronato privato da parte del tiranno, per esempio attraverso ricompense ai suoi seguaci utilizzando i patrimoni confiscati[85]. Nello stesso contesto di queste misure «economico-politiche», l'*'Αϑηναίων πολιτεία* nomina anche la creazione di un collegio di trenta giu-

[81] *Ibid.*, 1.64.1 sgg.; Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 52 sgg. e 548 con ulteriori documenti, anche per quanto segue.

[82] ERODOTO, 1.63.2; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.3-5. Cfr. infine WELWEI, *Athen* cit., pp. 230 sg., che giudica queste notizie con scetticismo.

[83] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.2-6.

[84] TUCIDIDE, 6.54.5; ERODOTO, 1.64.1.

[85] Cfr. WELWEI, *Athen* cit., pp. 235 sgg.

dici itineranti, che viaggiavano di villaggio in villaggio per ricomporre i litigi a livello locale. Questa misura avrebbe dovuto servire a non far allontanare i contadini dai loro territori. Nella ricerca, però, tale innovazione è vista piuttosto come una misura antiaristocratica diretta contro i relitti di una piú antica giurisdizione privata esercitata dai nobili latifondisti. Anche in questo caso la scarsità delle fonti non consente un'interpretazione definitiva[86].

Incontestabile è invece il fatto che Pisistrato non operò alcuna modifica dell'ordinamento istituzionale di Atene; le fonti, comunque, concordano sul fatto che egli lo lasciò tale quale Solone l'aveva istituito[87]. L'assemblea popolare continuò quindi a riunirsi, e anche l'Areopago e il consiglio continuarono a operare. Sembra che il tiranno vedesse una potenziale minaccia al suo predominio solo nei detentori delle piú alte cariche della *polis*. Pisistrato sospese quindi il meccanismo vigente della libera concorrenza tra gli aristocratici per queste cariche. Egli avocò a sé il potere di decidere quali tra i suoi pari potessero rivestire la funzione di arconte sotto il suo dominio, e potessero quindi avere accesso all'Areopago. Cosí facendo, il tiranno riusciva a tenere lontani i candidati sgraditi; in ogni caso, Tucidide riteneva che durante il suo governo solo i congiunti e i sostenitori di Pisistrato abbiano detenuto l'arcontato[88].

Indipendentemente da queste limitazioni, sarebbe comunque stato difficile per un singolo nobile avere la meglio nella concorrenza con Pisistrato. Questi era infatti riuscito per la prima volta a sottomettere tutta la *polis* di Atene al dominio di un unico aristocratico, superando quindi il particolarismo e la pluralità di interessi contrastanti tipici della vecchia società nobiliare. Il tiranno mirava a rafforzare anche molto concretamente tale nuovo aspetto del «dominio totale» operando in vari modi al fine di valorizzare ancora di piú questa «totalità» e dare cosí maggiore risalto alla peculiarità della propria posizione. Le misure da lui adottate nel campo della religione e del culto, cosí come la politica edilizia, continuata dopo di lui dai figli Ippia e Ipparco, giocano un ruolo centrale in questo contesto. Grande importanza per la legittimazione della sua egemonia deriva dalla promozione del culto della dea cittadina Atena. Sotto di lui venne probabilmente ultimata la costruzione

[86] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.5. Testimoniati con certezza sono solo i giudici popolari incaricati da Pericle nel 453/452 (*ibid.*, 26.3 e 53.1). Cfr. RHODES, *A Commentary* cit., *ad locum*; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 185 sg.; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., p. 146.

[87] ERODOTO, 1.59.6; TUCIDIDE, 6.54.6; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.8.

[88] TUCIDIDE, 6.54.6. Cfr. STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 182 sgg.; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., p. 147.

del tempio di Atena, che era stato iniziato precedentemente; intorno al 526 esso venne nuovamente modificato dai suoi figli[89]. È probabile, tra l'altro, che Pisistrato abbia per la prima volta coniato in grande quantità le monete con l'effigie della dea cittadina[90]. Inoltre, anche la grande festa popolare delle Panatenee, introdotta nel 556/555, venne probabilmente valorizzata ulteriormente e resa piú splendida dall'inserimento di competizioni atletiche e musicali[91]. Le altre misure prese da Pisistrato e dai suoi figli nel campo della religione e del culto - come l'ampliamento dell'annuale processione da Atene a Eleusi, l'istituzione delle Dionisie cittadine e la promozione del culto di Artemide Brauronia - avevano senza dubbio scopi simili alla strumentalizzazione del culto di Atena. Provvedimenti come l'integrazione religiosa dei cittadini, la legittimazione del predominio della stirpe del tiranno e l'autorappresentazione del medesimo quale dominatore di Atene sono solo diversi aspetti di una stessa politica, che assecondava l'esigenza di protagonismo, tipicamente aristocratica, dei tiranni[92].

Con la loro politica edilizia i vari tiranni perseguivano indubbiamente disegni analoghi. È documentato come Pisistrato e i suoi figli siano stati i committenti di un'intera serie di edifici sacri e profani. Sotto la loro egida non solo si attuò la trasformazione del tempio di Atena, l'erezione dell'altare dei dodici dèi nella parte settentrionale dell'*agora*, quella del santuario di Atena Nike e dell'Olympieion, ma anche la costruzione dell'acquedotto e della fontana dell'Enneacruno[93]. Questa politica edilizia di vasta portata illustra quanto fosse importante per i tiranni fare di Atene una città particolarmente splendida. Questa politica, al pari di quella religiosa, serví a dare ai cittadini un nuovo punto di riferimento, inducendoli ad autoidentificarsi con pieno orgoglio nella loro città natale e, quindi, al tempo stesso con i dominatori.

Quando Pisistrato morí, Atene poteva ricordare un lungo periodo di pace interna ed esterna; certamente vi era anche una certa prosperità

[89] J. S. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen 1970, pp. 13 sg.; F. KOLB, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCII (1977), pp. 102 sg.

[90] BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 530 e 556; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 254 sg.

[91] BERVE, *Die Tyrannis* cit., p. 551; STAHL, *Aristokraten* cit., p. 246 con ulteriori riferimenti bibliografici.

[92] Cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 59 sg., 66 e 552; KOLB, *Die Baupolitik* cit., pp. 113 sgg.; W. R. CONNOR, *Tribes, Festivals and Processions. Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece*, in «Journal of Hellenic Studies», CVII (1987), pp. 40-50.

[93] Una lista di tutte le norme e progetti edilizi attribuiti a Pisistrato e ai suoi figli si trova in BOERSMA, *Athenian Building Policy* cit., pp. 11 sgg. Cfr. anche KOLB, *Die Baupolitik* cit., pp. 101 sgg.; C. AMPOLO, *Politica istituzionale e politica edilizia di Pisistrato*, in «La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 271-74.

economica, poiché l'agricoltura, il commercio e l'artigianato si erano sviluppati positivamente. Il potere passò quindi senza problemi nelle mani dei figli Ippia, Ipparco e Tessalo. Pare che in questo momento, se non prima, abbia avuto luogo anche una riappacificazione con gli antichi avversari aristocratici. Alcuni di loro fecero ritorno ad Atene, e, grazie alla loro disponibilità a collaborare, vennero premiati dai figli di Pisistrato, che diedero la possibilità a giovani membri delle loro famiglie di rivestire l'arcontato[94]. Un'opposizione aristocratica si ricostituí solamente dopo che Ipparco venne ucciso per motivi personali e Ippia, di conseguenza, inasprí il suo regime[95]. Anche questa volta, comunque, gli Ateniesi non ce la fecero a liberarsi dalla tirannide con le loro sole forze, ma ebbero bisogno di aiuti esterni. Agli Alcmeonidi, una famiglia nobile già molte volte esiliata, riuscí finalmente di assicurarsi l'appoggio di Sparta. Fallito un primo tentativo, nel 510 il re di Sparta Cleomene riuscí a rinchiudere i Pisistratidi nell'Acropoli e a liberare Atene[96]. Dopo l'allontanamento di Ippia e dei suoi seguaci, gli appartenenti alla classe dominante aristocratica ripresero immediatamente le solite lotte per il predominio. A ciò misero fine solo le riforme di Clistene, che posero le basi per la nascita di quella costituzione che, mezzo secolo piú tardi, sarebbe stata per la prima volta definita come democrazia.

4. *Affinità e modelli di base.*

Le fonti contemporanee concordano quasi tutte in un giudizio negativo sulla figura del tiranno. Cosí Alceo e Solone vedono in lui il potente senza scrupoli che, contro tutti i diritti e le usanze, si impadronisce del governo e distrugge l'ordine costituito[97]. Nella raccolta di elegie tramandata sotto il nome di Teognide di Megara, il tiranno è rappresentato come il capo del δῆμος nella lotta contro gli aristocratici. L'usurpatore arriva al potere scatenando una guerra civile, usando il malcontento del δῆμος per i propri scopi[98]. Questa disapprovazione incondizionata non sorprende, perché tali giudizi vennero formulati proprio da

[94] Cfr. il frammento della lista degli arconti per il periodo dal 528/527 al 521: R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, ed. riveduta, Oxford 1988, n. 6; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 145 sgg.

[95] ERODOTO, 5.55; TUCIDIDE, 6.54-58; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 18.2-6.

[96] BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 70 sgg. e 561; BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., pp. 35 sgg.

[97] ALCEO, fr. 24a; SOLONE, frr. 8, 23 Diehl.

[98] TEOGNIDE, 39-52, 823 sg., 1081 sgg.

quegli aristocratici che piú avevano da perdere dal governo di un singolo. Sorprende piú che altro il fatto che molti autori apertamente reputino responsabile di ciò un grave malcostume della classe dominante e, quindi, del loro stesso ceto: a loro dire, sono proprio la ὕβρις e la sfrenatezza degli ἡγεμόνες a creare per prime i presupposti di cui gli aspiranti tiranni, provenienti dalle loro stesse file, approfittano per realizzare con successo le loro ambizioni[99].

I quattro esempi hanno dimostrato, tuttavia, come la frammentarietà delle fonti renda difficile trarre precise deduzioni sulle situazioni particolari preesistenti alla presa del potere da parte dei tiranni. Solamente ad Atene, grazie alle poesie di Solone, è possibile delineare in modo un po' piú preciso i problemi esistenti intorno al 600 a. C., e dunque anche le condizioni verso il 560. Ma anche nei casi di Corinto e di Megara vi è qualche evidenza che Cipselo e Teagene riuscirono nel loro intento solamente quando l'élite nobile locale ebbe tirato troppo la corda, probabilmente in settori diversi nello stesso tempo. Non solo le poesie soloniane ma anche altre testimonianze fanno sospettare che le varie élite non fossero veramente in grado di far fronte da sole ai critici cambiamenti strutturali, sociali ed economici; esse seppero solamente reagire mediante una maggiore pressione sulle fasce sociali piú ampie, contribuendo il tal modo al drammatico peggioramento della loro situazione. Quanto sopra è strettamente connesso a un secondo fattore di crisi: l'immutabile etica competitiva dell'aristocrazia e le risultanti sfrenate rivalità per il potere, il rango e l'esercizio dell'influenza. L'esempio di Atene dimostra che le στάσεις permanenti dei gruppi nobiliari mettevano a rischio la pace interna ed esterna alla *polis*, paralizzando ogni volta il funzionamento di istituzioni che iniziavano appena a consolidarsi. Anche in altre *poleis*, come ad esempio a Mitilene nell'isola di Lesbo, si possono immaginare situazioni analoghe[100].

Pare che proprio lo stadio evolutivo dei vari ordinamenti politici sia stato di fondamentale importanza per le strategie della presa del potere da parte di singoli e per le loro prospettive di successo. A Corinto era stato il regime arcaico e prepolitico dei Bacchiadi a determinare un ritardo nel consolidamento istituzionale e quantomeno a facilitare cosí l'ascesa al potere di Cipselo. La tirannide di Pisistrato e le sue peculiarità, poi, dimostrano la diversità delle condizioni in una struttura so-

[99] SOLONE, fr. 10, cfr. anche 3.12-20 Diehl; TEOGNIDE, 39 sgg., 855 sg.

[100] BERVE, *Die Tyrannis* cit., pp. 91 sgg. e 572 sgg.; W. RÖSLER, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischen Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

ciale già piú progredita. Nello stesso tempo, però, questo esempio dimostra che Atene stessa nulla poté opporre contro l'usurpatore quando questi mobilitò, alla guisa degli aristocratici, alleanze panelleniche e risorse esterne. In generale può valere questa regola: si può dire che la tirannide nascesse proprio nel periodo in cui i problemi sociali, economici e politici, con il fermento popolare da essi derivante, in qualche modo convergevano con un particolare stadio evolutivo dell'ordinamento interno. Da una parte, le assemblee popolari già offrivano a singoli aristocratici un importante foro per la loro autorappresentazione e per l'opera di sedizione, creando le condizioni che consentivano loro di strumentalizzare il δῆμος e i suoi fardelli a proprio vantaggio; in alcuni luoghi anche le cariche pubbliche, con le loro competenze in via di consolidamento, rappresentavano un promettente punto di partenza per la presa del potere. D'altro canto, tali istituzioni e l'intero ordinamento della *polis* non potevano essere già cosí consolidati da tenere efficacemente a freno, con il proprio peso e con il sostegno dei cittadini, anche individui ambiziosi, popolari e determinati.

Nessun tiranno realizzò mai un «programma di riforme» progressista. Certo alcuni tiranni, prima della loro presa di potere, avranno fatto intravedere al δῆμος la possibilità di miglioramenti economici e forse anche giuridici. In nessun caso, tuttavia, ciò si è poi tradotto in provvedimenti concreti veramente drastici. Quindi nemmeno una ridistribuzione radicale dei terreni è stata mai effettuata in qualche luogo. È vero che i rivali aristocratici venivano regolarmente espropriati, banditi o addirittura uccisi; ma né il primato né i privilegi di questi gruppi venivano sostanzialmente messi in discussione, e in nessun luogo si verificò mai un capovolgimento delle gerarchie sociali, né tantomeno un livellamento generale delle differenze sociali. I tiranni arcaici non erano quindi dei «riformatori sociali». Le loro misure servivano ovunque soprattutto al mantenimento e alla stabilizzazione del proprio potere: in questa luce non si devono vedere solo le sanzioni che di regola erano rivolte soprattutto contro i nobili loro pari, quali potenziali rivali; anche tutte le altre attività politiche ed economiche che dovevano loro garantire riconoscimento all'interno della *polis* e, oltre a ciò, il sostegno attivo, o almeno l'accettazione passiva del loro regime da parte di cerchie il piú possibile ampie, servivano allo stesso scopo. Analogamente si devono interpretare, ad esempio, il patronato sui contadini, la partecipazione a spedizioni di colonizzazione e simili operazioni di politica estera, la promozione della religione, di culti e feste, e, non da ultimo, l'estesa attività edilizia.

D'altra parte, tutte queste attività sono indizio del forte attacca-

mento dei tiranni ai valori e comportamenti tradizionali delle aristocrazie greche. Cosí facendo, infatti, essi si servono proprio delle forme consuete di autorappresentazione, di cui in parte addirittura esagerano le dimensioni e l'opulenza. La connotazione competitiva e aristocratica di questa esigenza di dimostrare la propria condizione sociale non viene modificata. Anche da questo punto di vista, la tirannide non è mai riuscita a diventare una vera alternativa al governo dell'aristocrazia.

Tuttavia è possibile che talvolta il δῆμος si sia aspettato dalla presa di potere di un tiranno una radicale modifica di queste condizioni, l'instaurazione di un ordinamento equo e la creazione dell'εὐνομία. I tiranni poco agirono in veste di «riformatori sociali», e altrettanto poco si fecero carico del ruolo di legislatori e fondatori di costituzioni promuovendo programmi progressisti per una completa riorganizzazione delle rispettive *poleis*[101]. Provvedimenti che garantissero un funzionamento stabile e affidabile delle istituzioni e che potessero creare una maggiore certezza del diritto per i cittadini vennero piuttosto adottati in assenza di tirannidi, quasi alla stregua di programmi di opposizione all'assolutismo. Solamente in questo modo indiretto la tirannide contribuí allo sviluppo di quelle idee e concezioni che si associavano a termini come εὐνομία e ἰσονομία[102]. Ma anche qui è necessaria prudenza: notoriamente, nemmeno ad Atene la tirannide fu seguita immediatamente dalla democrazia; come anti-modello, la tirannide giocò sí un ruolo non indifferente per la creazione di un «buon ordinamento», ma non lo causò in modo diretto e automatico, né tantomeno ciò avvenne in tutta la Grecia.

[101] Cfr. in generale K.-J. HÖLKESKAMP, *Arbitrators, Lawgivers and the 'Codification of Law' in Archaic Greece*, in «Métis», VII (1992) [1995], pp. 49-81.

[102] Cfr., riguardo a questi termini, M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, pp. 62 sgg., 137 sgg.; BLEICKEN, *Die athenische Demokratie* cit., pp. 26, 48, 56 sg., 459, 462 sg. con ulteriori riferimenti.

PAUL CARTLEDGE

La nascita degli opliti e l'organizzazione militare

1. *Premessa.*

Secondo Shakespeare, la guerra è «la grande correggitrice di tempi scellerati». La possibilità, prospettatasi nel nostro secolo, di una «guerra totale» ha confermato in maniera terribilmente prosaica questa immagine poetica. Ma in certo qual modo la guerra totale non costituisce un'assoluta novità nella tradizione occidentale. Anche presso gli antichi Greci la piú ampia mobilitazione della società era solitamente, al di là dell'esito delle singole battaglie, il fattore decisivo nella monotona regolarità degli scontri militari tra città. Inoltre, in qualsiasi società sussiste una relazione reciproca tra comportamento in guerra e tipo di cultura che ne sta alla base, e, per quanto riguarda le società della Grecia antica, la guerra faceva parte integrante del loro modo di vita, era un elemento costituivo dell'aria che i Greci respiravano[1]. Sicché, il profondo rinnovamento della sociologia militare registratosi nella storiografia contemporanea che si occupa della guerra, con la grande importanza accordata al rapporto tra guerra e società piú che alle manovre sul campo di battaglia, risulta particolarmente fruttuoso per quanto riguarda la storia della Grecia antica. La «polemologia» praticata dagli storici e dai sociologi dell'antichità merita pertanto ampi consensi[2].

* Il presente contributo ha potuto giovarsi, in particolare, della cortesia di Kurt Raaflaub, che ha voluto rendermi disponibile, prima della pubblicazione, il suo saggio *Warrior bands, Hoplites, and the rise of the Polis*, e di Hans Van Wees, che mi ha parimenti reso disponibile il suo contributo poi pubblicato in C. A. POWELL (a cura di), *The Greek World*, London - New York 1995. Altrettanto utile mi è stato lo scambio di idee col mio esperto collega di Cambridge Anthony Snodgrass. S'intende che eventuali errori e imprecisioni vanno esclusivamente attribuiti al sottoscritto.

[1] E. A. HAVELOCK, *War as a way of life in Classical culture*, in E. GAREAU (a cura di), *Classical Values and the Modern World*, Ottawa 1972, pp. 19-78; E. SAGAN, *The Honey and the Hemlock. Democracy and Paranoia in ancient Athens and modern America*, Princeton 1991, pp. 228-47.

[2] Storici dell'antichità: Y. GARLAN, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris 1989; cfr. P. CARTLEDGE, in «Gnomon», LXII (1990), pp. 464-66; J. W. RICH e G. SHIPLEY (a cura di), *War and Society in the Greek World*, London - New York 1993. Sociologi della storia: W. G. RUNCIMAN, *A Treatise on Social Theory*, II. *Substantive Social Theory*, Cambridge 1989, in particolare pp. 258-59; J. M. BRYANT, *Military technology and socio-cultural change in the ancient Greek city*, in «The Sociological Review», XXXVIII (1990), pp. 484-516. Cfr. inoltre P. CARTLEDGE, *Review article: ancient warfare*, in «International History Review», XV (1993), pp. 323-28.

Non bisogna però dimenticare che gli antichi scrissero la storia dei conflitti armati dei Greci in modo molto diverso. Oggetto di studio dei Greci furono singoli eventi bellici e non tanto il fenomeno guerra in generale; e vi è una netta contrapposizione tra le spiegazioni di carattere generale avanzate da filosofi della politica come Platone (che ritiene la guerra una competizione per l'accaparramento di territori, ricchezze e schiavi) o Aristotele (che vi vede sostanzialmente un processo di riduzione in schiavitú di coloro che meritano di esser fatti schiavi), e le considerazioni attente ai fattori piú prettamente «politici» di storici quali Tucidide o Polibio[3]. Per parte nostra ci lasceremo guidare dagli antichi filosofi della politica, sulla scorta del significato piú lato di «politica» che ci è parso pertinente nel nostro precedente contributo a questa stessa opera[4].

Lo studio dei conflitti armati dei Greci, ovvero la polemologia della Grecia antica, non può essere condotto indipendentemente da un progetto di storia complessiva, e «politica» in senso ampio, della mentalità civica, della struttura sociale e dell'organizzazione economica della Grecia antica. Una descrizione adeguata dei conflitti armati dei Greci deve raccordare l'esperienza bellica ai suoi presupposti sociali, alle proiezioni ideologiche e ai valori (reali o immaginari) che ne facevano uno strumento di azione politica. E piú precisamente: poiché questi pensatori greci ritenevano che la sfera politica fosse strettamente connessa con quella economica, tanto da considerare il conflitto armato una modalità importante dell'acquisizione economica, ritenevano anche del tutto naturale trattare i conflitti armati – sia tra stati (πόλεμος), sia civili (στάσις), sia irregolari (ληστεία: pirateria) – come parte integrante dell'«arte politica» (πολιτικὴ τέχνη). Per quanto ci riguarda, intendiamo analizzare in una prospettiva di questo tipo la nascita del combattimento oplitico e le prime forme di organizzazione militare dei Greci.

Lo stato della documentazione rende particolarmente difficoltoso il lavoro dello storico della Grecia antica, specie per quanto riguarda la primissima fase storica e quella protostorica. (Il periodo che prenderemo in esame è quello compreso all'incirca tra 800 e 500 a. C., con par-

[3] A. MOMIGLIANO, *Some observations on causes of war in ancient historiography* (1958), ora in ID., *Studies in Historiography*, London 1966, pp. 112-26 [trad. it. in *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 156-73]; P. VILLARD, *Sociétés et armées civiques en Grèce: de l'union à la subversion*, in «Revue Historique», CV (1981), pp. 297-310; P. MANICAS, *War, 'stasis' and Greek political thought*, in «Comparative Studies in Society and History», XXIV (1982), pp. 673-88; M. I. FINLEY, *Ancient History. Evidence and models*, London 1985, pp. 67-87 [trad. it. *Problemi e metodi di storia antica*, Roma-Bari 1987]; GARLAN, *Guerre et économie* cit., in particolare pp. 21-40.

[4] Cfr. P. CARTLEDGE, *La politica*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 39 sgg.

ticolare riguardo al secolo che va grosso modo dal 750 al 650). Un effetto della generale scarsità di buona documentazione contemporanea ai fatti è stato purtroppo quello di incoraggiare l'uso, per non dire l'abuso, disinvolto e spesso infondato di qualsiasi frammento di provenienza letteraria, epigrafica o archeologica, in modo particolare Omero e i primi poeti elegiaci (Callino, Tirteo), al pari delle raffigurazioni di vario genere[5]. È ovvio che tali fonti non vanno ignorate; ma non bisogna dimenticare che esse non erano intese dai loro autori quali documenti storici fedeli, e dunque si prestano a interpretazioni assai divergenti e hanno raramente valore probatorio. Presteremo pertanto altrettanta attenzione e daremo altrettanta importanza, ai fini interpretativi, alla formulazione di modelli appropriati e a quella che è stata definita «la logica dell'analisi contestuale», nota al discorso della storia sociologica dal tempo di Marx e Max Weber[6].

2. *Stato della questione.*

Dato lo strettissimo rapporto tra guerra e politica nella Grecia antica, e l'importanza della politica della Grecia antica nella tradizione politica e culturale occidentale, non stupisce che il fenomeno oplitico sia stato a lungo oggetto di estremo interesse. Gli studiosi sono concordi nel ritenere che nel 500 a. C. gli opliti – fanti dotati di armi e armatura pesanti, che tenevano col braccio sinistro uno scudo a doppia impugnatura e brandivano con la destra la lancia, e costituivano una falange compatta disposta su piú file – dominavano i campi di battaglia greci[7] e accordo c'è sul fatto che, anche dopo la creazione di armi e forze armate di nuovo tipo nel secolo e mezzo seguente, la mentalità oplitica continuò a dominare l'ideologia civica greca. Come spesso si verifica nella storia della guerra e della società, la tradizione tende a regnare incon-

[5] Lodevoli eccezioni: G. S. KIRK, *War and the warrior in the Homeric poems*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1968, pp. 93-117; H. L. LORIMER, *The hoplite phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtaeus*, in «Annual of the British School at Athens», XLII (1947), pp. 76-138.

[6] Modelli: FINLEY, *Ancient History* cit.; logica dell'analisi contestuale: BRYANT, *Military technology* cit., p. 486.

[7] Armamento degli opliti: P. A. CARTLEDGE, *Hoplites and heroes: Sparta's contribution to the technique of ancient warfare*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVII (1977), pp. 11-27, in particolare pp. 12-15; J. F. LAZENBY, *Hoplite warfare*, in J. HACKETT (a cura di), *Warfare in the Ancient World*, London 1989, pp. 54-81; J. K. ANDERSON, *Hoplite weapons and offensive arms*, in V. D. HANSON (a cura di), *Hoplites. The Classical Greek battle experience*, London - New York 1991. Ora E. JARVA, *Archaiologia on Archaic Greek Body Armour*, Rovanieni 1995.

trastata nella sfera militare[8]. D'altra parte però, gli studiosi non sono affatto concordi, per ragioni sia tecniche sia ideologiche, su due questioni intimamente legate fra loro e cioè su come si configurasse la tipica battaglia oplitica[9], e su come concretamente si svolgesse una singola battaglia scelta a caso[10]. Senofonte, ad esempio, era il piú profondo conoscitore della situazione militare della sua epoca, e sapeva bene quel che diceva quando, parlando della battaglia di Coronea del 394, alla quale partecipò in prima persona, la definí «diversa da qualsiasi altra del nostro tempo»; purtroppo, però, ci ha trasmesso le sue conoscenze di prima mano in maniera non priva di ambiguità[11].

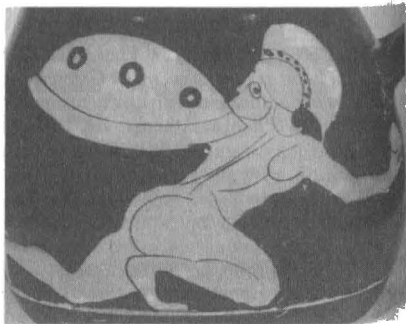
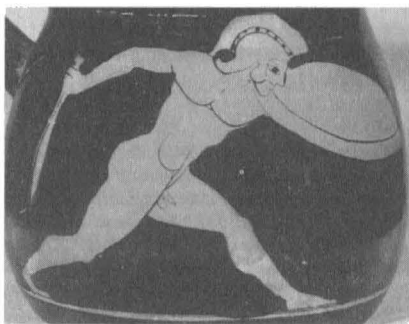
Dedicheremo comunque la parte centrale di questo saggio a un altro oggetto di discussione tra gli studiosi, cioè le origini e il primo sviluppo

[8] Come fa osservare, per esempio, A. J. HOLLADAY, *Hoplites and heresies*, in «Journal of Hellenic Studies», CII (1982), pp. 94-103 in particolare p. 101.

[9] Da una parte, G. L. CAWKWELL, *Orthodoxy and hoplites*, in «Classical Quarterly», XXXIX (1989), pp. 375-89, e P. KRENTZ, *The nature of hoplite battle*, in «Classical Antiquity», IV (1985), pp. 50-61; dall'altra, per esempio, F. E. ADCOCK, *The Greek and Macedonian Art of War*, Berkeley-London 1957; CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit., in particolare pp. 15-16; HOLLADAY, *Hoplites and heresies* cit.; J. K. ANDERSON, *Hoplites and heresies: a note*, in «Journal of Hellenic Studies», CIV (1984), p. 152; V. D. HANSON, *The Western Way of War. Infantry battle in Classical Greece*, New York 1989; ID., *Hoplite technology in phalanx battle*, in ID. (a cura di), *Hoplites* cit., pp. 80-81 e note 11-12. Cfr. sotto, par. 8.

[10] Com'è ovvio, questo è un problema distinto dalla ricostruzione di singole battaglie oplitiche, per la quale cfr. N. WHATLEY, *On the possibility of reconstructing Marathon and other ancient battles*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXIV (1964), pp. 119-39.

[11] SENOFONTE, *Elleniche*, 4.3.16; ID., *Agesilao*, 2.9. Cfr. P. A. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London-Baltimore 1987, p. 220; e, piú in generale, J. K. ANDERSON, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley-London 1970.

Figura 1.
Combattimento con spada e pietra. *Oinochoe* a figure rosse.

del fenomeno oplitico. Le interpretazioni avanzate in proposito nell'ultima sessantina d'anni hanno esaurito l'intero ventaglio delle possibilità. Alcuni hanno infatti sostenuto che le principali città greche sperimentarono una vera e propria «rivoluzione oplitica»; secondo altri si sarebbe invece trattato di una «riforma oplitica» piú o meno rapida attuata in diverse epoche e parti del mondo greco all'incirca tra 750 e 600 a. C.; secondo altri ancora non v'è traccia, nella storia greca posteriore all'età del Bronzo, di alcun cambiamento significativo nella tattica e nell'organizzazione militare, per cui si potrebbe parlare, al massimo, di evoluzione graduale. Ci si può pertanto chiedere perché, o piuttosto come mai, possano esistere punti di vista cosí radicalmente diversi.

Per semplificare, si può dire che queste interpretazioni fanno in parte riferimento a questioni di fatto (armi, armature e tattiche oplitiche erano proprio cosí diverse da quelle preoplitiche? se si trattò di veri e propri cambiamenti sul piano tecnico, tattico e organizzativo, quanto rapidamente ed estesamente si verificarono?), ma che in gran parte sono costruzioni teoriche basate su (relativamente pochi) fatti incontestabili. Volendo schematizzare, c'è da una parte la vecchia «ortodossia», secondo la quale si ebbe, se non una vera e propria rivoluzione, perlomeno un'importante riforma sul piano della tattica militare che si concretizzò sia nella falange oplitica sul campo di battaglia sia in alcuni cambiamenti di rilievo sul piano politico[12]. Dalla parte diametralmente opposta si schierano i «revisionisti», i quali negano che durante l'epoca storica – quella che inizia col periodo di vera storia greca dal quale i poemi omerici sono tratti o al quale principalmente si riferiscono – si sia verificato qualche importante cambiamento nella tattica militare (della fanteria in massa), per cui minimizzano la funzione del fattore militare negli incontestabili cambiamenti politici che possono riassumersi nell'espressione «nascita della *polis*»[13]. Van Wees si colloca in una posizione mediana: egli è in-

[12] M. P. NILSSON, *Die Hoplitentaktik und das Staatswesen*, in «Klio», XXII (1929), pp. 240-49, ora in ID., *Opera selecta*, Lund 1952, II, pp. 897-907; LORIMER, *The hoplite phalanx* cit.; A. ANDREWES, *The Greek Tyrants*, London 1956, pp. 31-36; A. M. SNODGRASS, *The hoplite reform and history*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXV (1965), pp. 110-22; CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit.; J. B. SALMON, *Political hoplites?*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVII (1977), pp. 84-101; BRYANT, *Military technology* cit., riproposizione dichiaratamente weberiana della questione a sostegno di «una rivoluzione nella tecnologia militare e nella tattica» (p. 494); SNODGRASS, *The 'hoplite reform' revisited*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XIX (1993), pp. 47-61.

[13] J. LATACZ, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der 'Ilias', bei Kallinos und Tyrtaios*, München 1977; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, IV, Berkeley-London 1985, pp. 7-44; I. MORRIS, *Burial and Society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987, pp. 196-201; W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, VII, Amsterdam 1991, pp. 181-90; H. BOWDEN, *Hoplites and Homer: warfare, cult and the ideology of the Polis*, in RICH e SHIPLEY (a cura di), *War and Society* cit., pp. 45-63; K. A. RAAFLAUB, *Homer und die Geschichte des 8. Jh. v.*

fatti convinto che si sia verificato un cambiamento tra il «preoplitico» combattimento di massa e quello degli opliti «in massa», ma che ciò non costituí una «riforma» né tantomeno una «rivoluzione»[14].

Richiederebbe troppo tempo, e sarebbe un esercizio prevalentemente speculativo, cercar di determinare perché si sia affermata una posizione revisionista in questo preciso campo della storia antica e perché abbia riscosso cosí ampio successo. In parte la si può considerare una cosa piuttosto normale, quasi un cambiamanto di tipo ciclico, in quanto è pressoché inevitabile che la nuova generazione di storici cerchi di compiere dei «progressi» nella comprensione e nella spiegazione del passato mettendo in discussione i paradigmi dominanti presso coloro che ne sono stati i «maestri». C'è però anche un'altra spiegazione, che ritengo piú importante, e che ha a che fare col netto rifiuto, diffuso negli ultimi anni settanta e nel decennio successivo, nei confronti delle teorie strutturaliste, socio-deterministe e, soprattutto, marxiste, riguardo al cambiamento storico; un'interpretazione di tipo esterno, che tra l'altro sembra confermare la nota affermazione di Benedetto Croce secondo la quale la storia è sempre storia contemporanea. Le righe che seguono sono scritte da un combattente della prima ora di questa sanguinosa guerra tra studiosi, che si è ormai ritirato dalla mischia e si accontenta di osservare in posizione di relativa sicurezza dalle retrovie.

3. *Il combattimento omerico.*

Si è spesso affermato che Omero fu, per i Greci, l'equivalente della Bibbia per ebrei e cristiani; se non altro in senso ampiamente metaforico, dato che l'epica continuò a fungere per secoli, nell'ambito del mondo greco, sia da canone in base al quale questo mondo definiva le proprie caratteristiche etniche e culturali, sia da punto di riferimento normativo[15]. Per i Greci i poemi omerici erano però anche una specie

Chr., in J. LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick*, Stuttgart 1991, pp. 225-30; K. A. RAAFLAUB, *Warriors bands, Hoplites and the rise of the Polis*, di prossima pubblicazione.

[14] H. VAN WEES, *Leaders of men? Military organisation in the 'Iliad'*, in «Classical Quarterly», XXXVI (1986), pp. 285-303; ID., *Kings in combat: battles and heroes in the 'Iliad'*, ivi, XXXVIII (1988), pp. 1-24; ID., *Status Warriors. War, violence and society in Homer and history*, Amsterdam 1992; ID., *The Homeric way of war: the 'Iliad' and the hoplite phalanx (I-II)*, in «Greece & Rome», XLI (1994), pp. 1-18, 131-55; ID., *Politics on the battlefield. Ideology in Greek warfare*, in POWELL (a cura di), *The Greek World* cit., cap. VIII.

[15] Poiché la religione greca non aveva dogmi né ortodossia, l'epica non poteva essere considerata fonte di dottrina religiosa infallibile: cfr., per esempio, L. BRUIT ZAIDMAN e P. SCHMITT PANTEL, *La religion grecque*, Paris 1989 [trad. it. Roma-Bari 1992].

di libro di storia, ancorché piuttosto scadente secondo i piú avveduti, come per esempio Tucidide. E non solo per gli antichi Greci, tanto che le ricerche archeologiche di Heinrich Schliemann a Hissarlik, Micene, Tirinto e altrove erano fondate sulla convinzione che Omero fosse uno storico almeno quanto un poeta epico. Ma la generica analogia con la Bibbia resta dal mio punto di vista la piú convincente. Al pari della Bibbia (nelle sue versioni ebraica, greca o vulgata) Omero è agli occhi delle generazioni successive culturalmente autorevole, anche se la società o le società i cui princìpî etici e normativi sono descritti o presupposti nell'epica erano incredibilmente diverse da quelle in cui si trovavano a vivere lettori e ascoltatori dei poemi omerici nei secoli successivi. Inoltre, se è vero che Omero aveva un'idea del tutto errata del reale mondo delle società palaziali greche dell'età del Bronzo micenea, come oggi sappiamo grazie alle risultanze incrociate di ricerche archeologiche e paleografiche, è parimenti vero che i Greci delle epoche posteriori mescolavano in maniera altrettanto confusa i loro «eroi» – fossero aristocratici al potere, monarchi ereditari, capi democratici scelti dal popolo – con gli eroi dell'epica. Alessandro Magno resta l'esempio forse insuperato di questo fenomeno di eroicizzazione. Ciò nondimeno, il fatto che per i Greci delle epoche posteriori fosse possibile identificarsi con quello che s'immaginava essere il mondo, o la società, di Omero non può costituire una prova significativa di continuità, e ancor meno di identità, in materia di ideologia e organizzazione sociale, politica e militare, che qui in particolar modo ci interessa.

Per lo storico della Grecia antica che intenda servirsi dell'epica come prova, un'ulteriore difficoltà è costituita dalle modalità di creazione dei poemi epici. Questi furono infatti il prodotto di una tradizione orale pluricentenaria estranea agli scrupoli propriamente storici di accuratezza, autenticità e coerenza; una tradizione, insomma, incline a cambiare e a evolversi in relazione ai cambiamenti delle circostanze e aspettative di lettori e ascoltatori dei poeti epici. Se non si può chiedere a nessun poeta «creativo» di essere coerente e autenticamente realistico come lo storico auspicherebbe o pretenderebbe, ciò vale in sommo grado per i poeti della tradizione omerica dell'epica orale[16]. In sostanza, si può dire che appaiono assai poco convincenti le argomentazioni volte a dimostrare l'esistenza di una «società», o di un «periodo», o piú vagamente di un «mondo» omerico, veramente storico, unico e uni-

[16] Tradizione orale: C. G. THOMAS, *Myth Becomes History. Pre-Classical Greece*, Claremont Cal. 1993, pp. 45-51. Inattendibilità di Omero: R. LEIMBACH, in «Gnomon», LII (1980), pp. 418-25 (recensione a LATACZ, *Kampfparänese* cit.); SNODGRASS, *The 'hoplite reform'* cit., pp. 4-5.

forme[17]. Il mio personale punto di vista, confortato da un gran numero di ricerche recenti, è che l'universo fittizio di Omero resta immortale proprio perché non è mai esistito al di fuori della fertile immaginazione del poeta o dei poeti; un po' come la lingua omerica fu una *Kunstsprache* che non venne mai parlata al di fuori del contesto della recitazione epica.

Ciò naturalmente non significa che qualsiasi dettaglio dei *Realien* in Omero sia frutto di pura invenzione o debba essere di necessità falso o distorto[18]. Studi comparativi della poesia di tradizione orale epico-eroica portano a ritenere che l'epoca in cui la tradizione si cristallizza in narrazione, come nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, è quella che maggiormente con-

[17] «Periodo» omerico: P. A. L. GREENHALGH, *Early Greek Warfare. Horsemen and chariots in the Homeric and Archaic Ages*, Cambridge 1973. «Mondo» omerico: M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, New York 1978² [trad. it. Roma-Bari 1978]; Fritz Lang che interpreta se stesso nel film *Le Mépris* (1963) di Jean-Luc Godard. Critica della pretesa «società omerica»: A. M. SNODGRASS, *An historical Homeric society?*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIV (1974), pp. 114-25. Cfr. anche le opere citate oltre, alla nota 71, e il contributo di R. Di Donato in questo volume.

[18] Cfr. K. RAAFLAUB, *Homer to Solon: the rise of the Polis (the written evidence)*, in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, pp. 41-105.

Figura 2.
Aiace porta il corpo di Achille.

tribuisce a dare tratti di attualità storica al prodotto finito[19]. E quest'epoca, per generale accordo degli studiosi, è costituita dal secolo compreso all'incirca tra 750 e 650. Tuttavia, a tradire il carattere artificioso della costruzione nella sua totalità è la combinazione fantasiosa o non realistica dei particolari: dalle pratiche sociali alla tecnologia dei metalli, all'ideologia politica e via discorrendo, per non parlare dell'interferenza o del controllo degli dèi nelle vicende dei comuni mortali. Questo artificio composito risulta chiaramente dai particolari di primaria importanza degli scontri armati dell'*Iliade*, come del resto in altri ambiti fondamentali dell'attività collettiva.

Per dare ai revisionisti ciò che loro spetta bisogna però dire che essi hanno saputo far giustizia della vecchia convinzione secondo cui i Greci comuni, nel senso dei non eroi, avrebbero avuto una parte del tutto secondaria nello svolgimento del dramma militare a Troia. Con l'eccezione del duello culminante tra Ettore e Achille, queste μονομαχίαι non sono decisive sul piano militare, e le battaglie omeriche sono di fatto normalmente combattute e decise perlopiú da scontri di massa[20]. L'importanza apparentemente fondamentale dei duelli tra singoli eroi è un'illusione creata col ricorso dei poeti all'espediente quasi «cinematografico» della messa a fuoco o dello zoom sulla singolar tenzone dei protagonisti a fini drammatico-narrativi[21]. Tuttavia, contrariamente a quanto sostengono i revisionisti, c'è una differenza straordinaria e fondamentale tra scontro militare di massa, anche quando ha carattere decisivo, e scontro tra ranghi di opliti stretti nella falange.

Sebbene dunque sia perfettamente legittimo sottolineare che la descrizione di una battaglia omerica in cui la vicinanza dello scudo del compagno di fianco sia considerato un vantaggio invece che un impedimento, comporta o dà per scontata la pratica del combattimento in ordine serrato, non è però affatto lecito inferirne l'esistenza del tipo di combattimento in falange oplitica[22]. Inoltre, «il continuo disperdersi e raggrupparsi di truppe è incompatibile col mantenimento di una formazione compatta», mentre «il continuo flusso e riflusso della battaglia»[23], quale troviamo in Omero, rende ulteriormente difficile inferire l'esi-

[19] I. MORRIS, *The use and abuse of Homer*, in «Classical Antiquity», V (1986), pp. 81-138.

[20] Questo è uno dei punti fondamentali della posizione revisionista di Latacz accolto e sviluppato da Van Wees (*Leaders of men?* cit.) e accolto, a differenza della maggior parte degli altri punti, anche da SNODGRASS, *The 'hoplite reform'* cit.

[21] Cfr. in particolare VAN WEES, *The Homeric way of war* cit.

[22] Questa inferenza è fatta da PRITCHETT, *Studies* cit., p. 186.

[23] Citazioni tratte da VAN WEES, *The Homeric way of war* cit., p. 15 nota 12; cfr. BRYANT, *Military technology* cit., pp. 512-13 nota 9.

stenza di regolari combattimenti di fanteria in formazione serrata. C'è poi il problema dell'uso dei carri da guerra in Omero, cui non s'è trovata sinora adeguata soluzione, ammesso che mai si trovi, sulla base di una lettura «realistica»[24].

L'interpretazione delle incoerenze e delle ambivalenze di Omero nelle descrizioni di battaglie è naturalmente tutt'altra questione. Come si è già accennato sopra, il carattere artistico della narrazione ha la sua importanza, al pari del carattere cumulativo della tradizione epica orale. Ma ritengo ancor piú importante l'influenza dell'ideologia politica. «La forma eroica del combattimento mobile e in campo aperto», con la sua «estasi eroica individualistica», consentiva agli eroi di «emergere», secondo il significato letterale del termine ἔκ-στασις, dalla folla in quanto campioni (πρόμαχοι)[25] e, pertanto, di fungere da modelli di ruolo po-

[24] GREENHALGH, *Early Greek Warfare* cit.; VAN WEES, *The Homeric way of war* cit., p. 18 nota 45.

[25] Citazione da BRYANT, *Military technology* cit., p. 501.

Figura 3.
Ricostruzione di tre tipi diversi di elmi: *a*. corinzio; *b*. illirico; *c*. calcidese.

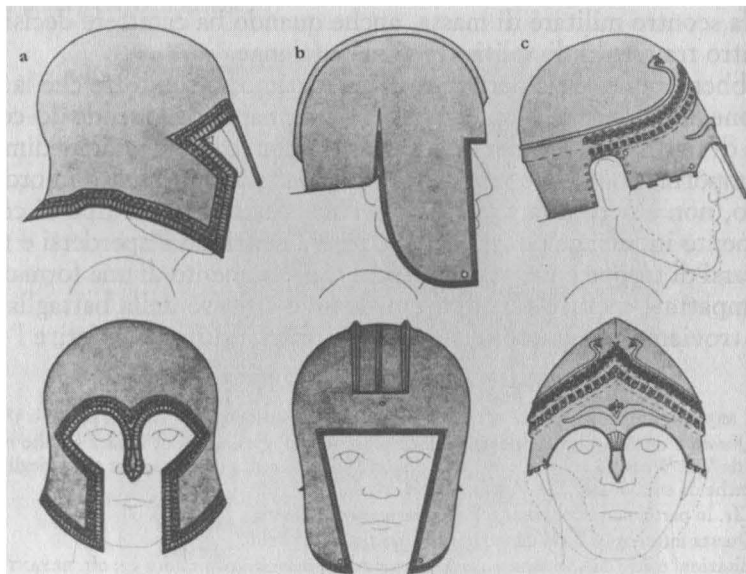



Figura 4. Elmo e corazza in bronzo da una tomba di Argo (tardo VIII secolo).

Figura 5. Μίτρα in bronzo decorata con cavalli.

Figura 6. Corsa armata (riprodotta anche sullo scudo). Coppa attica a figure rosse.

litici, non necessariamente di tipo militare, per le élite del mondo greco contemporaneo, ossia tra 750 e 650 circa[26].

Ritorneremo nel prossimo paragrafo sulla dimensione propriamente politica della rappresentazione omerica. Prima occorre però aggiungere che un'interpretazione o una reinterpretazione di Omero modificata in senso revisionista, che tenga nel dovuto conto i riferimenti sia impliciti sia espliciti ai combattimenti di masse dotate di armamento pesante, presenta l'ulteriore merito di essere in perfetto accordo con la documentazione archeologica relativa all'epoca sia per quanto riguarda i ritrovamenti di armi e armature, sia per le raffigurazioni delle armi indossate dai guerrieri sul campo di battaglia e in altri contesti[27]. Questa documentazione conferma che un'innovazione assolutamente cruciale in materia di armamento – ossia lo scudo convesso a doppia impugnatura (ὅπλον), ligneo e dotato di un bordo di bronzo, dal quale è probabile gli opliti abbiano tratto il proprio nome – aveva già avuto luogo, probabilmente a partire da Argo, intorno al 700. Chiaramente questo tipo di scudo era inadatto, per non dire dannoso, in qualsiasi tipo di combattimento che non fosse quello della falange compatta, e l'ipotesi piú semplice è che sia stato inventato per incrementare la capacità difensiva, ancor piú che offensiva, dei soldati di fanteria ormai diventati fondamentali sul campo di battaglia[28]. Nella stessa direzione sembrano portare l'invenzione e l'adozione di corazze e schinieri bronzei, al pari del caratteristico elmo «corinzio» degli opliti, sempre negli anni intorno al 700. Non ci si deve tuttavia aspettare che l'assoluta e totale uniformità d'equipaggiamento sia stata raggiunta in un sol colpo, né nell'ambito di un singolo esercito oplitico, né tantomeno nell'intero mondo greco.

Le innovazioni tecniche sono state equiparate alle mutazioni genetiche dei microrganismi, nel senso che consentono lo sfruttamento di nuove aree geografiche e l'abbattimento di antiche barriere nell'esercizio della forza in ambito militare. Ma i Greci non erano particolarmente portati all'innovazione tecnica, che dipende tanto dalla cultura quanto dall'inventiva tecnica; e d'altra parte non costituivano un'eccezione alla regola secondo la quale, in linea generale, i militari non amano le rivoluzioni in fatto di armamenti e preferiscono l'evoluzione nell'ambito

[26] Modelli di ruolo: MORRIS, *Use and abuse* cit.; VAN WEES, *Politics* cit.

[27] A. M. SNODGRASS, *Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C.*, Edinburgh 1964; G. AHLBERG, *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Stockholm 1971.

[28] Ipotesi avanzata tempo fa da CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit., p. 20 e nota 72.

di categorie funzionali stabili. Sembra pertanto necessaria una spiegazione particolare per questa apparente esplosione di innovazioni tecniche verificatasi nella sfera militare intorno al 700. Poiché ciò che richiede una spiegazione non è tanto la disponibilità delle materie prime necessarie, né di artigiani dotati delle altrettanto necessarie capacità, quanto la loro decisiva utilizzazione pratica, siamo nuovamente costretti a cercare motivazioni di tipo piú ampiamente sociale e politico per questo cambiamento in campo militare. Data l'assenza di una buona documentazione contemporanea, è proprio qui che siamo costretti a ricorrere alla «modellizzazione» e alla «logica situazionale» cui si è accennato nella premessa.

4. *Guerra oplitica e nascita dello stato greco.*

Stabilire una diretta connessione tra guerra oplitica e nascita di determinati stati greci è relativamente agevole. Si pensa automaticamente a quegli «stati di conquista», e a quelle colonie oltremare (ἀποικίαι) che dovevano la propria esistenza, come del resto la loro estesione, configurazione e natura, in tutto o in parte alla forza delle armate oplitiche[29]. Per la Sparta dei primi tempi gli esempi non mancano; per la Sparta successiva, la sola vera ἀποικία di Taranto, fondata verso la fine dell'VIII secolo nell'Italia meridionale malgrado l'ostilità della popolazione indigena, può servire da esempio[30]. Decisamente piú difficile da stabilire su base empirica è la connessione indiretta tra guerra oplitica e nascita dello stato greco in quanto tale: sia perché la definizione di «stato» si presta a controversie di ogni tipo; sia perché la documentazione disponibile è piuttosto carente[31]. A tal fine ritengo di particolare aiuto la *Politica* di Aristotele; non perché ritenga Aristotele uno storico attendibile della Grecia piú antica, bensí perché, sulla base di una profonda comprensione analitica della *polis* della sua epoca, egli ha trovato «na-

[29] Per lo «stato di conquista» cfr. M. I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge 1983. Per la colonizzazione cfr. il contributo di M. Giangiulio in questo volume.

[30] P. A. CARTLEDGE, *Sparta and Lakonia. A regional history 1300-362 BC*, London-Henley-Boston 1979, pp. 123 sgg.

[31] Per le origini dello «stato» greco e/o della *polis*: W. G. RUNCIMAN, *Origins of states: the case of Archaic Greece*, in «Comparative Studies in Society and History», XXIV (1982), pp. 351-77; A. M. SNODGRASS, *La formazione dello stato greco*, in «Opus», V (1986), pp. 7-21; C. G. STARR, *Individual and Community. The rise of the polis 800-500 B.C.*, New York 1986; I. MORRIS, *The early polis as city and state*, in J. RICH e A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *City and Country in the Ancient World*, London - New York 1991, pp. 24-57; RAAFLAUB, *Homer to Solon* cit. Cfr. inoltre il contributo di C. Ampolo in questo volume.

turale» e utile formulare un modello dei suoi primi sviluppi storici in termini prettamente militari[32]. Il fatto che, sotto certi aspetti empirici, questo modello risulti indubbiamente falso non ne inficia la validità in quanto strumento di comprensione storica.

Secondo Aristotele, la differenza fondamentale tra la *polis* e le società anteriori alla *polis* o non fondate sulla *polis* è data dal fatto che la *polis* è una solida comunità di cittadini (adulti maschi) con diritti e privilegi precisamente definiti, specie quelli relativi all'esercizio delle cariche e ai procedimenti giudiziari[33]. Secondo la concezione aristotelica, essere un cittadino significa, tra l'altro, essere un guerriero, un membro della milizia cittadina, e il tipo di cittadinanza di cui si gode (prima e seconda classe) dipende direttamente dal tipo di guerriero che si è. In altre parole, nel modello aristotelico vige un profondo isomorfismo tra potere politico e funzione militare, talché uno stato la cui forza militare primaria sia la cavalleria sarà governato da una piccola aristocrazia terriera di nobile origine e (almeno in linea di principio) antica ricchezza; mentre uno stato sostanzialmente dipendente dagli opliti sarà caratterizzato, secondo le parole di Aristotele, da una qualche forma di oligarchia; ovvero sarà ancor sempre governato dai pochi (ὀλίγοι) e non dalle masse, ma dalla percentuale di cittadini, significativamente piú alta, che erano ὅπλα παρεχόμενοι, cioè in grado di dotarsi a proprie spese dell'armamento piuttosto costoso degli opliti (spesa che la maggior parte dei cittadini di qualsiasi *polis* greca in qualsiasi epoca non poteva permettersi)[34].

Vediamo ora di situare questo modello nel contesto storico in modo da ricollegarlo a quelle che potrebbero essere le sue concrete condizioni di applicazione.

Il contesto piú generale è quello dell'epoca talvolta chiamata «rinascimento greco», che pose definitivamente fine all'età oscura un po' dappertutto nel mondo greco, con la sola eccezione di alcune regioni o distretti piú remoti[35]. Non c'è dubbio che in qualche misura l'oscurità sia sempre nell'ottica dell'osservatore, e c'è stata una tendenza revisionista a negare l'esistenza di qualsiasi epoca veramente oscura tra, diciamo, il

[32] ARISTOTELE, *Politica*, 1297b16-28; cfr. 1279b3.

[33] J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982. Cfr. inoltre CARTLEDGE, *La politica* cit.

[34] BRYANT, *Military technology* cit., sottolinea giustamente la valenza politica del sistema di provvedere con mezzi propri all'armamento. Cfr. G. E. M. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London-Ithaca 1981, pp. 282-83.

[35] «Rinascimento» greco: C. G. STARR, *The Origins of Greek Civilisation 1100-650 B.C.*, New York 1961, parte III; R. HÄGG e N. MARINATOS (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and innovation*, Stockholm 1983.

XII e l'VIII secolo[36]. Tuttavia, anche il revisionista piú convinto sarà costretto a riconoscere che, per molti e fondamentali aspetti, il mondo greco del 700 a. C. era radicalmente diverso dal mondo greco del 1000 a. C.: soprattutto si ebbe, a partire all'incirca dal 750, un'evidente e piuttosto consistente crescita o espansione sia demografica che geografica[37]. Ciò fu favorito da, e a sua volta favorí, un sensibile incremento degli scambi a lunga distanza di materie prime e prodotti finiti, come del resto di esseri umani, ivi compresi gli artigiani specializzati, e forse anche uno spostamento dalla pastorizia all'agricoltura o all'economia agro-pastorale[38]. La combinazione di espansione demografica, geografica ed economica e la benefica interazione con culture non greche fecero sentire il proprio effetto sulle strutture economiche e politiche delle comunità che avevano una posizione di predominio nella vecchia Grecia[39]. Ciò comportò in qualche modo la cristallizzazione, consapevole, di un'identità idealmente autonomista e autarchica della *polis*[40]. Questa nuova coscienza si concretizzò militarmente in una «vera e propria epidemia di guerre di confine» combattute da comunità limitrofe per conquistare o per conservare un adeguato *Lebensraum* civico[41].

Gli opliti non erano tatticamente molto adatti al territorio accidentato e montagnoso caratteristico della maggior parte della Grecia continentale, né erano particolarmente ben attrezzati per saccheggiare i beni mobili[42]. Invece, per devastare e soprattutto per proteggere le relativamente poche pianure coltivate, principale base economica delle *poleis*

[36] A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971; R. SALLARES, *The Ecology of the Ancient Greek World*, London - New York 1991, p. 64; THOMAS, *Myth* cit., pp. 69-82. Cfr. inoltre il contributo di A. M. Snodgrass in questo volume.

[37] Demografia: A. M. SNODGRASS, *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge, prolusione del 1977; modifiche da parte di MORRIS, *Burial and Society* cit., in particolare pp. 156-59, e SALLARES, *The Ecology* cit., pp. 84-88.

[38] Passaggio (ipotizzato) all'economia agro-pastorale: A. M. SNODGRASS, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley-London 1987, pp. 193-209. Cfr. inoltre i contributi di M. Giangiulio e B. Bravo in questo volume.

[39] Debito politico della Grecia nei confronti dell'Oriente: S. P. MORRIS, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992, per esempio pp. 123-24.

[40] L'opera di riferimento è V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen*, Leipzig 1958² [trad. it. Firenze 1980]. Acuta analisi della posizione di Weber in W. NIPPEL, *Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synoikismos und Verbrüderung*, in C. MEIER (a cura di), *Die Okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkheit in Antike und Mittelalter*, München 1994, pp. 35-57.

[41] Citazione da BRYANT, *Military technology* cit., p. 495. Cfr. F. DE POLIGNAC, *La Naissance de la cité grecque*, Paris 1984 [trad. it. Milano 1991].

[42] V. D. HANSON, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Pisa 1983, tra gli altri pregi, ha anche quello di distinguere correttamente tra saccheggiare a fini di bottino e devastare a fini di distruzione. Per un elenco dei riferimenti letterari al bottino militare cfr. W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, V, Berkeley-London 1991, pp. 505-41.

di recente cristallizazione, gli opliti erano impareggiabili, e probabilmente proprio per questo si sviluppò, in quel preciso momento, la falange oplitica[43]. In ogni caso, come mostra chiaramente lo σκόλιον (canto conviviale) del cretese Ibria, al pari di numerose altre testimonianze, vigeva una stretta e consapevole omologia tra agricoltura e guerra, tanto che le funzioni produttive del guerriero erano definite in termini agricoli[44]. La guerra oplitica era combattuta per e sul terreno agricolo[45].

Come, precisamente, sia stata adottata e sviluppata la tattica di combattimento della falange oplitica è tutt'altra questione. Per quanto riguarda, per esempio, la funzione avuta dai tiranni, che in numerosi stati usurparono il potere autocratico al di fuori o in spregio dell'ordine politico stabilito, esercitandolo però in qualche modo con l'appoggio piú o meno attivo della maggioranza degli opliti, sono state fatte numerose quanto inconcludenti congetture[46]. Non c'è dubbio che uno stato si sia trovato all'avanguardia in un campo tecnologico o organizzativo e un altro in un campo diverso; tuttavia, a tempo debito, un processo di «interazione fra entità politiche analoghe» garantí la generalizzazione del fenomeno oplitico a gran parte, se non alla maggior parte, del mondo greco intorno al 500[47]. È verosimilmente significativo che comunità greche non costituite in *polis*, ma in forme di aggregazione diverse meno centralizzate e politicizzate come l'ἔθνος, non abbiano sperimentato la tirannide e si siano dotate di forze oplitiche solo piú tardi[48].

In conclusione, può essere utile ritornare alla dimensione economica del processo al fine di rammentare e sottolineare che in nessuna parte della Grecia vi sarebbero state forze oplitiche in grado di operare militarmente – come del resto non vi sarebbe stato pressoché incentivo alla loro creazione – senza la presenza di un numero sufficiente di cittadini dotati sia dei mezzi economici per acquistare un simile armamento, sia della volontà e della posizione politica necessarie a servirsene. Salvo forse un'eccezione (di cui al paragrafo 6), questo principio di autoarma-

[43] Cfr., per esempio, HOLLADAY, *Hoplites and heresies* cit.

[44] J. DUCAT, *Les Hilotes*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», suppl. XX (1990), p. 74 e nota 15.

[45] R. G. OSBORNE, *Classical Landscape with Figures. The ancient Greek city and its countryside*, London 1987, cap. VII.

[46] ANDREWES, *The Greek Tyrants* cit., cap. II; SALMON, *Political hoplites?* cit.; BRYANT, *Military technology* cit., p. 499. Cfr. anche il contributo di E. Stein-Hölkeskamp in questo volume.

[47] A. M. SNODGRASS, *Interaction by design: the Greek city-state*, in A. C. RENFREW e J. F. CHERRY (a cura di), *Peer Polity Interaction and the Development of Sociocultural Complexity*, Cambridge 1986, pp. 47-58.

[48] Per le comunità di tipo etnico cfr. A. M. SNODGRASS, *Archaic Greece. The age of experiment*, London 1980, p. 45, fig. 9; per l'iniziale assenza di tiranni BRYANT, *Military technology* cit., p. 500.

mento del cittadino fu alla base del fenomeno oplitico in Grecia, differenziandolo cosí radicalmente dalle riforme militari di monarchie patrimoniali come quella assira, che peraltro dipendeva dalla creazione e dal regolare schieramento di eserciti composti da reparti di fanteria di massa[49]. In altre parole, si ha qui un'ulteriore conferma della regola generale secondo cui le caratteristiche della guerra e dell'esercito che la combatte riflettono la società cui appartengono. Ma poiché il cambiamento che portò i cittadini-opliti a diventare la forza determinante della *polis* greca fu determinato da un complesso di fattori non solo di tipo tecnologico e tattico, ma anche ideologico e soprattutto socio-politico, è ora necessario esaminare piú da vicino e, nei limiti del possibile, singolarmente questi due ultimi fattori.

5. *La guerra come espressione simbolica: mentalità e cultura oplitiche.*

Al pari del discorso sulla guerra dominante nel XIX secolo, il linguaggio – e la realtà – degli opliti privilegiavano in forma spiccata le funzioni simboliche della guerra nella costruzione delle identità, dei confini e delle frontiere[50]. La ritualizzazione non può certo considerarsi peculiare alla guerra oplitica (si pensi alla medievale «età della cavalleria»); tuttavia i Greci sembrano aver spinto la ritualizzazione oplitica all'estremo, sia sul campo di battaglia sia fuori. Organizzazione per classi di età, riti di passaggio, legame maschile, pederastia istituzionalizzata (per menzionare solo alcuni aspetti) furono creati o riadattati per corrispondere al nuovo contesto oplitico[51]. Lo scontro armato oplitico, regolarmente preceduto e accompagnato dal sacrificio di animali e altre forme di devozione religiosa, è stato definito «piú rituale che razionale nelle sue codificate modalità»[52]. Il suo carattere di sfida rituale per la conquista dell'onore era pienamente confacente alla mentalità ludica e agonistica dei Greci[53], e la «falange sacra» tebana formatasi negli anni intorno al 370 non era altro che un'esemplificazione particolarmente vistosa della ra-

[49] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976[5] [trad. it. Milano 1980], cit. in BRYANT, *Military technology* cit., p. 485.

[50] W. R. CONNOR, *Early Greek land warfare as symbolic expression*, in «Past and Present», CXIX (1988), pp. 3-29; POLIGNAC, *La Naissance* cit.

[51] SALLARES, *The Ecology* cit., pp. 164 sgg., in particolare p. 172; P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne* (1968), e *La tradition de l'hoplite athénien* (1968), in ID., *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983 [trad. it. Roma 1988]; K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London 1978, p. 201 [trad. it. Torino 1985].

[52] J. OBER, *Hoplites and obstacles*, in HANSON (a cura di), *Hoplites* cit., p. 188.

[53] M. DETIENNE, *La phalange: problèmes et controverses*, in VERNANT, *Problèmes* cit., pp. 123-24.

Figura 7. Oplite esamina le viscere di una vittima sacrificale. Anfora attica a figure rosse.

Figura 8. Danza armata al suono del flauto. Coppa attica a figure rosse.

dicata tendenza dell'ideologia oplitica a considerare la forza armata oplitica un corpo consacrato e vincolato da giuramento che andava in battaglia come a una forma speciale di pubblico sacrificio di sé[54].

Il sistema di valori degli opliti e il relativo codice d'onore erano ovviamente intesi a sostenere e rafforzare la ritualizzazione del militarismo oplitico. Autodisciplina e autocontrollo (σωφροσύνη, ἐγκράτεια), al pari di tutte le altre qualità in grado di contribuire alla costruzione e al mantenimento della schiera militare secondo l'ordine (coordinazione ritmica, coesione, sacrificio di sé, uniformità collettiva e relativo egualitarismo), erano apertamente incentivate. La suprema prova dell'oplite consisteva nel restare «nella propria fila», fermo «al proprio posto» (ἐν τάξει). La traduzione piú fedele in termini politici di questo codice marziale oplitico, che simboleggiava la solidarietà disciplinata della comunità civica, fu trovata nel concetto di εὐνομία, ossia nell'osservanza disciplinata di regole convenute. Questo fu del resto il titolo dato alle poesie sia dallo spartano Tirteo, autore di elegie parenetiche, sia dal legislatore ateniese Solone, e l'uso da parte di quest'ultimo di una metafora fondata sullo scudo è perfettamente indicativo dei valori oplitici[55].

Al primo posto tra tutte queste qualità oplitiche, per cosí dire a costituirne il nerbo, si collocava quella che esprimeva la mascolinità: il valore o il coraggio (ἀνδρεία, ἀνδραγαθία: letteralmente «virilità», «virtú virile») erano identificati con l'innata combattività maschile di cui bisognava essere dotati per poter combattere nella falange oplitica. Gli Spartani giunsero al punto, invero un po' eccessivo agli occhi severi di Aristotele, di identificare le virtú oplitiche con la virtú in sé, come conferma l'aneddoto riportato da Tucidide[56] relativo a quegli opliti spartani che si arresero a Sfacteria nel 424 lasciando allibiti tutti i Greci: a giustificazione della resa, essi addussero il fatto di essere stati colpiti a distanza da frecce, armi che non facevano distinzione tra guerrieri nobili e valorosi (καλοὶ κἀγαθοί) e codardi, e che perciò gli Spartani chiamarono sprezzantemente «fusi» (ἄτρακτοι), tipici strumenti domestici femminili. Con queste parole intendevano dire che, se si fossero trovati a combattere faccia a faccia, schierati in falange contro guerrieri valorosi, armati della maschia lancia oplitica, non si sarebbero certamen-

[54] A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1958; R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris 1979; M. H. JAMESON, *Sacrifice before battle*, in HANSON (a cura di), *Hoplites* cit., p. 220.

[55] A. ANDREWES, *Eunomia*, in «Classical Quarterly», XXXII (1938), pp. 89-102; LORIMER, *Hoplite phalanx* cit.; LATACZ, *Kampfparänese* cit.; BRYANT, *Military technology* cit.

[56] TUCIDIDE, 4.40.

te arresi ma avrebbero continuato a lottare. L'atteggiamento di questi Spartani nei confronti degli arcieri è tipico della mentalità e dell'ideologia oplitiche. Nella realtà dei fatti, gli arcieri e altre truppe dotate di armamento leggero non erano affatto diventati inutili in seguito all'avvento del combattimento oplitico, anzi è probabile che tali truppe fossero piú utili e venissero impiegate in questo tipo di combattimento piú di quanto l'ideologia dominante non fosse disposta ad ammettere[57]. Tuttavia, secondo l'ideologia militare dominante, le truppe che non fossero opliti erano *l'autre guerrier*, per citare la calzante definizione di Lissarrague[58].

L'archeologia fornisce conferme significative a quanto dicono le fonti letterarie sul codice oplitico, sia indirettamente sia direttamente. Indirettamente, sembrerebbe che poco dopo il 700 le tombe individuali dei guerrieri vengano abbandonate come forma culturale nel mondo oplitico greco[59]: da allora, quando armi e armature uscivano in forma definitiva dalla sfera dell'utilizzazione, venivano trasformate in tesori tramite la loro dedica agli dèi nei santuari religiosi, ossia nello spazio piú squisitamente pubblico della comunità, accanto a copie in miniatura dell'armamento e a raffigurazioni altrettanto miniaturizzate degli opliti[60]. Alcuni esemplari di armamento oplitico giunti sino a noi presentano notevole interesse sia dal punto di vista artistico sia da quello tecnico, come per esempio l'elmo recuperato da un naufragio nei pressi dell'Isola del Giglio: i cinghiali e i serpenti che vi sono incisi, a simboleggiare rispettivamente la caccia e la morte, fanno di questo elmo una rappresentazione grafica particolarmente concentrata della cultura e dell'ideologia oplitiche[61]. Altrettanta espressività simbolica per rappresentare l'ideologia oplitica aveva la pittura vascolare: tra le scene piú significative dipinte sui vasi greci rientrano quelle che raffigurano una donna che porge l'emblematico scudo a un oplite in atto di partire[62].

[57] VAN WEES, *Politics* cit.

[58] F. LISSARRAGUE, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris-Rome 1990; cfr. CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit., pp. 23-24.

[59] D. C. KURTZ e J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, London - New York 1971, p. 201.

[60] Santuari: SNODGRASS, *Archaic Greece* cit., pp. 52-65; statuette di opliti in miniatura: CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit., p. 27 e nota 108.

[61] A. SCHNAPP, *Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica*, in «Dialoghi di Archeologia», n.s., I (1979), pp. 36-59, e il suo saggio in C. BÉRARD e altri, *La cité des images: religion et société en Grèce antique*, Paris 1984; VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir* cit.

[62] SNODGRASS, *Arms and Armour of the Greeks*, London - New York 1967, p. 57 [trad. it. Roma 1991]; F. LISSARRAGUE, in BÉRARD e altri, *La cité des images* cit.; LISSARRAGUE, *L'autre guerrier* cit., cap. II; H. HOFFMANN, *"Dulce et decorum est pro patria mori": heroic immortality imagery on Greek painted vases*, in S. GOLDHILL e R. OSBORNE (a cura di), *Art and Text in Ancient Greek Culture*, Cambridge 1994, pp. 28-51.

Figura 9. Elmo in bronzo decorato.

Figura 10. Corsaletto in bronzo decorato.

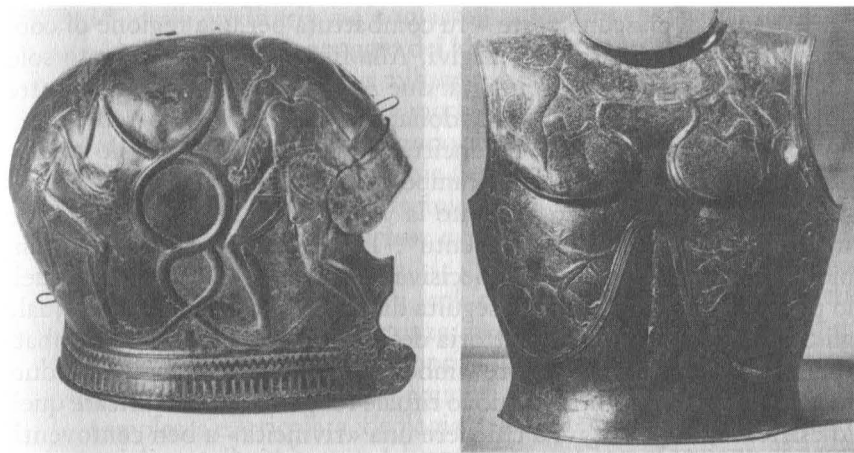
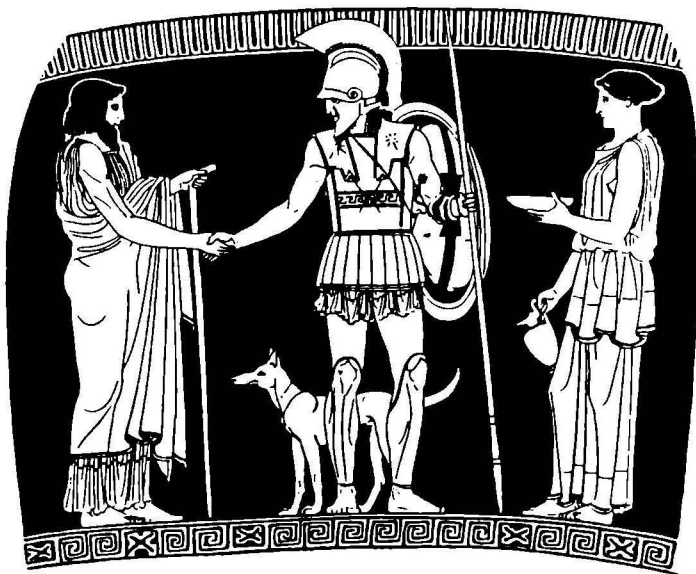



Figura 11. Partenza dell'oplite. *Stamnos* attico a figure rosse.

Vorrei concludere questo paragrafo con un racconto illuminante tratto da Erodoto[63]. Verso il 545 a. C. la cosiddetta «battaglia dei campioni» - un agone ritualizzato fra trecento «campioni» scelti in rappresentanza di ciascuna parte - fu combattuta per una regione di confine sottratta da Sparta agli Argivi. Alla fine del combattimento solo tre campioni erano rimasti in vita: due Argivi e uno Spartano. Mentre i due Argivi sopravvissuti abbandonarono il campo per correre ad annunciare la loro «vittoria» ai concittadini in attesa ad Argo, lo spartano Otriade rimase da solo sul campo di battaglia, «al proprio posto» (ἐν τάξει). Egli rivendicò pertanto la vittoria per Sparta ed eresse un trofeo sul luogo del combattimento[64]. Tuttavia la «battaglia dei campioni» non venne considerata decisiva né sul piano militare né su quello politico, e fu prontamente seguita da uno scontro campale nel quale gli Spartani riportarono la vittoria definitiva. Ma il singolare combattimento assunse un tale valore simbolico presso le due parti da indurre gli Spartani a istituire un nuovo rituale religioso (o a modificare quello esistente), e gli Argivi a chiedere una «rivincita» a ben centoventicinque anni di distanza[65]. Insomma, i valori dell'ideologia oplitica nel loro complesso erano cosí profondamente radicati nella mentalità greca intorno al 500 che - nonostante sviluppi successivi di cruciale importanza, come la battaglia navale con impiego di triremi (affidata alla potenza muscolare e al lavoro di gruppo di cittadini di livello inferiore agli opliti o di non-cittadini assoldati per la bisogna) e i mercenari peltasti (stranieri non-opliti espressamente assoldati) - il modello della falange oplitica formata di cittadini continuò a essere dominante anche nell'ideologia dell'Atene democratica[66].

6. *Guerra oplitica e organizzazione socio-politica.*

Quale fosse precisamente la forma di governo delle entità politiche nella Grecia arcaica, prima e dopo la *polis*, è un'altra questione estremamente controversa, complicata dal possibile valore di fonte dell'*Odis-*

[63] ERODOTO, 1.82.

[64] Si veda il comportamento contraddittorio dello spartano Aristodemo che, alle Termopili, non ebbe il coraggio di affrontare la morte suscitando grande sdegno nei suoi compatrioti, ma fu invece «di gran lunga il migliore in campo», secondo Erodoto, nella battaglia di Platea del 479 (cfr. ERODOTO, 7.229, 9.71).

[65] Cfr. TUCIDIDE, 5.41.

[66] N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris - La Haye 1981.

sea e dell'*Iliade*[67]. Gli scrittori greci posteriori, che non si facevano molti scrupoli nell'utilizzare Omero come fonte storica, erano perlopiú propensi a ritenerla una monarchia tradizionale «con prerogative determinate»[68], ossia ereditaria ma non assoluta, con re che governavano solo sinché godevano dell'appoggio dei loro pari aristocratici (che detenevano collettivamente il potere militare effettivo). Si riteneva che queste monarchie avessero in qualche modo ceduto il posto a regimi repubblicani di tipo oligarchico, intendendo con ciò sia aristocrazie intese in modo piú o meno ampio sia oligarchie determinate dalla ricchezza e dal merito piú che dalla nascita. Aristotele per esempio, come abbiamo visto, metteva in relazione questa fase evolutiva dell'aristocrazia col predominio della guerra di cavalleria.

Gli studiosi contemporanei, col loro tipico atteggiamento scettico, hanno messo in dubbio l'esistenza, nella Grecia arcaica, non solo di re intesi come monarchi veri e propri, ma anche di una vera aristocrazia ereditaria, anche se di rado si è giunti a negare la precoce esistenza di una complessa e articolata ideologia dell'aristocrazia – essere «tra gli altri il migliore e il piú bravo» (che connota una combinazione di nascita, ricchezza, intelligenza e abilità nel consiglio e in guerra)[69]. Hanno inoltre messo in dubbio, in maniera piú persuasiva, l'esistenza stessa di una fase nella quale la guerra di cavalleria sarebbe stata la modalità di combattimento dominante. L'oplite a cavallo compare piuttosto presto nell'arte greca, ma, al pari della successiva élite spartana degli ἱππεῖς (cavalieri), si ritiene che nella realtà abbia combattuto appiedato[70].

La controversia sull'utilizzabilità di Omero ai fini di una ricostruzione della situazione politica si è in particolare incentrata sulla questione se la poesia epica presupponga, implichi o in qualche modo tradisca l'esistenza della *polis* (quale ne sia la definizione). Secondo quella che è stata per molto tempo l'interpretazione piú seguita, nel «mondo di Odisseo» la principale fedeltà, per un Greco, andava alla propria famiglia (οἶκος) piú che alla comunità in quanto tale; la stratificazione sociale era verticale (οἶκος contro οἶκος) piú che orizzontale e di classe (ric-

[67] Cfr. recentemente RAAFLAUB, *Homer to Solon* cit.

[68] TUCIDIDE, 1.13.

[69] *Iliade*, 6.208. Monarchia: P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984. Aristocrazia: E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polis-Gesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989. Cfr. anche i contributi di P. Carlier e G. Nagy in questo volume.

[70] Si confrontino le interpretazioni divergenti di A. ALFÖLDI, *Die Herrschaft der Reiterei in Griechenland und Rom nach dem Sturz der Könige*, in «Antike Kunst», suppl. 4 (1967), pp. 13-47, e K. RAAFLAUB, *Expansion und Machtbildung in frühen Polis-Systemen*, in W. EDER (a cura di), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, Stuttgart 1990, pp. 511-45.

co contro povero); i governanti comandavano sulla base della forza e della tradizione piuttosto che in base a un diritto precisamente definito. Ma anche questa interpretazione è stata messa in dubbio dall'offensiva revisionista, sotto l'aspetto sia sociologico che politico[71]. Per quanto mi riguarda, non sarei per una posizione troppo netta, ma la lettura dell'epica omerica (in pratica l'unica testimonianza scritta strettamente contemporanea di cui disponiamo) suggerisce che, se la *polis* vi è presente, lo è in forma discontinua, latente e appena accennata; e ciò che mi sembra significativamente mancare, in Omero, è una caratteristica cruciale e sostanziale della *polis*, ossia il concetto di cittadinanza. Una qualche forma di patriottismo è senza dubbio rintracciabile in Omero, ma non certo il concetto di appartenenza pubblicamente definita a un corpo civico nell'ambito di uno spazio propriamente politico.

Diverso mi sembra il caso di Esiodo (circa 700 a. C.), al di là della questione, che terrei separata, se sia lecito attribuire un'estensione «panellenica», analoga a quella dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, a un'opera che sembra riferirsi a una realtà piú circoscritta come le *Opere e i giorni*. Esiodo sembra infatti riferirsi in forma immediata a una situazione storica concreta e contemporanea, ossia all'abuso del potere politico da parte di quei βασιλεῖς («re» o «signori») della piccola Ascra in Beozia, che egli definisce «divoratori di doni». Esiodo però non specifica quale base politica avessero questi sovrani locali, è peraltro possibile che essa non fosse chiaramente specificata neppure nella realtà. Ciò nondimeno, dalle *Opere e i giorni* emerge chiaramente che Esiodo può considerare un cambiamento politico significativo solo qualora si verifichi, ammesso che si verifichi, un profondo cambiamento di atteggiamento nei governanti: contro costoro egli invoca sanzioni di tipo religioso o morale piú che politico e secolare. Sotto questo aspetto, Esiodo «cri-

[71] Per l'ortodossia cfr. FINLEY, *The World of Odysseus* cit. Per i vari punti di vista piú o meno «revisionisti» su famiglia, parentela, amicizia, stratificazione socio-economica e connessa organizzazione militare nella Grecia protoarcaica cfr. A. G. GEDDES, *Who's who in Homeric society*, in «Classical Quarterly», XXXIV (1984), pp. 17-36; W. DONLAN, *The social groups of Dark Age Greece*, in «Classical Philology», LXXX (1985), pp. 293-308; ID., *The pre-State community in Greece*, in «Symbolae Osloenses», LXIV (1989), pp. 5-29; J. V. ANDREEV, *Die homerische Gesellschaft*, in «Klio», LXX (1988), pp. 5-85; C. ULF, *Die homerische Gesellschaft: Materialien zur analytischen Beschreiben und historischen Lokalisierung*, München 1989, in particolare pp. 139-49; K.-W. WELWEI, *Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien*, in «Gymnasium», XCIX (1992), pp. 481-500; VAN WEES, *Status Warriors* cit., in particolare p. 338 nota 81; RAAFLAUB, *Warrior bands* cit. Cfr. inoltre il contributo di G. Bodei Giglioni in questo volume. Per quanto riguarda i gruppi simposiaci cfr. in particolare O. MURRAY, *The symposium as social organisation*, in HÄGG e MARINATOS (a cura di), *Greek Renaissance* cit., pp. 195-99; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Lebensstil als Selbstdarstellung: Aristokraten beim Symposium*, in W.-D. HEILMEYER (a cura di), *Euphronios und seine Zeit*, Berlin 1992, pp. 39-49.

stallizza l'"economia morale" di un δῆμος dipendente»[72]. Il che non è poi forse cosí lontano dalla dicotomica situazione socio-politica che l'Odisseo omerico richiama e riafferma nel secondo libro dell'*Iliade*[73]; situazione che contrappone i re o signori al δῆμος, ossia alla massa inetta che non conta nulla in guerra e nemmeno nel consiglio. L'unica differenza rilevante è che Esiodo sembra dar forma e voce a un'iniziale ideologia politica antiaristocratica, o in ogni caso d'opposizione, che in Omero non trovava espressione o emergeva, come nel caso di Tersite, in forma caricaturale.

Questo δῆμος dipendente, privo di potere e indifferenziato, non preclude certamente all'esistenza di una significativa presenza di opliti nell'Ascra di cui parla Esiodo, e ancor meno di una falange oplitica completamente sviluppata. La falange presuppone infatti che nell'ambito del δῆμος omerico privo di potere si realizzi una differenziazione tra opliti e «sub-opliti». I primi, gli ὅπλα παρεχόμενοι, erano quelli che potevano permettersi di servire come opliti, e la tecnica di combattimento oplitica implicava ed esigeva l'esistenza di una considerevole quota di cittadinanza dotata di questa possibilità economica, accompagnata dalla volontà politica di arruolarsi. Qualunque sia stata la precisa origine di questa volontà, risulta difficile separarla dalla nascita della *polis* con la sua nozione basilare di appartenenza a un corpo civico e la sua attribuzione delle prerogative politiche in base alla funzione militare (secondo le linee direttrici del modello aristotelico).

Invece di aggiungere ulteriori congetture sulla possibile funzione di Fidone ad Argo o di Cipselo a Corinto riguardo all'introduzione della falange oplitica o all'utilizzazione degli opliti a fini di conquista del potere personale, preferisco concludere questo paragrafo prendendo brevemente in considerazione il rapporto tra organizzazione militare oplitica e struttura socio-politica nelle due maggiori *poleis* della Grecia protoarcaica; ritengo infatti che il confronto, e la relativa contrapposizione, tra Sparta e Atene possa risultare istruttivo[74]. Sotto molti aspetti Sparta fu il classico esempio di «stato oplitico» nella Grecia protoarcaica. Sia nei particolari sia nella struttura generale, l'organizzazione militare di Sparta si adattò quanto prima alla sua struttura sociale e al sistema di potere politico[75]. Anche la cultura spartana assunse una decisa connotazione militare, come risulta in particolare dalla religione e dal-

[72] BRYANT, *Military technology* cit., p. 492.
[73] *Iliade*, 2.200-3.
[74] Cfr. i contributi di J. B. Salmon e K. Raaflaub in questo volume.
[75] J. F. LAZENBY, *The Spartan Army*, Warminster 1985, pp. 63-80.

l'elegia marziale di Tirteo[76]. Ciò nondimeno, per almeno tre fattori non si può definire Sparta uno stato oplitico tipico o normale. Primo: per ragioni principalmente connesse all'esigenza di garantire la sottomissione di una popolazione non libera, Sparta si trasformò in una società completamente militarizzata, in una specie di accampamento militare costantemente in allarme rosso. Secondo: tutti i cittadini spartani erano opliti e non solamente quel 30-40 per cento di abbienti. Terzo: sebbene la cosa non possa essere dimostrata, è tuttavia molto probabile che armi e armatura oplitiche non fossero acquistate privatamente dai singoli cittadini ma fornite dall'arsenale cittadino centralizzato[77].

Ad Atene l'organizzazione militare oplitica sembra invece essersi sviluppata piuttosto lentamente. La situazione era qui complicata dalla difficoltà di realizzare il sinecismo del territorio dell'Attica: la guerra tra Atene ed Eleusi doveva essere ancora in atto quando Sparta si era ormai espansa fuori della Laconia nella confinante Messenia, e il controllo dell'isola di Salamina era ancora in discussione tra Atene e Megara al tempo di Solone, intorno al 600. In ogni caso, il passaggio al sistema oplitico fu politicamente decisivo. La «costituzione» attribuita a Solone in qualità di legislatore straordinario nel 594 assegnava il potere politico sostanzialmente in base alla funzione militare, e quelle che ne traevano i maggiori vantaggi erano le classi censuarie dei cavalieri e degli zeugiti (ovvero, gli opliti). Analogamente, nel 508/507, quando la riforma di Clistene «stabilí in Atene le varie tribú e il regime democratico»[78], le nuove tribú andarono a costituire le unità di base di quell'esercito oplitico cui veniva riattribuita importanza e funzione politica[79].

In altre parole, nonostante le numerose differenze tra Atene e Sparta dovute alle condizioni storiche e alla struttura sociale, vigeva in entrambi gli stati uno stretto parallelismo tra la specifica suddivisione politica del corpo dei cittadini e la costituzione delle unità militari: proprio come postulato dal modello di Aristotele[80].

[76] R. PARKER, *Spartan religion*, in C. A. POWELL (a cura di), *Classical Sparta. Techniques behind her success*, London - New York 1989, pp. 142-72; O. MURRAY, *War and the symposium*, in W. J. SLATER (a cura di), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor 1991, pp. 93-97.

[77] CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit., p. 27 e nota 110. Cfr., in generale, S.-G. GROESCHEL, *Waffenbesitz und Waffeneinsatz bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1989.

[78] ERODOTO, 6.131.

[79] VIDAL-NAQUET, *La tradition* cit.; cfr. inoltre il contributo di N. Loraux in questo volume.

[80] D. ROUSSEL, *Tribu et cité*, Paris 1976, in particolare i capp. V-VI.

Figura 12.
Vestizione dell'oplite sotto lo sguardo di Atena. Anfora attica a figure nere.

Figura 13.
Civetta in armi. *Oinochoe* a figure rosse.

7. *Guerra e politica.*

Vorrei concludere considerando ancora brevemente i rapporti tra guerra e politica in senso stretto[81]. Secondo von Clausewitz la violenza armata ha senso solo se serve a scopi politici: ciò era indubbiamente vero soprattutto in un mondo come quello della Grecia arcaica, dove la politica era al primo posto, la guerra assai frequente e la quota di partecipazione militare elevata; dove era soprattutto mediante l'azione di guerra collettiva che la comunità dei cittadini si riaffermava come tale in continuazione[82]. In tali condizioni la guerra oplitica della Grecia protoarcaica non poteva essere che «la continuazione della politica, o delle relazioni politiche, con altri mezzi» (secondo l'affermazione tanto nota quanto spesso fraintesa di Clausewitz).

L'avvento in guerra della falange oplitica, quanto può aver influenzato la conduzione della politica estera greca, di quelli cioè che i Greci chiamavano «affari di guerra e di pace»? Probabilmente l'esemplificazione piú chiara è costituita dall'alleanza militare multistatale costituita da Sparta nella seconda metà del VI secolo, e da noi denominata lega peloponnesiaca[83]. L'asse portante di questa alleanza erano le armate oplitiche composte prevalentemente dagli αὐτουργοί degli stati membri, ovvero i piccoli e medi coltivatori diretti in grado di sostenere le spese del loro impegno bellico. I membri di questa nuova alleanza si giurarono reciproco aiuto militare «con tutte le forze nella misura della propria capacità» (παντὶ σθένει κατὰ τὸ δυνατόν)[84]: capacità costituita dal robusto braccio destro degli opliti. Ma si impegnarono altresí «a seguire gli Spartani ovunque li conducessero». Per essere sicuri che avrebbero acconsdisceso alle proprie richieste, gli Spartani si assicurarono che gli alleati fossero governati da oligarchie favorevoli[85]. Il motivo socio-economico che facilitava questa condiscendenza degli alleati stava nel fatto che gli opliti, gli ὅπλα παρεχόμενοι, costituivano all'incirca quel 30-40 per cen-

[81] Meno stretto, tuttavia, di H. DELBRÜCK, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, I, Berlin 1900 (nuova ed., a cura di K. Christ, 1964).

[82] Quota di partecipazione militare: S. ANDRESKI, *Military Organisation and Society*, London 1954. Riaffermazione della comunità: F. LISSARRAGUE, *Un flot d'images: une esthétique du banquet grec*, Paris 1987 [trad. it. *L'immaginario del simposio greco*, Roma-Bari 1989].

[83] G. E. M. DE STE. CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, London-Ithaca 1972, cap. IV; F. GSCHNITZER, *Ein neuer spartanischer Staatsvertrag und die Verfassung des peloponnesischen Bundes*, Meisenheim am Glan 1978; CARTLEDGE, *Agesilaos* cit., cap. XIII.

[84] GSCHNITZER, *Ein neuer spartanischer Staatsvertrag* cit., p. 41 (linea 19 del trattato fra Sparta e gli Erxadieis d'Etolia).

[85] TUCIDIDE, I.19.

to di cittadini piú abbienti che erano in grado, e avevano voglia, di affrontare le spese necessarie all'addestramento militare e all'acquisto dell'armamento oplitico. Essendo ricchi e relativamente pochi, essi favorirono «naturalmente» l'oligarchia. Aristotele l'avrebbe capito.

8. *Appendice. Caratteristiche del combattimento oplitico.*

Abbiamo già detto che anche gli studiosi si sono schierati per una battaglia, verbale, sulla natura del combattimento oplitico; con opinioni discordi sia in merito al «tipico» svolgimento della battaglia oplitica sia per quanto riguarda la ricostruzione dettagliata di alcuni famosi scontri di opliti, quale la (seconda) battaglia di Coronea del 394. Questa divergenza di opinioni è variamente motivata, ma è dovuta soprattutto all'inadeguatezza della documentazione antica. Le fonti di tipo narrativo danno solitamente per scontati i particolari e gli elementi di base della guerra oplitica, per cui forniscono descrizioni spesso «letterarie» e formulari piú che documentarie e specifiche (al di là della difficoltà che si presenta puntualmente, riguardo a qualsiasi battaglia di qualsiasi epoca, di fare affidamento sul ricordo dei partecipanti). Il materiale archeologico è scarso e incerto. Oltre ai soliti rischi in occasione di ritrovamenti e ricostruzioni, ulteriori complicazioni derivano dal fatto che raramente armi e armature allora utilizzabili venivano gettate o tesaurizzate, e che, a partire all'incirca dal 700, le tombe di guerrieri scompaiono dalla maggior parte del mondo greco. Ci sono infine le rappresentazioni visive, ma i loro autori, sebbene fossero molto interessati, come vedremo, all'oplite e al suo mondo, non si ponevano il fine precipuo di riprodurne con esattezza fotografica l'armamento e le evoluzioni sul campo di battaglia, anche nel caso in cui ne avessero la capacità tecnica[86].

Non è possibile illustrare qui tutte le sfumature della diatriba tra gli studiosi. Voglio perciò iniziare con quello che è un elemento comune, ossia le caratteristiche dell'armamento oplitico quale si configurava all'epoca di Maratona (490), per prendere poi in considerazione le fondamentali differenze d'opinione in merito alle tattiche. Elemento principale dell'armamento oplitico era il grande scudo rotondo, di circa un metro di diametro, normalmente di legno ma con bordo di bronzo (solo raramente rivestito per intero con una lamina di bronzo). Gli opliti derivarono probabilmente il proprio nome da ὅπλον, uno dei termini con cui veniva designato questo scudo; mentre il plurale τὰ ὅπλα designava l'insieme delle armi e dell'armatura dell'oplite, la sua «panoplia».

[86] CARTLEDGE, *Hoplites and heroes* cit., p. 12.

La centralità simbolica e pratica dello scudo per la definizione e l'efficienza dell'oplite è espressa convenientemente da un «apoftegma» spartano compreso in una raccolta attribuita a Plutarco[87]: a differenza della corazza e dell'elmo, la cui importanza era altrettanto vitale, lo scudo non serviva tanto alla protezione del singolo che lo impugnava quanto della fila degli opliti nel suo complesso. E questo essenzialmente per il fatto che lo scudo veniva tenuto saldamente col braccio sinistro in una posizione immodificabile a causa della doppia impugnatura, per cui non era agevole utilizzarlo per proteggere il fianco destro del combattente che lo impugnava; la protezione di costui dipendeva perciò dal commilitone che si trovava immediatamente alla sua destra nella fila. Estendendo questo principio di reciproca dipendenza da ciascuna fila alla totalità della massa oplitica, i Greci crearono quella che in seguito si sarebbe chiamata «falange» oplitica, la cui efficacia e funzionalità bellica dipendeva in primo luogo dal suo schieramento compatto e ordinato in file. Pertanto, la prima qualità dell'oplite era mantenere il posto assegnatogli «nella fila» (ἐν τάξει) della falange, che in genere non ne comprendeva piú di otto. (Nel v e iv secolo i Beoti sperimentarono con successo falangi costituite anche da cinquanta file, ma ciò fu reso possibile dal carattere pressoché professionale del comando e dell'organizzazione militare; professionalità che era in aperta contraddizione con l'*ethos* profondamente dilettantistico della guerra oplitica).

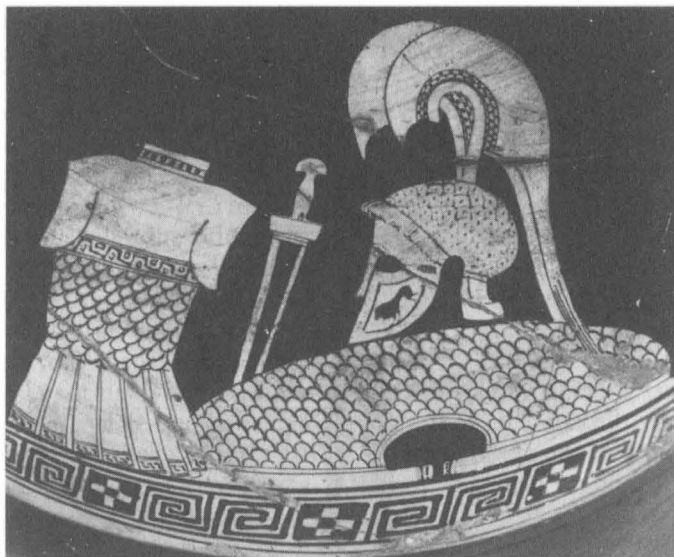
Raffigurare la falange in azione era tecnicamente assai difficile, e il primo a riuscirci con successo, sul «Vaso Chigi» realizzato a Corinto nel terzo quarto del vii secolo (fig. 14), fu il cosiddetto Pittore di Macmillan (sebbene anch'egli abbia dipinto un piede di troppo!)[88]. Assai piú facile – sia che si riproducesse su grande o piccola scala, sia che si trattasse di riproduzione pittorica o altro – era raffigurare singoli opliti, oppure una combinazione di elementi dell'armamento oplitico (scudo, corazza, elmo, schinieri, lancia, pugnale e spada)[89]. Questa difficoltà tec-

[87] *Opere morali*, 220a[2].

[88] Sul cosiddetto «Vaso Chigi»: J. HURWIT, *The Art and Culture of Early Greece, 1100-480 B.C.*, Ithaca 1985, pp. 158-63, con fig. 67. Una copia molto simile dello stesso pittore è stata ritrovata a Eritre: M. AKURGAL, *Eine protokorintische Oinochoe aus Erythrai*, in «Istanbuler Mitteilungen», XLII (1992), pp. 83-96.

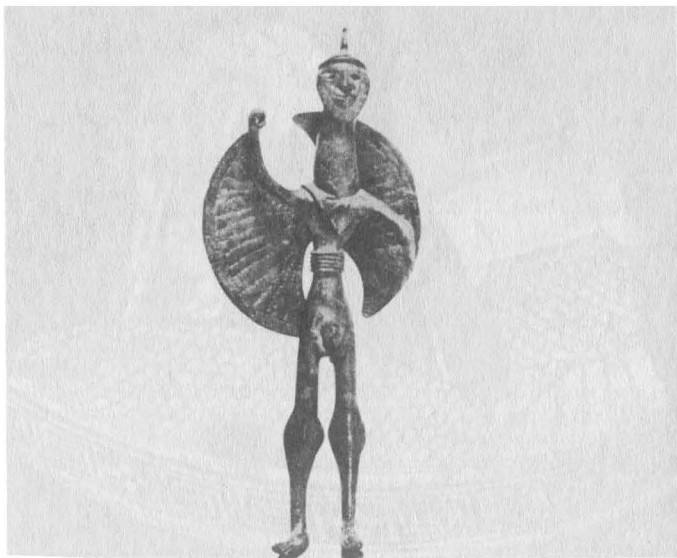
[89] Tra le raffigurazioni migliori va ricordata quella su un vaso attico a figure rosse conservato al Louvre, che mostra una panoplia pressoché completa (fig. 15), ma non l'oplite! Dice in proposito LISSARRAGUE, *The world of the warrior* cit., p. 51 fig. 72: «Ancorché isolata, la panoplia è sufficiente a indicare, in modo astratto, tutti i valori guerreschi ed eroici di cui l'iconografia attica offre innumerevoli esempi»; il saggio di Lissarrague contiene un utile repertorio sintetico dell'iconografia oplitica. N. SEKUNDA, *The Ancient Greeks. Armies of Classical Greece 5th and 4th centuries BC*, London 1986, presenta magnifiche ricostruzioni «immaginarie» a colori, opera di Angus McBride, di opliti in riposo e in combattimento.

Figura 14.
Falange oplitica. Olpe protocorinzia del Pittore di Macmillan, detta Vaso Chigi (c. 640 a. C.).

Figura 15.
Panoplia. Idria attica a figure rosse.

nica, unitamente alla possibilità, se non probabilità, che la convenzione artistica tendesse ad alterare la realtà o addirittura a inventarsela, rende particolarmente rischioso servirsi delle raffigurazioni dell'epoca a fini di ricostruzione storica[90].

Sul campo, un oplite isolato era una contraddizione in termini. Il combattimento tra masse compatte che costituivano le falangi richiedeva coesione disciplinata e incrollabile forza morale e fisica. Ma non occorreva proprio nulla di piú? non c'era davvero spazio per la capacità individuale nel combattimento oplitico? È questo il punto di massima

[90] Il cosiddetto «scudo del Dipylon» apparteneva realmente all'armamento di un oplite arcaico o era ispirato a una pura e semplice convenzione eroica? cfr. quanto dice J. Boardman a proposito della figurina bronzea di guerriero proveniente da Karditsa (fig. 16) (Atene, Museo Nazionale, 12831), in *CAH, Plates to Volume III*, Cambridge 1984, pp. 255-56, n. 333. E gli opliti dei primi tempi si servivano in battaglia dei carri come di «taxi», secondo la descrizione di Omero, oppure le scene nelle quali i carri partecipano direttamente alla battaglia corrispondono alle realtà dell'epoca? cfr. *ibid.*, p. 256, n. 334. Gli elmi degli opliti arcaici avevano davvero cimieri pomposi come quello raffigurato su un cratere attico risalente al 570 circa (Atene, Museo Nazionale, Acr. 606), o si tratta solamente di raffigurazione convenzionale, come nel caso dell'assenza di tunica sotto il corsaletto scampanato in bronzo indossato dagli opliti? cfr. *ibid.*, pp. 260-61, n. 340.

Figura 16.
Figurina bronzea di guerriero da Karditsa, Tessaglia (inizi del VII secolo a. C.).

divergenza tra gli studiosi per quanto riguarda la tattica oplitica sul campo di battaglia.

Per schematizzare ancora una volta diciamo che, da una parte, si colloca chi sostiene che questa capacità individuale era indispensabile ai combattenti della prima fila, i πρόμαχοι o «campioni», che, proprio per questa capacità, potevano acquistare fama personale e ricevere premi (ἀριστεῖα) grazie alle loro gesta eroiche (ἀριστεῖαι)[91]. Secondo una versione particolare di questo punto di vista, prima del vero e proprio scontro bellico tra falangi i campioni delle due parti si affrontavano in una serie di duelli che avevano valore sia simbolico sia pratico, e solo una volta terminate queste tenzoni tra singoli aveva luogo lo scontro tra falangi. Secondo un'altra versione, assai piú plausibile ma pur sempre discutibile, solo i πρόμαχοι si trovavano nella posizione di chi combatte effettivamente, mentre la funzione degli uomini schierati alle loro spalle era quella di conferire alla falange un impatto piú morale che fisico.

Una teoria alternativa (che è anche quella del sottoscritto) sostiene che apparteneva per cosí dire all'essenza stessa di una falange compatta scaricare sin dall'inizio tutto il peso del numero e della coesione sul nemico. Se la fase principale del combattimento fosse stata di norma preceduta da una tenzone «tra eroi», l'effetto psicologico di minaccia collettiva sarebbe stato assurdamente vanificato a priori. Pertanto la particolare capacità di cui dovevano essere dotati i campioni oplitici non era tanto quella di mostrare la propria abilità personale nell'uso delle armi, bensí principalmente quella di conservare alla falange la caratteristica di un insieme saldo e impenetrabile che avanza inesorabilmente dietro la sua prima fila compatta e, nel momento immediatamente precedente lo scontro, di guidarla a rapidi passi se non addirittura di corsa. Non era raro il caso di una falange, o di una sua parte, che si dava alla fuga prima ancora di giungere a quello che doveva essere il terrificante corpo a corpo. Era invece piuttosto raro, se non eccezionale, che le ali destre delle due falangi disperdessero il nemico per poi raggrupparsi e fronteggiarsi nuovamente in una seconda fase della battaglia (come sarebbe invece avvenuto a Coronea nel 394). Di norma, infatti, una delle due falangi veniva irrimediabilmente disgregata in seguito al primo impatto o al successivo urto (ὠθισμός).

Questa forma di combattimento non era solo un'ordalia, la suprema prova psico-sociale che doveva affrontare il cittadino adulto e maschio a dimostrazione della propria virilità o coraggio; era anche una forma di guerra estremamente economica. Richiedeva infatti un addestramento

[91] W. K. PRITCHETT, *Greek State at War*, II, Berkeley-London 1974, pp. 276-90.

relativamente ridotto e, sinché si limitò a esser combattuta tra popoli vicini, come per la maggior parte dei casi e del tempo si verificò, non pose particolari problemi di approvvigionamento, né comportò l'esistenza di un ceto specializzato di ufficiali, né una carriera militare strutturata. (Naturalmente Sparta ebbe carattere di eccezionalità sotto questo e altri aspetti). Le campagne erano normalmente brevi, programmate per coincidere o precedere immediatamente, e quindi minacciare, il raccolto di granaglie del nemico all'inizio dell'estate. Anche le battaglie erano di breve durata e si protraevano di rado sino al tramonto. Morti e feriti potevano essere numerosi nelle file degli sconfitti, ma di solito erano assai pochi tra i vincitori.

Proprio in quanto perfettamente consona alle caratteristiche sociali, politiche ed economiche della città greca (oligarchica), la guerra oplitica si mantenne invariata nei secoli; rimase cioè una specie di istituzione con caratteristiche di «nobiltà» e dilettantismo per gestire le contese di merito tra appartenenti alle milizie cittadine. Nel corso del v e iv secolo, però, fattori quali lo sviluppo della marina ateniese, il carattere di straordinarietà della guerra del Peloponneso, l'affermarsi della professione di mercenario concorsero a rendere la guerra oplitica di vecchio stampo una semplice opzione, e non piú la tattica di combattimento basilare della Grecia. Tuttavia, fu ancora sostanzialmente la falange oplitica che i Greci vollero e seppero mettere in campo contro Filippo II di Macedonia; e che subí la definitiva sconfitta sul campo di battaglia di Cheronea nel 338 a. C.

NICOLA F. PARISE

Le prime monete. Significato e funzione

1. «La prima moneta di argento fu coniata ad Egina da Fidone di Argo». Cosí Eforo[1], che sapeva anche di una definizione dei pesi e delle misure noti come «fidoniani»[2]. L'innovazione doveva essere attribuita all'incremento delle attività commerciali degli abitanti dell'isola, datisi al mare per la sterilità della terra. Diversa l'opinione di Alcidamante[3], che nell'accusa di tradimento contro Palamede attribuiva ai Fenici l'invenzione della moneta. A conclusione del discorso pronunciato da Odisseo la moneta figurava con i numeri e l'alfabeto fra le scoperte utili all'umanità, di cui un uomo «abile e ricco di risorse» si era indebitamente arrogato il merito. Esse erano tutte piú antiche di lui. L'origine dei numeri e dell'alfabeto si perdeva nei tempi del mito; mentre l'introduzione della moneta era notoriamente opera dei Fenici, «i piú abili calcolatori e i piú inventivi fra i barbari». Erano stati loro, infatti, a suddividere in parti uguali una barra di metallo e a distinguere mediante un'impronta una specie monetaria dall'altra. A Palamede, maestro di astuzie e di raggiri, si lasciava ascrivere meglio la determinazione dei pesi e delle misure «escogitati per offrire risorse agli inganni e alle menzogne dei negozianti e dei venditori di piazza».

Egina e Fenicia stavano in Eforo e Alcidamante come Occidente e Oriente, disegnati come insiemi disgiunti in cui si potevano comprendere i luoghi di nascita della moneta. Cosí concepiti Occidente e Oriente sarebbero stati ancora la principale coppia di opposizione intorno alla quale Polluce avrebbe cercato di organizzare i dati della tradizione sulle origini del metallo monetato[4]: «Progetto ambizioso, quello di stabilire chi è stato per primo a coniare moneta: Fidone di Argo o Demodice moglie di Mida re di Frigia e figlia di Agamennone re di Cuma; gli

[1] *FGrHist*, 70 F 176, in STRABONE, 8.6.16 (C 376).
[2] *FGrHist*, 70 F 115, in STRABONE, 8.3.33 (C 358).
[3] *Odissea*, 22-28.
[4] POLLUCE, 9.85.

ateniesi Erittonio e Lico o i Lidi, come vuole Senofane[5], o ancora i Nassi, secondo la testimonianza di Aglaostene[6]».

È chiara la struttura simmetrica tracciata da Polluce. La contrapposizione di Occidente e Oriente sembra essere concepita come ultima antitesi entro cui sistemare altri «elementi differenziali» determinati su scala locale. Da un lato si collocano Fidone di Argo ed Erittonio (o Lico), che significano Egina e Atene e rimandano alla lotta per il dominio del mare; dall'altro Demodice e la Lidia, che significano l'oro di Frigia e l'elettro di Sardi e rimandano alle lotte per il controllo delle miniere in Asia Minore. Fra Occidente e Oriente si colloca Nasso; ma la testimonianza di Aglaostene, priva di qualsiasi riscontro, è ritenuta frutto di mero campanilismo[7].

Le incertezze degli antichi sono state a lungo le incertezze dei moderni. Per chi riteneva che la coniazione non potesse essere senza rapporto con una generale regolamentazione delle misure, qual era quella attribuita a Fidone[8], si trattava di una conclusione, per cosí dire, obbligata. Il nuovo «intermediario degli scambi» era stato inventato in Grecia, e dalla Grecia si era propagato con rapidità «in Occidente come in

[5] fr. 4 Lesher.

[6] *FGrHist*, 499 F 7.

[7] La bibliografia piú recente, dagli anni 1960 in avanti, intorno alle prime monete è raccolta nei volumi di *A Survey of Numismatic Research* pubblicati in occasione dei congressi internazionali di numismatica, a partire da quello di Copenaghen (1967) fino a quello di Bruxelles (1991). Una rassegna delle principali ricerche, limitata agli studi di storia dell'arte monetale, in N. PARISE, *s.v.* «Moneta», in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, II suppl., III, Roma 1995, pp. 724-33. Fondamentale, per la sistemazione delle monetazioni di età arcaica, C. M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London 1976. Una discussione delle principali ipotesi sulle origini della moneta in J.-M. SERVET, *Nomismata. Etat et origines de la monnaie*, Lyon 1984. È rimasto incompiuto lo studio delle emissioni piú antiche iniziato da L. BREGLIA, *Il materiale proveniente dalla base centrale dell'Artemision di Efeso e le monete di Lidia*, in «Annali dell'Istituto italiano di numismatica», XVIII-XIX (1971-72), pp. 9-24. Ai temi del denaro e delle sue determinazioni, anche nella sua figura di moneta, è stato dedicato l'ultimo volume di «Problemi del socialismo», n.s., 7-8 (1991), a cura di P. G. Solinas e E. Fano, con contributi di L. Berti, M. Bloch, J. Cartelier, F. Cazzola, P. de Sanctis, C. Dupuy, N. F. Parise, J. Parry, M. P. Pozzato, J.-M. Servet, F. Viti. Nel fascicolo 5 di «Annales (HSS)», L (1955), pp. 947-1078, una messa a punto sulle dimensioni dell'economia antica, sulle funzioni progressivamente assolte dalla moneta dall'età arcaica in poi e sulle modificazioni dei sistemi monetari in periodi di crisi (scritti di J. Andreau, R. Descat, D. Hollard, A. Los, A. Tchernia). In generale, per uno studio delle relazioni fra simbolismo politico, economia, guerra e monetazione in Grecia: C. AMPOLO, *La politica in Grecia*, Roma-Bari 1981; M. H. CRAWFORD, *La moneta in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1982; Y. GARLAN, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris 1989. Banche, diritto di coniazione e teoria della moneta in R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans le cités grecques*, Leyde 1968; A. BERTHOUD, *Aristote et l'argent*, Paris 1981; T. R. MARTIN, *Sovereignty and Coinage in Classical Greece*, Princeton 1985. Le principali fonti sulla nascita e sui significati della moneta in Grecia sono raccolte in J. R. MELVILLE JONES, *Scripta numaria. Greek and Latin Texts Concerning Ancient Greek Coinage*, I, London 1993.

[8] Da ERODOTO, 6.127.3, e poi da EFORO, *FGrHist*, 70 F 115, e da *Marmo Pario*, A, 30.45-47, da PLINIO, *Naturalis historia*, 7.57.192, e da ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, 16.24.2.

Oriente»: per l'Asia Minore si poteva ancora, secondo Erodoto[9], ricostruire un modo della circolazione dominato dal metallo pesato[10]. Chi riteneva, invece, indispensabile per l'introduzione della moneta la presenza di un forte potere centrale in un paese ricco di metalli preziosi ed economicamente sviluppato concludeva decisamente per la sua origine lidia[11].

Finalmente i ritrovamenti dell'Artemisio di Efeso hanno permesso di collocare in Asia Minore i primi centri di emissione della moneta. All'Artemisio durante le campagne di scavo degli anni 1904 e 1905 sono stati recuperati in livelli anteriori all'età di Creso 93 esemplari di elettro (la lega naturale di oro e di argento, combinati fra loro in proporzione variabile) che attraverso modificazioni tecniche e tipologiche testimoniano del passaggio (relativamente rapido) dalla circolazione metallica a quella monetaria[12]: dall'uso di «gocce» di metallo di peso e di forma definiti (a-c) all'uso di pezzi muniti d'impronta che ne garantivano la piú ampia accettabilità (d-m). Significativa è in questo senso la composizione del gruzzolo di 19 pezzi rinvenuto presso il margine meridionale della zona di riempimento fra la base centrale e la piattaforma occidentale. In esso a un globetto striato e punzonato (c) sono associati 5 esemplari della serie della capra (d), 12 della serie dei galli affrontati (e) e 1 con testa di leone di prospetto (f), tutti con una o piú punzonature al rovescio, e al dritto le tipologie figurate in campi solcati da striature parallele. Tutti i valori documentati sono frazioni dello statere del peso medio di g 14,39. Della serie della capra, 3 esemplari sono stati battuti dagli stessi conî del dritto e del rovescio. Per la serie dei galli, invece, sono stati usati almeno 4 conî del dritto e senza far differenza fra tondelli di diverse dimensioni; l'impronta ricorre nella sua interezza nelle unità maggiori, mentre i pezzi di minor peso ne riproducono solo un particolare (tab. 1).

I nn. 1, 6, 17-19 presentano una punzonatura quadrangolare al rovescio; i nn. 3-5, 9-16, due. I nn. 2, 7-8 hanno tre punzonature: una oblunga al centro, due quadrangolari ai lati. Una delle punzonature quadrangolari del n. 2 ricorre anche sui nn. 3-5 a legare tutti quanti gli esemplari in un'unica serie. Il n. 17 è stato battuto dagli stessi conî che il va-

[9] ERODOTO, 1.14.1-3, 1.25.1, 1.50.3-51.5.

[10] E. BABELON, *Le origini della moneta considerate dal punto di vista economico e storico* (1897), trad. it. Milano 1915, p. 252.

[11] T. REINACH, *L'histoire par les monnaies. Essais de numismatique ancienne*, Paris 1902, pp. 21-34.

[12] B. V. HEAD, *The Coins*, in D. G. HOGARTH (a cura di), *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia*, London 1908, pp. 74-93 (abbreviato in H davanti al numero degli esemplari citati).

lore di g 1,19 (H29) rinvenuto sotto lo strato di fondazione della piattaforma occidentale.

Dilatano il quadro i materiali provenienti dalla base centrale. Qui sono sono state rinvenute, infatti, con tre globetti lisci e punzonati (b), con 1 striato e punzonato (c) e con 1 assolutamente privo di segni (a), 14 monete della serie del leone (g-h), 2 con l'impronta del cavallo imbrigliato (i) e 2 con i tipi della testa di grifo (k) e della testa di falco (l). A tutte queste frazioni tagliate secondo il peso medio di uno statere di g 14,04 si oppone un'unità di g 0,32 (m) che esibisce al dritto una testa di foca, corrispondente a 1/24 dello statere di g 15,36. Della serie del leone 5 esemplari sono stati battuti dagli stessi conî del dritto e del rovescio; 3 da uno stesso conio del rovescio (tab. 2).

Gli esemplari delle serie g-h sono contraddistinti, rispettivamente, dai tipi della testa e della zampa di leone. Il n. 28 presenta al dritto tracce di leggenda, e reca l'impronta di uno dei tre punzoni che hanno battuto l'esemplare di g 1,19 con l'iscrizione «Valvel» (H72) del quale non si conosce il contesto. Dagli stessi conî dei nn. 31-33 derivano le frazioni di g 0,55-0,58 (H57-58) rinvenute nella fondazione del «muro meridionale». Sotto il «muro meridionale» è stato trovato ancora un pezzo di g 1,17 (H38) legato dall'uso degli stessi conî al n. 27 e a tre altri dodicesimi di g 1,15-1,21 (H40-42) provenienti dalla piattaforma occi-

Tabella 1.

c)	1/6	1	g 2,36	g 14,16	H1
d)	1/2	2	g 7,58	g 15,16	H12
	1/3	3	g 4,77	g 14,31	H13
		4	g 4,69	g 14,07	H14
		5	g 4,67	g 14,01	H15
	1/12	6	g 1,30	g 15,60	H16
e)	1/2	7	g 7,16	g 14,32	H19
		8	g 7,15	g 14,30	H20
	1/3	9	g 4,80	g 14,40	H21
		10	g 4,76	g 14,28	H22
		11	g 4,76	g 14,28	H23
		12	g 4,76	g 14,28	H24
		13	g 4,76	g 14,28	H25
		14	g 4,70	g 14,10	H26
		15	g 4,70	g 14,10	H27
	1/6	16	g 2,38	g 14,28	H28
	1/12	17	g 1,19	g 14,28	H30
		18	g 1,19	g 14,28	H31
f)		19	g 1,18	g 14,16	H53

dentale. Una delle punzonature dei nn. 24-26 ricorre nei terzi di g 4,75 documentati dal ripostiglio rinvenuto a Gordio nel 1963.

Di altre quattro serie, non attestate dalla documentazione del gruzzolo e della base centrale, testimoniano gli esemplari in tabella 3, il primo dei quali dal «muro meridionale», i rimanenti d'incerta provenienza, tutti con una punzonatura quadrangolare al rovescio.

D'incerta provenienza è pure il sesto (H52) di g 2,32 con la rappresentazione di un leone accovacciato al dritto e due punzonature al rovescio. L'addensarsi dei rinvenimenti intorno alla base centrale e i legamenti di conio osservati hanno fatto riferire a uno stesso orizzonte tutti i materiali dell'Artemisio. Per questo, in principio, l'insieme delle monete recuperate è stato, per cosí dire, considerato in blocco, come un'unica offerta votiva fatta di pezzi vecchi e nuovi che circolavano in Efeso durante il regno di Aliatte: dalle «gocce» monetiformi, ai primi globetti striati e punzonati attribuiti all'età di Gige, agli esemplari piú sviluppati con tipologia definita e con iscrizione. Quando la revisione dei contesti di ritrovamento consigliava di datare gli inizi della conia-

Tabella 2.

a)	1/8	20	g 1,65	g 13,20	H2
b)	1/24	21	g 0,58	g 13,92	H6
	1/48	22	g 0,29	g 13,92	H9
c)	1/24	23	g 0,64	g 15,36	H4
g)	1/3	24	g 4,70	g 14,10	H32
		25	g 4,70	g 14,10	H33
		26	g 4,73	g 14,19	H35
	1/12	27	g 1,17	g 14,04	H39
		28	g 1,19	g 14,28	H43
	1/48	29	g 0,29	g 13,92	H46
		30	g 0,30	g 14,40	H47
h)	1/24	31	g 0,58	g 13,92	H54
		32	g 0,58	g 13,92	H55
		33	g 0,58	g 13,92	H56
	1/48	34	g 0,29	g 13,92	H64
		35	g 0,29	g 13,92	-
		36	g 0,29	g 13,92	-
	1/96	37	g 0,16	g 15,36	-
i)	1/12	38	g 1,20	g 14,40	H77
	1/24	39	g 0,60	g 14,40	H78
k)	1/96	40	g 0,13	g 12,48	H85
l)	1/12	41	g 1,13	g 13,56	H84
m)	1/48	42	g 0,32	g 15,36	H87

zione intorno al 640-630 si è preferito, invece, ritenere quanto proveniva dalla base centrale parte di un deposito di fondazione chiuso intorno al 600 e relativo all'ultima delle fasi costruttive del tempio prima di Creso[13]. Ma le nuove esplorazioni degli strati inferiori dell'Artemisio hanno contraddetto e l'una e l'altra ipotesi; e il materiale raccolto intorno alla base centrale non appare piú come quel che resta di un'unica offerta votiva o di un deposito di fondazione. Globetti e monete trovati fra base centrale, piattaforma occidentale e muro meridionale sembrano essere stati ammassati in quest'ambito all'epoca del livellamento di tutta quanta l'area del santuario per l'edificazione del nuovo tempio dell'età di Creso[14]. In queste condizioni diventa difficile accertare che «profondità» cronologica possano avere i pezzi scavati dell'Artemisio. Allo scopo è forse piú decisiva la documentazione dei ripostigli: di quello di Asyut (1975) in particolare, in base al quale si può ragionevolmente concludere che il passaggio dal metallo pesato alla moneta debba essere posto nell'ultimo quarto del VII secolo, nei primi decenni del regno di Aliatte[15]. Conferma questa datazione il tipo di brocca subgeometrica che conteneva il gruzzolo rinvenuto fra la base centrale e la piattaforma occidentale[16]. Di una cosa, tuttavia, si può dire di essere certi, almeno allo stato attuale dei ritrovamenti. La transizione dalle «gocce» di metallo alla moneta dev'essersi compiuta nel breve periodo: la «rapidità» con cui dai globetti privi d'impronta si passa agli esemplari «contrassegnati da un'immagine figurata» e da iscrizioni dà il senso di «una continua ricerca, palese nel continuo mutamento»[17]. Non è facile dire quale estensione possa aver avuto il fenomeno; ma le tipologie finora sconosciute e documentate dagli ultimi scavi di Efeso fanno ritenere che esso abbia finito per interessare un ambito molto meno limitato di quello tradizionalmente ammesso. Inoltre il riconoscimento di agganci di conio fra «gocce» e monete di elettro[18] suggerisce di non considerare l'introduzione della moneta il punto di arrivo di un processo unitario. È verisimile, invece, che nello sviluppo si siano venute appaiando, e non senza incertezze, esperienze molteplici, non tutte di eguale portata e con gra-

[13] E. S. G. ROBINSON, *The Coins from the Ephesian Artemision Reconsidered*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXI (1951), pp. 156-67.

[14] A. BAMMER, *Les sanctuaires des VIII^e et VII^e siècles à l'Artemision d'Ephèse*, in «Revue archeologique», 1991, pp. 63-83.

[15] M. PRICE e N. WAGGONER, *Archaic Greek Coinage. The Asyut Hoard*, London 1975.

[16] D. WILLIAMS, *The 'Pot-Hoard' Pot from the Archaic Artemision at Ephesus*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXXVIII (1991-93), pp. 98-106.

[17] L. BREGLIA, *Numismatica. Storia e metodologia*, Milano 1964, p. 199.

[18] S. KARWIESE, *The Artemisium Coin Hoard and the First Coins of Ephesus*, in «Revue belge de numismatique et de sigillographie», CXXXVII (1991), pp. 1-28.

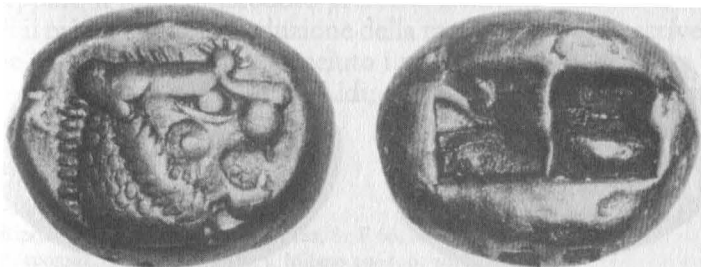
di di accelerazione diversi. E non sono nemmeno da escludere improvvise battute di arresto e veri e propri casi di regressione.

Sono poche le serie di sicura attribuzione attestate a Efeso: i pezzi con testa di leone (fig. 1) e quelli a leggenda «Valvel» (g), riferiti alla Lidia; l'esemplare con testa di foca (m), riferito a Focea; la frazione con il tipo del leone accovacciato, riferita a Mileto. Si discute se l'unità di g 1,15 con protome di cervo (n. 43) considerata 1/12 dei due stateri con al dritto un cervo pascente e l'iscrizione Φανεος/Φανος εμι σημα di g 14,02-14,22 debba, come questi (e come il terzo di g 4,75 con la sola leggenda Φανεος: fig. 2), essere attribuito a Efeso o ad Alicarnasso. Gli esemplari con la zampa di leone (h) già attribuiti alla Lidia vengono ora, seppure con qualche incertezza, riportati a Efeso.

Anche delle restanti serie di elettro anteriori al regno di Creso non documentate a Efeso sono poche quelle di sicura attribuzione: i pezzi di Cizico con la tipologia del tonno; i globetti e i pezzi figurati a doppia punzonatura di Samo; lo statere di g 16,45 e le frazioni ad esso corrispondenti con testa di grifo considerati le piú antiche monete di Focea, prima delle serie con la tipologia della foca[19]. In buona sostanza e piú in generale anche al di là dell'orizzonte di Efeso, non ci sono elementi sufficientemente sicuri per assegnare con certezza una serie o l'altra a una determinata comunità politica. Si procede per analogia; e l'elettro con l'ape è stato, per esempio, assegnato proprio alla zecca di Efeso in base alla tipologia delle serie piú tarde. D'altra parte, a giustificare pluralità e cambiamenti delle impronte greche in contrasto con la piú decisa scelta dell'emblema del leone per le emissioni lidie sono stati chiamati in

[19] F. BODENSTEDT, *Die Elektronmünzen von Phokaia und Mytilene*, Tübingen 1981, pp. 104-7.

Figura 1.

Terzo di statere di elettro (g 4,71; Lidia). Al dritto, testa di leone. Al rovescio, due punzonature.

causa interessi privati di singoli e di gruppi. E non solo nel senso tradizionale di ricchi mercanti, di banchieri o di orefici che apponevano il proprio sigillo su «gocce» di metallo prezioso di forma e di peso definiti; ma anche d'individui che usavano i pezzi coniati per poterne fare dono, per ricompense, per premi o per elargizioni. E questo con riguardo, in primo luogo, ai bisogni di esaltazione e di propaganda propri dei ceti aristocratici, massime in periodi di crisi[20]. Sennonché lo studio delle sequenze dei coní e i risultati delle analisi metallografiche hanno consentito di riferire a un unico centro di emissione pezzi distinti da tipi diversi come segmenti di un'unica serie: cosí a Samo, a Mileto e, come si è visto, a Focea, quasi le comunità avessero per qualche tempo esitato nella definizione del proprio simbolo. L'ipotesi che la varietà delle tipologie potesse corrispondere all'alternarsi di soprastanti alla zecca[21] non ha solide fondamenta, derivata com'è dal confronto con esperienze monetarie piú mature e piú tarde. I nuovi dati dell'Artemisio tolgono, infine, molta validità a ogni tentativo di comprendere le monete con iscrizione (oltre agli esemplari con il nome di Φάνης e a quelli a leggenda «Valvel», i nuovi pezzi segnati da «Ṛkas») fra i primissimi saggi della coniazione: ne escono avvalorati, invece, i rilievi del loro carattere, per dir cosí, eccezionale e dell'uso, per esse, di raffigurazioni stilisticamente piú avanzate di quelle esibite dalle altre serie documentate[22].

[20] M. PRICE, *Thoughts on the Beginnings of Coinage*, in *Studies Grierson*, Cambridge 1983, pp. 1-18.

[21] A. FURTWÄNGLER, *Griechische Vieltypenprägung und Münzbeamte*, in «Schweizerische numismatische Rundschau», LXI (1982), pp. 5-25.

[22] N. F. PARISE, *Nascita della moneta e forme arcaiche dello scambio*, Roma 1992, p. 81.

Figura 2.

Terzo di statere di elettro (g 4,45; zecca incerta). Al dritto, cervo pascente; sopra, Φανεος. Al rovescio, due punzonature.

2. La testimonianza di Senofane di Colofone[23] è stata e continua ad essere ritenuta decisiva dai sostenitori delle origini lidie della moneta; a confronto, le notizie di Erodoto sulle piú antiche emissioni di oro e di argento[24]. Molto piú raro, il richiamo alla tradizione riferita dallo Pseudo-Plutarco, che ricordava Demodice, alla quale si attribuivano le prime monete, come sorella di Pattolo, il figlio di Zeus eponimo del fiume dalle cui sabbie i Lidi ricavavano elettro[25].

Ma in Senofane è probabile che la notizia del fr. 4 sulle origini lidie della moneta debba essere connessa con lo spirito del fr. 3[26] sulla τρυφή, sul lusso smodato dei Colofoni abituati dai Lidi a «inutili mollezze». Di fatto, la moneta, considerata principalmente nella funzione di tesoro, poteva apparire a Senofane una vera e propria forza dissolutiva delle strutture tradizionali della società. E la sua introduzione, considerata radice di tutti i mali, poteva essere attribuita, quasi naturalmente, a quegli stessi Lidi da cui i Colofoni, un tempo di costumi austeri, erano stati trascinati negli eccessi piú grandi: «Andavano alle adunanze con grandi mantelli di porpora, superbi, vanitosi, con splendide acconciature, inondati di raffinatissimi profumi». Del resto può anche essere che Senofane si sia interessato alle origini della moneta per motivi di ordine piú generale. Senofane, in quanto poeta «formatore» e «educatore», sentiva il bisogno di «dare voce» a una «nuova cultura», una cultura che istituisse un «nuovo tipo di vita politica»[27], in cui buon ordine e benessere dipendessero dalla saggezza e dalla moderazione e non dalla forza e dalla ostentazione. Ma la formazione di patrimoni monetari che venivano costituendosi in maniera crescente, seppure con ritmo diseguale di regione in regione, fra VI e V secolo, contraddiceva a questo ideale, e in cosí larga misura da indurre Senofane, se non a bandire l'uso del metallo coniato, a tentare almeno di limitarne gli effetti. In questo senso, accogliere la tradizione delle origini lidie era, per cosí dire, naturale: il danno della moneta doveva essere derivato ai Greci donde era derivato l'amore per il lusso che ne aveva sconvolto le consuetudini.

Neppure il testo di Erodoto presenta elementi utili per riconoscere ai Lidi il primato nell'introduzione della moneta. Erodoto scrive, di fatto, che in tutto il mondo conosciuto i primi a battere e a usare monete di oro e di argento erano stati i Lidi; e niente di piú. Sostenere che con

[23] fr. 4.
[24] ERODOTO, 1.94.1.
[25] PSEUDO-PLUTARCO, *De fluviis*, 7.1.
[26] Riportato secondo FILARCO, *FGrHist*, 81 F 66, in ATENEO, 12.31 (C 526a-c).
[27] F. ADORNO, *La filosofia antica*, I, Milano 1961, p. 36.

«monete di oro e di argento» egli abbia voluto indicare i piú antichi esemplari di elettro è difficile. Chi, come Erodoto, si preoccupava di tenere distinto l'elettro dall'oro, contrapponendo il primo al secondo come «oro bianco» e «oro puro»[28], non poteva ragionevolmente servirsi dell'espressione «monete di oro e di argento» per indicare i piú antichi esemplari di elettro alludendo alla lega di cui erano fatte. Può darsi, invece, che nell'intento di verificare la tradizione delle origini lidie della moneta Erodoto abbia sentito il bisogno di precisare che, in base a quanto era riuscito a sapere, erano sicuramente lidie le prime emissioni di oro e di argento (tagliate secondo un piede di 10,89), delle quali erano ben conosciuti gli aurei come «stateri di Creso»[29].

Nessun indizio, infine, dall'autore del *De fluviis*. Il mutamento della figura di Demodice da moglie di Mida a sorella di Pattolo significa solo il passaggio sotto il controllo lidio dei maggiori centri minerari micrasiatici già sfruttati dai Frigi. Anche l'altra forma del nome con cui è ricordata la regina di Frigia, Ermodice[30], porta in questa direzione, se è giusto riconoscere in essa una qualche connessione con l'Ermo, nelle cui acque si gettava il Pattolo. Il Pattolo, di fatto, si chiamava anche Crisorroa[31], per le pagliuzze di oro e di argento che trasportava, come ogni torrente o ruscello che scendesse dal monte Tmolo, cosí ricco di giacimenti metalliferi da essere anch'esso chiamato Crisorroa[32]. Mentre l'Ermo, ricevute le acque del Pattolo e lambito il Sipilo, andava a gettarsi in mare «a breve distanza da Cuma», la patria di Ermodice, che disponeva delle miniere di Atarneo «sfruttate già in età frigia» e quindi dai Lidi[33].

In definitiva, Senofane, come Erodoto e come ancora lo Pseudo-Plutarco, testimonia soltanto dell'esistenza di una tradizione che attribuiva ai Lidi la coniazione delle prime monete, quasi a corollario dell'accertata importanza avuta nella Lidia dei Mermnadi dalle attività estrattive.

Di fatto rimane soltanto quest'ultima circostanza ad avvalorare l'ipotesi di una precedenza delle serie lidie su quelle greche. Tanto piú che ci sono altre difficoltà, spesso sottovalutate, derivate dall'analisi interna dei materiali recuperati. Caratteristiche tecniche e formali, quali la regola-

[28] ERODOTO, 1.50.2.

[29] A. KLEINGÜNTHER, Πρῶτος εὑρετής. *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung* («Philologus», suppl. XXVI, 1), Leipzig 1933, p. 42.

[30] Secondo ERACLIDE LEMBO, fr. 37 Dilts.

[31] ATENEO, 4.36 (C 203c); PLINIO, *Naturalis historia*, 5.29.110; IGINO, *Fabulae*, 191.

[32] EURIPIDE, *Baccanti*, 154.

[33] STRABONE, 14.5.28 (C 680); C. TALAMO, *La Lidia arcaica. Tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale*, Bologna 1979, pp. 95-96.

rità dei tondelli e delle punzonature e una maggiore organicità della rappresentazione del dritto, suggeriscono infatti di non comprendere i pezzi della serie del leone, da riferirsi sicuramente ai Lidi, fra gli esemplari che inaugurano un nuovo modo della circolazione. Meno recenti di essi risultano essere i terzi con il tipo della testa virile di profilo e gli stateri di piede foceo con una testa di leone ruggente attribuiti a Smirne[34].

C'è dell'altro. Il regno di Lidia non si lascia piú considerare quel paese di imprenditori privati, mercanti, proprietari di miniere, banchieri e, all'occorrenza, coniatori di monete che s'intravvede ancora nei «saggi» di T. Reinach[35]. Concretamente i tratti caratteristici della sua organizzazione sociale ed economica si rivelano assai piú vicini a quelli delle grandi monarchie orientali, che conoscevano forme di commercio amministrato e si servivano del metallo pesato come strumento di valutazione.

L'idea di coniazione non aveva posto in Oriente. Lingotti di metallo iscritti o variamente contromarcati sono stati spesso considerati i precedenti orientali della moneta. Ma senza giustificazione: quelle iscrizioni e quei segni, occasionalmente incisi o stampati su pani di argento o di rame, non erano mai espressione di garanzia, bensí (e soltanto) notazioni di appartenenza o di provenienza e, qualche volta, marche di controllo, riferite al peso e alla qualità del metallo. La pratica della coniazione non è un'innovazione di carattere tecnico; e implica novità di sviluppi costituzionali. Ma proprio dinnanzi alla «elaborazione» di nuove originali esperienze costituzionali «si è fermato» l'influsso esercitato dall'Oriente sull'Occidente «per la via micrasiatica» nel campo dell'astronomia, della «interpretazione del tempo» e della rappresentazione del mondo conosciuto. Insomma: dal punto di vista costituzionale nulla l'Oriente poteva insegnare all'Occidente e, in particolare, nulla i Lidi potevano insegnare ai Greci. «L'evoluzione costituzionale greca ha battuto la sua strada»[36]; e, se pure con i suoi modi di scambio l'Oriente ha potuto esercitare un influsso sull'Occidente, questo influsso non ha certo oltrepassato i limiti di un perfezionamento della circolazione metallica grazie all'impiego di «gocce» di metallo di forma e di peso definiti, quali quelle incluse ancora nel deposito dell'Artemisio di Efeso o menzionate in testi storici, amministrativi e giuridici assiri[37].

Su questa base si può forse, quanto meno provvisoriamente, conclu-

[34] L. WEIDAUER, *Probleme der frühen Elektronprägung*, Freiburg 1975, pp. 80-107.

[35] REINACH, *L'histoire par les monnaies* cit., pp. 31-33.

[36] S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica* (1947), Milano 1989, p. 194.

[37] PARISE, *Nascita della moneta* cit., pp. 79-81.

dere nel senso che, se l'Occidente ha pur derivato dall'Oriente, e dalla Lidia specificamente, l'uso di «gocce» di elettro come misura, con la loro stampigliatura ha fatto di esse il materiale del denaro per eccellenza. Ma se le cose sono andate veramente cosí, il metallo monetato è stato per il regno di Aliatte uno degli elementi culturali mutuati dall'Occidente che hanno fatto dei Lidi un popolo di «usi e costumi simili a quelli dei Greci»[38]. D'altra parte la tradizione delle origini lidie della moneta non era l'unica corrente in Asia Minore: ad essa si contrapponeva quella, forse meno unitaria, ma che si può ritenere relativamente diffusa, delle origini greche. Ne è prova il tenore del riferimento alla moglie di Mida nella *Costituzione di Cuma* che Eraclide Lembo riprendeva dalle *Politeiai* di Aristotele[39]: «Ermodice, moglie di Mida re di Frigia, fu donna di rara bellezza, oltre che saggia ed esperta, e fu la prima a battere moneta per i Cumani».

Cuma e le miniere di cui essa disponeva, prima di passare sotto il controllo dei Lidi, erano state sotto quello dei Frigi. Ed è naturale che a Cuma il tema della nascita della moneta, grazie proprio alla donna greca moglie di Mida, abbia potuto ruotare intorno a quello dei «tesori» di Frigia[40]. Ma è assai significativo che, mediante il ricordo delle sue origini, l'istituzione della moneta sia stata connessa con la stirpe dei «discendenti di Agamennone» Cleue e Malao, ritenuti i fondatori di Cuma, e incardinata, per cosí dire, alla storia piú antica della città[41].

In fondo la moneta, come tutte le altre forme d'intermediario, misura e deposito del valore, è solo una «realtà relativa cosí com'è una realtà sociale»: i suoi caratteri principali si dimostrano, cioè, relativi alla realtà del sistema economico e sociale in cui s'inscrive e a quella dei suoi meccanismi di funzionamento[42]. Piú esplicitamente: la moneta ha una sua «forma funzionale di esistenza» assolutamente diversa da quella avuta dal metallo pesato. La moneta «non è piú, come in Oriente, un lingotto di metallo prezioso che si barattava contro ogni specie di merce, perché offriva il vantaggio di conservarsi intatto e di circolare facilmente: essa è diventata un segno sociale, l'equivalente e la misura universale del valore»[43]. Lingotto e moneta stanno fra loro come regole tradizionali di giustizia, «narrazioni ufficiali» e forme «protette» del sapere stanno a nor-

[38] ERODOTO, 1.94.1.
[39] fr. 37 Dilts = ARISTOTELE, fr. 611, 37 Rose.
[40] A. MELE, *Il commercio greco arcaio. Prexis ed emporie*, Napoli 1979, p. 26.
[41] STRABONE, 13.1.3 (C 582).
[42] F. SIMIAND, *La moneta realtà sociale*, a cura di L. Meldolesi, Napoli 1991, p. 189.
[43] J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino 1970, p. 268.

me giuridiche, ricerca storica e riflessione filosofica[44]. Le opposizioni marcano la distanza fra Oriente e comunità politiche greche; le innovazioni sono tutte in rapporto con l'insorgere del pensiero razionale.

Ancora. Se il divario fra lingotto e moneta è difficilmente colmabile, dove il lingotto ha rappresentato la forma dominante di equivalente, quando finalmente vi si fa uso di moneta, come capita in Lidia e nell'impero persiano, la differenza fra metallo pesato e metallo monetato si percepisce appena. La coniazione vi si rivela un affare esclusivo del monarca. I pezzi battuti, e battuti fra l'altro solo occasionalmente[45], servivano soprattutto «allo scopo di tesaurizzazione e di gratificazione»[46]; mentre la tipologia funzionava quasi come marca di proprietà. Non cosí nelle comunità greche, in quelle ioniche in primo luogo. Qui l'emblema della città, che traduceva la «goccia» di elettro in νόμισμα, in valore universalmente riconosciuto, faceva della moneta una misura ufficiale del valore e un mezzo di acquisto garantito. In forza della garanzia la moneta recava in sé latente la possibilità di diventare un puro segno del valore, per modo che la denominazione monetaria del denaro, distaccatasi finalmente dalla sua sostanza, potesse cominciare a vivere al di fuori di questa. In progresso di tempo essa sarebbe stata comparata al numero e, in quanto tale, considerata garante della ricchezza[47]; mentre la ricchezza sarebbe stata misurata a sua volta soltanto in termini monetari[48].

Di tutto questo erano ben consapevoli i Greci: essi definivano δόκιμος, «garantita», la propria moneta e εὐδόκιμος, «genuina, pregiata», quella lidia e persiana[49]. Ne è prova la contrapposizione fra i passi citati del *Palamede* di Gorgia e dell'*Odisseo* di Alcidamante: fra numero, o nome di conto, e massa determinata di metallo equivalente del valore delle cose scambiate.

Questo naturalmente a grandi linee. Il tentativo di definire i modi della transizione dal metallo pesato alla moneta o, se si vuole, dalla circolazione metallica a quella monetaria è stato compiuto procedendo di opposizione in opposizione, senza curare tutti i particolari. È stato costruito un modello meccanico in cui tutto apparentemente si tiene, ma che non deve per questo essere ritenuto aderente alla realtà. Di fatto so-

[44] J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca* (1900-902), II, trad. it. Firenze 1974, pp. 130-84.

[45] POLICLITO, *FGrHist*, 128 F 3, in STRABONE, 15.3.21 (C 735).

[46] M. WEBER, *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari* (1924), trad. it. Roma 1981, p. 208. Struttura e funzione delle prime emissioni achemenidi, in R. DESCAT, *Darius Ier et la monnaie*, in «Annali dell'Istituto italiano di numismatica», XLII (1995), pp. 9-20.

[47] GORGIA, *Palamede*, 30.

[48] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 4.1.1119b.

[49] POLLUCE, 3.86-87; M. CACCAMO CALTABIANO e P. RADICI COLACE, *Dalla premoneta alla moneta. Lessico monetale greco tra semantica e ideologia*, Pisa 1992, pp. 121-43.

no stati messi fra parentesi i tratti caratteristici di ogni ambiente, i differenti gradi di sviluppo fra una regione e l'altra; quando, invece, si può essere certi che il passaggio alla moneta non si è realizzato sempre e dovunque con gli stessi ritmi e secondo una stessa linea. Si debbono ammettere difficoltà e incertezze, blocchi, accelerazioni e forse anche, com'è stato già detto, ricadute in condizioni precedenti. È solo con i primi decenni del VI secolo che si giunge a pratiche non generalizzate, ma regolari, di coniazione.

Dall'Asia Minore l'uso del metallo monetato si estende verso Occidente attraverso le isole egee; e si afferma in Grecia durante il secondo quarto del VI secolo. Ma in Grecia il metallo che si riduce in moneta non è piú l'elettro: è l'argento. E il taglio dei pezzi coniati si fa secondo le unità del piede «eginetico» di g 6,22 e di quello «euboico» di g 8,72: quest'ultimo diviso per 3 a Corinto e per 2 in Attica e in Eubea.

S'impongono su tutte le monetazioni di Egina, di Corinto e di Atene (figg. 3-5): le prime, con le tipologie ben definite della tartaruga e di Pegaso al dritto e un quadrato incuso al rovescio; l'altra, con un quadrato incuso al rovescio e al dritto tipi diversificati di serie in serie: un'anfora, uno scarabeo, una triscele, treni e figure intere di cavallo, una civetta, un astragalo, una ruota, teste di toro e di Gorgone. Le varie raffigurazioni, ritenute già emblemi araldici (per questo le monete si dicevano e si dicono ancora *Wappenmünzen*) e connesse piú tardi con la celebrazione delle Panatenee, sono state riferite recentemente all'istituzione delle trittie[50]. Le emissioni con le impronte della testa di Atena al dritto e della civetta in quadrato incuso al rovescio si affermano con la nascita della democrazia[51].

Seguono le emissioni di Calcide e di Eretria in Eubea e quelle di Tebe in Beozia. Fra le monetazioni cicladiche di VI secolo di piú sicura attribuzione si riconoscono quelle di Delo, di Paro, di Sifno, di Melo, di Cartea e di Coressia a Ceo.

Nella seconda metà del VI secolo, a partire verisimilmente dal 540 circa, in non piú di una quindicina di anni, la pratica della coniazione prende a impiantarsi nelle colonie di Magna Grecia: da Metaponto e da Sibari a Crotone e a Caulonia lungo le coste ioniche, e sul Tirreno a Posidonia e a Velia. Nello scorcio del secolo si datano le monete di Lao, di Taranto e di Reggio. Ad eccezione delle monete di Velia, che continuano la moda del quadrato incuso, tutte le altre seguono la tec-

[50] D. FORABOSCHI, *Monetazione arcaica e costituzione di Atene*, in «Annali dell'Istituto italiano di numismatica», XXXVI (1989), pp. 67-82.

[51] J. H. KROLL, *From Wappenmünzen to Gorgoneia to Owls*, in «Museum Notes of the American Numismatic Society», XXVI (1981), pp. 1-32.

Figura 3.
Statere (g 12,40; Egina). Al dritto, tartaruga. Al rovescio, quadrato incuso.

Figura 4.
Statere (g 8,25; Corinto). Al dritto, Pegaso; sotto, ϙ. Al rovescio, quadrato incuso.

Figura 5.
Tetradrammo (g 16,94; Atene). Al dritto, testa di Atena. Al rovescio, civetta; a sinistra, Aϑε.

nica del rovescio incuso, per la quale i tipi che le contraddistinguono si presentano rilevati regolarmente al dritto e incavati al rovescio. Una tecnica perfetta sin dalle prime emissioni, che «permetteva realizzazioni artistiche compiute»[52], ma di cui non si conosce ancora il significato. Nello stesso torno di tempo la moneta si attesta e si diffonde in Sicilia, da est a ovest: a nord, da Imera a Zancle e, passato lo Stretto, a Nasso, lungo la costa orientale; a sud, da Selinunte ad Agrigento, a Gela. Negli anni 520 s'iniziano anche le emissioni di Siracusa[53]. Decisa, la scelta della tipologia, con riferimento alle caratteristiche del luogo, ai culti, al nome stesso della città (mediante tipi cosiddetti «parlanti» o, addirittura, *in aenigmate*). Soltanto Taranto muta il suo emblema nel breve periodo. L'organizzazione della valuta ripete in parte valori e criteri di frazionamento conosciuti. La Sicilia meridionale da Selinunte a Gela e, oltrepassato il Capo Passero, a Siracusa è dominata dal sistema «euboico»; mentre il versante ionico dell'Italia meridionale, sottoposto tutto all'influenza corinzia, conosce l'uso di uno statere di peso ridotto fino a g 8,04 diviso in terzi. Le colonie di Calcide, invece, come Posidonia e Velia, tagliano la propria moneta secondo valori sostanzialmente estranei all'esperienza ponderale egea: rispettivamente g 5,8 e 7,76. Si tratta, infatti, di unità di lontane origini orientali passate in Occidente avanti la colonizzazione greca per il tramite cipriota, prima, e fenicio, poi: i due valori si ritrovano in rapporto come 3:4 nelle serie di frazioni dalla tipologia variata da un'emissione all'altra coniate a Marsiglia nello scorcio del VI secolo[54].

Le condizioni delle colonie non corrispondono a quelle delle metropoli. Di fatto, scriveva Laura Breglia,

> nel trasmettersi l'uso della moneta da stato a stato e da una regione all'altra, si trasmette molte volte soltanto l'«idea», per cosí dire, della moneta, non, di necessità, la sua organizzazione ponderale ... Essa pertanto nei nuovi paesi dove è adottata si modella *ex novo* ... tagliata ... secondo il sistema ponderale già localmente in uso, o ... si organizza secondo nuovi sistemi di frazionamento, che conciliano il piede importato con gli elementi localmente preesistenti[55].

[52] BREGLIA, *Numismatica antica* cit., p. 44.

[53] Le piú recenti e piú rilevanti rassegne sulle monetazioni di Magna Grecia e Sicilia: C. BOEHRINGER, *Der Beitrag der Numismatik zur Kenntnis Siziliens im VI. Jahrhundert v. Chr.*, in «Kokalos», XXX-XXXI (1984-85), pp. 103-26; K. RUTTER, *La moneta*, in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia - Atti del 28° Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1989, pp. 365-93; A. STAZIO, *Monetazione dei Greci d'Occidente*, in *Les Grecs et l'Occident. Actes du Colloque de la Villa "Kérylos" (1991)*, Rome 1995, pp. 141-50.

[54] N. F. PARISE, *Unità ponderali orientali in Occidente*, in «Kokalos», XXXIX-XL (1993-94), pp. 135-41.

[55] L. BREGLIA, *Le antiche rotte del Mediterraneo documentate da monete e pesi*, in «Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli», n.s., XXX (1955), p. 212.

Intorno alla fine del VI secolo la pratica della coniazione aveva finito per radicarsi nel maggior numero dei centri greci del Mediterraneo: nell'ultimo decennio si era pure iniziata la monetazione di Cirene con pezzi di g 17,44 che recavano al dritto il tipo dei frutti del silfio e un quadrato incuso al rovescio.

3. La definizione di moneta, sulla quale si sono fondate le considerazioni svolte finora, dice esplicitamente qual è l'orientamento prescelto nel dibattito rinnovatosi negli ultimi decenni intorno alla funzione delle prime monete. E tuttavia, prima di concludere, non è fuor di luogo richiamare i termini del confronto.

Fra Otto e Novecento, negli anni delle discussioni piú accese sullo «stile» o, se si vuole, sui tratti specifici dell'economia antica, storici, archeologi e numismatici condividevano l'opinione che la moneta (senza dar peso ai motivi per i quali erano stati alla fine isolati i materiali del denaro che l'avevano immediatamente preceduta: convenienza economica, rispondenza a esigenze del culto, funzioni ornamentali e cerimoniali) avesse assunto immediatamente le determinazioni di misura generale del valore, d'intermediario degli scambi e di mezzo della tesaurizzazione. Ma quando, al termine della seconda guerra mondiale, si ricominciò a ragionare del funzionamento delle organizzazioni economiche antiche, si prese a dubitare che la prima moneta potesse essere sorta nel VII secolo in Asia Minore e quindi in Grecia per soddisfare i bisogni dello scambio.

Separata dalle esigenze della circolazione, la nascita della moneta è stata messa in rapporto ora con il fenomeno generale della regolamentazione dei rapporti sociali quale strumento di «giustizia retributiva»[56], ora con lo sviluppo del ruolo fiscale dello stato a causa delle rilevanti variazioni di fino e di massa delle unità coniate[57]. Non solo; ma, visto il valore relativamente alto degli esemplari (e nell'ipotesi di un'origine lidia della moneta), è stata chiamata in causa la convenienza di chi dovesse effettuare pagamenti uniformi, innanzi tutto per corrispondere il soldo ai mercenari[58]. Parallelamente, viste la dominanza dei pezzi di grosso taglio, la loro circolaziomne ridotta e l'emissione quantitativamente non rilevante di frazioni, sono state chiamate in causa le necessità dell'amministrazione statale: spese dello stato per approvvigiona-

[56] E. WILL, *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*, in «Revue historique», CCXII (1954), pp. 209-31.

[57] S. BOLIN, *State and Currency in the Roman Empire to 300 A.D.*, Stockholm 1958, pp. 11-37.

[58] R. M. COOK, *Speculations on the Origins of Coinage*, in «Historia», VII (1958), pp. 257-62.

menti, guerre, costruzioni di opere pubbliche e pagamenti allo stato di multe e tributi[59]. Alla fine fu facile, e quasi naturale, accogliere il rilievo di J. M. Keynes sull'inessenzialità della pratica di coniazione e concludere che nel mondo greco battere moneta fu solo un atto essenzialmente politico: «una dimostrazione di vanità campanilistica, di patriottismo o di propaganda, senza molta importanza»[60]. E quando, nel passaggio dal metallo pesato alla moneta, si volle nuovamente far intervenire i privati, questi furono fatti intervenire, come si è visto, a titolo non di commercianti banchieri interessati allo sfruttamento delle risorse minerarie, che apponevano il loro sigillo su di una «goccia» di metallo prezioso per agevolare lo svolgimento degli scambi, ma di singoli e di gruppi aristocratici che usavano il metallo monetato per far donativi e per distribuire premi e compensi.

Al fondo di questa valutazione francamente negativa delle piú antiche emissioni stava il convincimento che le determinazioni storiche della moneta in età arcaica dovessero essere le stesse che quelle assunte dalla moneta in età moderna, allorché, in un sistema di mercati comandati dal meccanismo della domanda e dell'offerta, la moneta si era imposta come intermediario «adatto a tutti gli scopi», adatto, cioè ad assolvere le funzioni di misura generale dei valori, di mezzo della circolazione e di pagamento[61]. Per questa via il ruolo della moneta arcaica finiva per essere definito di fatto soltanto per differenza, per quello, cioè, che essa non era in relazione alla moneta moderna. A volte il misconoscimento del ruolo avuto dalla moneta dipendeva espressamente da una definizione del commercio piú rispondente allo sviluppo dei traffici in età moderna che alle dimensioni degli scambi di epoca arcaica[62].

In realtà la moneta arcaica era una moneta adatta solo a scopi particolari: quelli di misura del valore e di mezzo di acquisto. In quanto misura del valore la moneta fu come ogni altro strumento di oggettivazione principio di normalizzazione della vita della comunità. E, in quanto mezzo di acquisto, essa veniva coniata e spesa dalla comunità per rifornimenti di prodotti alimentari, di metalli, di materiali da costruzione; per servizi eseguiti per l'amministrazione; per la realizzazione di opere

[59] C. M. KRAAY, *Small Change and the Origin of the Coinage*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXIV (1964), pp. 76-91.

[60] J. M. KEYNES, *Trattato della moneta*, I. *Teoria pura della moneta* (1930), trad. it. Milano 1979, p. 27; M. I. FINLEY, *L'economia degli antichi e dei moderni*, trad. it. Roma-Bari 1974, p. 258.

[61] K. POLANYI, *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, trad. it. Torino 1987, pp. 135-64.

[62] M. LOMBARDO, *Elementi per una discussione sulle origini e funzioni della moneta coniata*, in «Annali dell'Istituto italiano di numismatica», XXVI (1979), pp. 75-121.

pubbliche. Di ritorno la comunità si aspettava il pagamento in moneta d'indennizzi e di tasse.

La zecca batteva moneta quando ce n'era bisogno; ma una volta in corso la moneta poteva non seguire il circuito atteso: dal pubblico al privato e dal privato al pubblico. L'emblema stampato sulla moneta per garantirne l'esattezza del peso e la bontà della lega assicurava ai pezzi messi in circolazione un'esistenza economica, oltre che come mezzi d'acquisto, come strumenti della tesaurizzazione: chi riceveva moneta in cambio di una prestazione sapeva che «nella sua corporeità metallica» essa conteneva «ripiegata» tutta la «ricchezza materiale» che nel mondo della circolazione appariva come «dispiegata»[63].

Nei tesori la moneta appariva come pietrificata, fissata in quella sua corporeità metallica; ma, proprio perché bloccata come unità di conto e deprivata della sua anima di equivalente, era in condizione di rientrare con queste determinazioni nel processo di circolazione. In altri termini la tesaurizzazione non era altro che un mezzo, l'unico mezzo, per tenere la moneta entro la circolazione, per assicurare ad essa la continuità delle funzioni di misura e di mezzo di acquisto.

Parallelamente si avevano i primi esperimenti di operazioni di cambio e i primi esempi di contratto di deposito e di prestito. In progresso di tempo, accanto ai settori dell'economia pubblica basati sull'impiego di moneta, se ne sarebbero sviluppati altri privati, che avrebbero «interferito col commercio, facilitandone e favorendone ogni forma»[64]. Non è un caso che storici e retori del IV secolo, come Eforo o Alcidamante, mettessero esplicitamente in rapporto pratiche commerciali e nascita della moneta. Nelle nuove condizioni la moneta tendeva a rispondere a tutti gli scopi. I limiti dello sviluppo erano segnati dal comportamento della zecca, che (è bene ribadire) coniava moneta secondo i bisogni dell'amministrazione e non del volume degli scambi.

La moneta, nata per sopperire alle esigenza della comunità politica e da questa garantita con il proprio emblema, avrebbe finito per diventare, proprio in virtú della garanzia, l'intermediario per eccellenza delle transazioni private[65]. E i nuovi usi monetari, come i nuovi modi dell'accumulazione, avrebbero ben presto cominciato a funzionare come fattori di corrosione dell'ordine sociale. Si giustificano, cosí, i timori di Senofane di Colofone sul fluire della moneta e sul suo irrigidirsi in tesoro, timori che si lasciano intravvedere all'analisi dei frr. 3-4 e che paio-

[63] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica* (1859), trad. it. Roma 1973³, p. 104.
[64] D. MUSTI, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981, p. 88.
[65] DEMOSTENE, *Contro Timocrate*, 213 (R 766).

no annunciare di lontano le riflessioni su uso e abuso del metallo coniato nel IV secolo[66].

Certamente il IV secolo avrebbe visto riproporsi fenomeni che avevano segnato il secolo precedente, ma in dimensioni assai piú vaste e con effetti piú dirompenti. Il dibattito sulla moneta avrebbe risentito delle nuove condizioni; ma vale la pena di sottolineare come in opposizione agli elementi di disgregazione attuali venissero ribadite come naturali solo le prime determinazioni storiche della moneta. Platone, cui i modi dello scambio monetario parevano la negazione del «giusto scambio»[67], avrebbe relegato ai margini della comunità l'uso della moneta come strumento unico della circolazione e come tesoro: all'interno della comunità essa avrebbe dovuto mantenere soltanto la determinazione di misura del valore[68]. Non diversamente Aristotele, per il quale il rimedio contro la degenerazione dell'«economia», contro l'accumulo della ricchezza per la ricchezza, stava nell'uso limitato della moneta come mezzo di valutazione e come mezzo di acquisto[69].

Molto piú tardi, quando in una nuova epoca di grandi traformazioni, all'affermarsi di un sistema autoregolato di mercati, la società resisteva «inconsciamente» al tentativo di essere ridotta a «una mera appendice» di quello, F. Galiani, riprendendo il discorso di Aristotele, avrebbe concluso che «la moneta, utilissima come il sangue nel corpo dello Stato, vi si ha da mantenere fra certi limiti, che sieno proporzionati alle vene per cui corre; oltre ai quali accrescendosi o diminuendosi, diviene mortifera al corpo ch'ella reggeva»: per questo la moneta non era «degna di essere accumulata indefinitamente da' principi e tesoreggiata»[70].

[66] J. H. LESHER, *Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto-Buffalo-London 1992, pp. 61-65.

[67] PLATONE, *Fedone*, 69a.

[68] ID., *Leggi*, 5.12.742a-c.

[69] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 5.5.1133a-b; ID., *Politica*, 1.9.1257a-1258a.

[70] F. GALIANI, *Della moneta* (1751), a cura di A. Merola, Milano 1963, p. 134.

GABRIELLA BODEI GIGLIONI

L'«oikos»: realtà familiare e realtà economica

1. *Definizioni e implicazioni.*

Il termine οἶκος rinvia essenzialmente a tre aree specifiche di significato: alla casa come luogo di abitazione[1]; alla casa come famiglia[2]; alla casa come proprietà[3]. Piú tecnico e limitato l'uso che se ne fa in ambito religioso, dove denota l'edificio principale o la sala del tesoro di un tempio[4]. Tali accezioni – divergenti per noi – sono per i Greci semplicemente intrecciate e, all'occorrenza, ben districabili.

Volendo tuttavia cogliere anche oggi il senso unitario di questa nozione, occorre riformularla storicamente sulla base della documentazione specifica. Tutto ciò allo scopo di evitare alcuni possibili fraintendimenti, dovuti a indebite proiezioni di immagini anacronistiche e di false analogie oppure a estrapolazioni inverificabili. Cominciamo perciò, in primo luogo, a rappresentarci l'οἶκος quale spazio, fisico e simbolico, in cui si esplica la vita e la riproduzione della famiglia allargata: di genitori e figli, di padroni e schiavi. In quanto unità di convivenza e di produzione, di patrimonio e di matrimonio, di subordinazione e di affetto, di ruoli maschili e femminili, esso non è dunque soltanto l'ambito delimitato dalle pareti domestiche e dall'estensione della proprietà terriera o degli armenti (di quello che si può quantitativamente circoscrivere o misurare), bensí, in maniera inscindibile, l'orizzonte di vita qualitativamente segnato da interessi, sentimenti e passioni. L'οἶκος forma cosí un riparo 'artificiale' costruito per tener fuori le intemperie naturali e sociali. Nello stesso tempo, rappresenta il contenitore e la manifestazione visibile di relazioni umane strutturate da tradizioni e leg-

[1] L'edificio, indicato come οἰκία, è talvolta distinto dall'οἶκος (cfr. SENOFONTE, *Economico*, 1.5), ma non sempre è cosí: cfr. ISOCRATE, 19.7; ARISTOTELE, *Politica*, 1252b6.

[2] Cfr., ad esempio, PINDARO, *Olimpiche*, 13.2; ID., *Pitiche*, 7.5. L'appartenenza di qualcuno all'οἶκος non ha alcun valore dal punto di vista giuridico, ma solo 'retorico'. Per la legge greca l'οἶκος è proprietà dell'individuo (a cui soltanto si riconoscono diritti) e non della famiglia: cfr. D. M. MCDOWELL, *The oikos in Athenian Law*, in «Classical Review», XXXIX (1989), pp. 10-21.

[3] Cfr. *Odissea*, 4.318; PLUTARCO, *Opere morali*, 22d-e.

[4] Cfr. A. W. VAN BUREN, *s.v.* «oikos», in *RE*, XVII/2 (1937), col. 2119.

gi: quelle che i suoi componenti intrattengono tra loro, 'orizzontalmente', con la comunità dei viventi e, 'verticalmente', con il loro passato e futuro, con gli antenati e i discendenti, con gli dèi e i demoni custodi della famiglia e delle sue sostanze. È necessario, a questo proposito, non dimenticare che la casa moderna ha fortemente depotenziato o perduto quell'aura di sacralità che l'οἶκος racchiude e custodisce, grazie al culto degli antenati e del focolare che, bruciando, alimenta i vivi di cibi cotti e tiene desta nel ricordo la continua venerazione per la memoria dei morti.

Teniamo conto poi, in secondo luogo, del fatto che – diversamente dalla casa e dalla 'famiglia nucleare' dell'Europa moderna – l'οἶκος non è soltanto un erogatore di servizi o di beni di consumo. Esso non organizza solo la convivenza sotto lo stesso tetto di genitori e figli, la comunità del cibo e del letto o il compimento delle pulizie, lasciando, per il resto, che si acquisti all'esterno quasi tutto il necessario. Esso è anche un'unità produttiva (con il suo eventuale accompagnamento di ipoteche, crediti e debiti) che designa e comprende per lo piú – oltre alla famiglia padronale e alle mura domestiche – gli schiavi e le schiave, il terreno agricolo e i raccolti, nonché gli edifici adibiti al deposito e alla lavorazione delle derrate (provvisti di macine, presse, otri, anfore e forni), capanne per i pastori e locali per il ricovero delle bestie.

Nell'οἶκος si producono e si accumulano molti dei beni che servono al sostentamento immediato e futuro dei suoi componenti: si carda, si fila e si tesse la lana; si immagazzinano e si macinano il grano e l'orzo e dalla loro farina si fanno il pane e le focacce; si spremono le olive e se ne raccoglie l'olio; si lascia seccare la frutta (in particolare l'uva e i fichi, essenziali all'alimentazione per il loro alto contenuto calorico); si curano i pollai, i porcili e le stalle; si macellano gli animali e se ne conservano le carni; si lavorano i campi e si producono o si riparano gli attrezzi agricoli (soprattutto d'inverno, quando nei campi non è richiesta opera alcuna). Vi si svolgono, insomma, tutte quelle attività che, sino a poche generazioni fa, erano ancora abbastanza comuni, specialmente tra i nostri contadini.

È questo insieme di attività a costituire – in termini etimologicamente specifici – la sfera dell'οἰκο-νομία, dell'amministrazione della 'casa come tutto'[5]. Anche il vocabolo 'economia' ha perso oggi, del resto, per la maggior parte di noi, ogni riferimento diretto alla casa e ha invaso il campo – a lungo ritenuto separato – della politica. Dato che nella

[5] Cfr. O. BRUNNER, *Das «ganze Haus» und die alteuropäische «Oekonomik»*, in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968, pp. 103-27.

casa non si produce quasi piú nulla, la sfera della produzione bene amministrata ('economia politica') prende ora il nome da quell'entità che sovraintende ai suoi meccanismi, la moderna *polis*, ossia la società organizzata e regolata dallo Stato. L'espressione stessa 'economia politica' (coniata, per l'esattezza, dal padre Serra nel 1613), sarebbe stata un ossimoro per gli antichi Greci, in quanto unisce due parole che sono state, per millenni, non solo separate ma addirittura opposte. Οἰκονομία o 'economia' designa appunto la buona e accorta amministrazione della 'casa come tutto', delle cose e delle persone; 'politica', invece, il governo della cosa pubblica, il dominio impersonale delle leggi secondo giustizia da esercitarsi tra cittadini di eguale diritto. In quanto sottoposti a un capo (κύριος) nella sfera pre-politica dell'οἶκος, i suoi abitanti appartengono a tre categorie: 1) dei non pienamente liberi, come le donne sottoposte all'autorità del marito o del padre; 2) dei non ancora liberi, come i figli maschi minorenni; 3) di coloro che sono intrinsecamente privi di libertà, come gli schiavi. Il fatto, tuttavia, che alcuni processi legati alla sfera del diritto di famiglia (come le azioni a danno dei genitori, degli orfani o delle figlie ereditiere) siano considerati quali cause pubbliche, γραφαί, e non quali cause private, δίκαι, è sintomatico dell'importanza anche politica che si attribuisce all'οἶκος, quale elemento vitale per la *polis*[6].

Un'avvertenza è necessaria: sappiamo relativamente poco, per intenzione diretta, tanto della vita domestica quanto di quella privata dei Greci. La storiografia e la documentazione epigrafica e artistica esaltano infatti e pongono in evidenza il momento politico e quello militare nella loro reciproca implicazione e nel loro lato agonistico pubblico, dei giochi funebri od olimpici. Nell'autorappresentazione che la città (specie democratica) vuole dare di se stessa prevale, di conseguenza, la dimensione ufficiale: «Incontriamo i Greci, per cosí dire, col vestito della domenica: non li cogliamo di sorpresa, ma essi ci appaiono come scelsero di raffigurarsi. Inoltre, in questi casi, con poche eccezioni, si tratta di rappresentazioni della vita pubblica. La storia, una volta acquisita la forma canonica con Tucidide, si interessò quasi esclusivamente della politica e della guerra»[7]. È vero però che possiamo farci un'idea della vita quotidiana dell'οἶκος greco sia attraverso osservazioni incidentali sparse nella storiografia prevalentemente interessata alla dimensione pub-

[6] Cfr. V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen*, Leipzig 1958² [trad. it. Firenze 1967, pp. 116-17].

[7] J. REDFIELD, *L'uomo e la vita domestica*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991, p. 152.

blica, sia attraverso quella documentazione 'minore' che è costituita da testamenti, contratti d'affari o cippi confinari che indicano ipoteche (ὅροι).

2. *L'interno e l'esterno.*

Malgrado la diversità della famiglia greca rispetto alla nostra, è però anche vero che in essa il ruolo della donna si è sviluppato molto piú lentamente degli altri. Non solo infatti nel mondo greco gli aspetti di continuità si intrecciano e prevalgono su quelli di discontinuità (vi è «continuità nella funzione all'interno di una unità di produzione, rottura in ciò che tale funzione rappresenta all'interno di una determinata società»)[8], ma rilevanti tracce di costumi antichi permangono nella famiglia greca contemporanea[9].

L'οἶκος greco, in quanto insieme di beni e, in particolare, di proprietà agropecuarie esterne al circuito delle mura domestiche, è dominio dell'uomo; in quanto attività e servizi svolti all'interno della casa, costituisce invece il tradizionale regno della donna, i cui compiti precipui consistono nel partorire e allevare i figli, nel filare e tessere e nel comandare la servitú organizzandone il lavoro. Lo si può constatare fino dai primi documenti scritti della cultura greca (soprattutto in fonti letterarie, che andranno sempre distinte, per la loro specificità, da quelle piú propriamente storiche). Ad esempio, quando Ettore invita l'amata moglie Andromaca a ritornare dal tempio alle sue occupazioni abituali e a lasciare a lui il compito di combattere i pericoli del mondo esterno: «Ma ora va a casa e torna alle tue occupazioni, al fuso e al telaio e alle ancelle ordina di badare al lavoro; alla guerra penseranno gli uomini, tutti gli uomini di Ilio, ed io piú di ogni altro»[10]. Oppure quando, nell'*Odissea*, Odisseo va a trovare in incognito i suoi porcari che vivono «nella terra boscosa fra le alture» accanto a porcili recintati e a capanne, mentre Laerte viene sorpreso dal figlio a zappare la terra nel «vigneto ricco di frutti»[11]. In effetti, come è stato giustamente osservato,

> lo spazio domestico, spazio chiuso, provvisto di un tetto (protetto), ha, per il Greco, connotazione femminile. Lo spazio esterno, all'aria aperta, ha connotazione ma-

[8] Cfr. C. MOSSÉ, *La femme dans la Grèce antique*, Paris 1983 [trad. it. *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, Milano 1988, p. 14]. Ancora interessante il volume di P. HERFST, *Le travail de la femme en Grèce ancienne*, Utrecht 1922.

[9] Cfr. S. KANELLI, *Earth and Water. A Marriage into Greece*, London 1965.

[10] Cfr. *Iliade*, 6.490-93 [trad. it. di M. G. Ciani, Venezia 1990]; e cfr. *ibid.*, 3.125-27.

[11] Cfr. *Odissea*, 14.1 sgg., 24.220 sgg. [trad. it. di A. Privitera, Milano 1984-86].

schile. La donna è nel suo ambiente quand'è a casa. Qui è il suo posto; in linea di principio, non deve uscirne. L'uomo rappresenta invece, nell'*oîkos*, l'elemento centrifugo: spetta a lui lasciare il recinto rassicurante del focolare per affrontare le fatiche, i pericoli, gli imprevisti dell'esterno, tocca a lui stabilire i contatti con l'esterno, entrare in commercio con ciò che è straniero. Si tratti del lavoro o della guerra o degli affari o delle relazioni di amicizia o della vita pubblica, si trovi egli sui campi, sull'*agorá*, in mare o in cammino, le attività dell'uomo sono orientate verso l'esterno[12].

Tocca a lui, come mercante – o come contadino che in età arcaica si trasforma provvisoriamente in marinaio[13] – scambiare il surplus della produzione agricola o domestica (tessuti, in particolare). La tendenza all'autarchia dell'οἶκος trova nello scambio un meccanismo compensativo, che da un lato permette di smerciare le eccedenze, dall'altro di acquistare, per loro tramite, quanto la casa non è in grado di produrre. Capita anche che il κύριος, ritiratosi dalla sua attività di ἔμπορος (mercante all'ingrosso) o di ναύκληρος (armatore), si dedichi – stando in casa – al redditizio prestito marittimo[14], che dà un utile del 20/30 per cento.

In Grecia la soglia raffigura il magico confine tra l'interno e l'esterno, tra il regno di Estia (o, a Roma, di Vesta) e quello di Ermes (o, a Roma, con nome sintomaticamente di origine fenicia, legato dunque ai commerci, Mercurio). La linea divisoria passa pertanto tra il focolare come caldo centro di aggregazione, di compattezza e di grata memoria di affetti della famiglia e la fredda dispersione nell'infido mondo degli scambi e degli affari tra estranei.

Estia esprime quell'aspetto della vita della donna per cui essa, in quanto vergine (sembra, peraltro, che παρθένος significhi in origine «colei che si occupa del fuoco»), è legata al focolare paterno, mentre, quando si sposa, si 'svelle' da esso per trapiantarsi nel focolare del marito, cosí che il matrimonio si presenta come un passaggio di consegne o lo scambio di una donna tra due maschi adulti, il suocero e il genero. Ermes è invece il dio «amico degli uomini»[15], il messaggero che ama mescolarsi con i mortali, il patrono dell'ambito extra-domestico, dei viaggiatori e dei commercianti, la divinità del movimento e del mondo esterno: quello propriamente maschile. Nella casa egli è protettore della soglia, da cui tiene lontani i ladri, poiché egli stesso è un ladro (ritorna, in forma mitica, il nesso commercio/pirateria/furto); nelle città e fuori

[12] J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermès. Sur l'expréssion réligeuse de l'éspace et du mouvement chez les Grecs*, ora in ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 [trad. it. Torino 1970, pp. 155-56].

[13] Cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 618-23.

[14] Cfr. DEMOSTENE, *Contro Apaturio*, 4-5.

[15] ARISTOFANE, *Pace*, 392.

dell'ambito dell'οἶκος egli difende i confini, le mura, le porte della città, le piste, le strade, gli incroci e persino le tombe, quale zona di contatto e di frontiera tra l'universo dei vivi e quello dei morti.

3. *L'uomo, la donna, la casa.*

Per questo, mentre sembra ovvio a Iscomaco, il protagonista dell'*Economico* di Senofonte, di trascorrere normalmente la maggior parte del tempo fuori dalla propria abitazione («certo non rimango mai dentro casa»)[16], la donna resta a lungo incardinata fisicamente all'οἶκος e simbolicamente e religiosamente al focolare[17]. Infatti, almeno fino dal periodo miceneo – quando il focolare si sposta al centro del *megaron* –, esso assume un'intensa carica simbolica ed emotiva. Si manifesta come l''ombelico' (ὀμφαλός) del mondo interiore, il baricentro delle tradizioni e dei legami domestici, nello stesso modo in cui l'ombelico si situa al centro geometrico del corpo. Esso è il luogo di intersezione tra la dimensione terrena e quella divina, tanto delle divinità infere che di quelle supere[18].

L'ὀμφαλός – e il termine va inteso tanto nel senso di 'ombelico' che in quello di 'cordone ombelicale' – viene ritenuto dagli antichi la radice del ventre, ossia quel collegamento naturale che consente il passaggio da una generazione all'altra. La cura del fuoco è dunque per la donna, padrona e custode dello spazio simbolico-religioso domestico, una funzione sacra, in quanto costituisce la garanzia della continuazione della stirpe e della fissità o permanenza della casa nel tempo. «Fuoco spento» equivale in Grecia a famiglia estinta[19], giacché essa guarda costitutivamente indietro, agli antenati (spesso sepolti nel κλῆρος, o proprietà terriera dell'οἶκος), e in avanti, ai pronipoti che ne assicurano la discendenza, rinnovando l'οἶκος stesso come se fosse un «organismo vivente»[20]. Allo stesso modo chi muore senza lasciare die-

[16] SENOFONTE, *Economico*, 7.3 [trad. it. di C. Natali, Venezia 1988]. Questo testo è servito da base per un esame filosofico dei problemi della sessualità e della buona amministrazione anche dei piaceri in Grecia da parte di M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984 [trad. it. Milano 1985].

[17] È interessante notare come il *megaron* si trasforma successivamente in *andron* durante i banchetti.

[18] VERNANT, *Hestia-Hermès* cit.

[19] Cfr. N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (1864), Paris 1969, p. 21.

[20] Cfr. W. K. LACEY, *The Family in Classical Greece*, Ithaca N.Y. 1968, p. 15 e *passim*. Per un'interpretazione ormai classica di parte di questi problemi cfr. G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.

tro di sé figli o nipoti produce un «οἶκος deserto» o «abbandonato»[21].

Alla base del sostentamento di molti οἶκοι vi è il κλῆρος, il lotto di terreno che si tenta – anche come obbligo morale – di trasmettere integro attraverso le generazioni ai discendenti maschi, in modo che la proprietà non esca dall'ambito del γένος. La domanda che la storiografia moderna si è spesso posta è se il κλῆρος, in determinati periodi, sia stato o no alienabile. La risposta piú plausibile sembra essere quella che individua due schemi ricorrenti. Per un verso, il κλῆρος sarebbe stato inalienabile nel «quadro di un regime agrario fondato su una certa 'uguaglianza' nella distribuzione della terra», dove si sarebbe puntato anche a evitare la parcellizzazione della proprietà mediante la pratica dell'erede unico e il divieto di lasciarlo in dote[22]. Tale modello, impedendo disuguaglianze stridenti, mantiene la compattezza delle comunità e viene riproposto da pensatori politici del IV secolo (come Platone o Aristotele) quale rimedio ai conflitti tra ricchi e poveri. Per un altro verso, il κλῆρος stesso risulta alienabile nell'ambito di società in cui la circolazione del denaro e dei beni è piú accelerata e in cui cade ogni distinzione tra terra come bene di famiglia e terra come proprietà privata del singolo[23], di modo che si ha, parallelamente, anche il diritto di testare in favore di altri che non siano i propri figli e di dare il κλῆρος in dote alle figlie. Anche la diffusa teoria che la terra fosse inalienabile nell'età arcaica e nell'Atene soloniana e fino a tutto il V secolo a. C. può quindi essere legittimamente messa in dubbio[24].

Per non disperdere il patrimonio dell'οἶκος, chi muore lasciando solo figlie femmine provviste di una eredità (ἐπίκληροι) si preoccupa in genere di farle sposare con i parenti piú prossimi della propria casata (spesso si tratta del proprio fratello, zio paterno della futura sposa). Peraltro, sin dall'epoca eroica, le regine trasmettono – oltre che i loro beni – parte del potere e dell'autorità del marito. Anche per questa ragione i Proci fanno a Penelope una corte cosí serrata e interessata. In epoca classica, le figlie dei cittadini contribuiscono a trasmettere alla prole, attraverso il matrimonio con un altro cittadino, la pienezza dei diritti politici. Del resto, le donne non sono prive, in se stesse, di diritti 'οἰκο-νομικοί',

[21] Cfr. D. ASHERI, *L'oikos eremos nel diritto successorio ateniese*, in «Archivio giuridico», XXVIII (1960), pp. 7-24.

[22] Cfr. D. ASHERI, *Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in ancient Greece*, in «Historia», XII (1963), pp. 1-21.

[23] Cfr. *IG*, XII [3].330, l. 32, e L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, Paris 1897 (rist. Amsterdam 1968), III, pp. 23 sgg.

[24] Cfr. F. CASSOLA, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, in «La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 80 sgg.

proprio perché questi sono praticamente gli unici a cui hanno accesso[25].

Anche per tali motivi, oltre che per ragioni affettive, esse non costituiscono affatto per il marito puri strumenti provvisti soltanto di capacità riproduttiva e di abilità nell'organizzazione della casa, totalmente carenti di una propria volontà. Già dai poemi omerici – nei quali, escludendo le prigioniere di guerra e le schiave, si incontrano le mogli e le figlie degli eroi – si evince chiaramente che esse non rappresentano semplici pedine di scambio o di alleanza tra potenti famiglie. Gli ἕδνα, doni nuziali, che generalmente ne consacrano lo status di spose legittime, non obbediscono infatti a una logica puramente mercantile che riduce il matrimonio a una sorta di compravendita tra οἶκοι diversi, quanto, semmai, a quella piú complessa di uno scambio di prestazioni[26]. È tuttavia indubitabile che la decisione di sposare qualcuno viene per lo piú presa dal κύριος della fanciulla (padre o tutore legale), talvolta in tenera età, come nel caso della sorella di Demostene, promessa sposa dal padre all'età di cinque anni[27].

Il matrimonio come istituzione, che consente in generale alle famiglie e alle casate di entrare in comunicazione tra loro, di collegarsi e di unirsi per creare nuove combinazioni umane, implica al contrario per la donna una separazione, piú o meno dolorosa, dal proprio οἶκος di origine assieme all'assunzione di un diverso status e a una modificazione dei ruoli. Nel frammento 104a, Saffo ha espresso con poetico acume questo straziante senso di vuoto e di separazione dalle origini, colto dal punto di vista della madre di una sposa:

> Espero, che riporti tutto ciò che l'aurora fulgente ha disperso,
> riporti pecore e capre, porti via la figlia alla madre.

A prima vista, sembra che vi sia una contraddizione tra il legame di una donna-vergine a un focolare e il suo passaggio a un altro, tra la fissità che sta alla base della prima condizione e l'idea di mobilità contenuta nella seconda. La contraddizione è in realtà soltanto apparente e relativa al punto di vista. Attraverso il cambiamento e l'emigrazione

[25] Sui diritti delle donne in rapporto alla trasmissione della proprietà e sulla relativa legislazione a partire dall'età soloniana cfr. M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley - Los Angeles 1986, pp. 67-69.

[26] Ciò è falso soprattutto a partire dal IV secolo a. C., ma lo è già in epoca omerica: cfr. M. I. FINLEY, *Marriage, sale and gift in the Homeric world*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», III (1955), pp. 167 sgg. Sull'argomento cfr., in generale, D. M. SHAPS, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh 1979.

[27] Cfr. DEMOSTENE, *Contro Afobo*, 1.4-5. Rare, e debitamente sottolineate dalle fonti, sono le scelte prese in assoluta autonomia dalla donna: cfr. ERODOTO, 6.122; PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 4.7.

da un focolare all'altro, la donna mantiene nel tempo la continuità del rapporto con il capo della famiglia, con l'autorità maschile. Serve cosí da 'testimonio', nella staffetta delle generazioni, tra il proprio padre e il proprio marito. Lo scopo del matrimonio rimane istituzionalmente nel mondo antico quello di consentire la perpetuazione ordinata della specie[28].

Malgrado la misoginia e misogamia caratteristica di molti autori greci e la diffusione, limitata in genere ai ceti alti, dell'amore omosessuale (il quale esclude, per principio, la formazione di un οἶκος), tale rapporto finalizzato alla generazione dei figli legittimi non esclude l'affetto e la cooperazione tra i coniugi. Esiodo, è vero, considera Pandora, prototipo della donna, origine di tutti i mali che gli dèi hanno dato agli uomini per punirli indirettamente del furto del fuoco operato da Prometeo in loro favore (le donne svolgerebbero dunque anche una funzione antagonistica a quella dello sviluppo delle forze civilizzatrici?):

> Di lei infatti è la stirpe nefasta e la razza delle donne,
> che, sciagura grande per i mortali, fra gli uomini hanno dimora,
> compagne non di rovinosa miseria ma d'abbondanza[29].

Egli considera inoltre la differenza tra «la morbida vergine la quale siede entro la casa ... e, lavato il corpo morbido e aspersolo di olio abbondante, dorme in fondo alla casa, nella notte invernale»[30] e l'uomo che se ne sta sta fuori, al freddo, a lottare contro gli elementi e a lavorare. Paragona infine tutte le donne non alle api laboriose, ma agli sterili fuchi. Esse (come anche i giudici-re dell'età arcaica, quei βασιλῆες «divoratori di doni» e suscitatori di liti) consumano infatti quel che non hanno prodotto e diffondono la discordia nelle famiglie. Il matrimonio è un male necessario ed Esiodo non può paradossalmente negare che, per pura combinazione, possano capitare agli uomini persino mogli buone e assennate:

> Come quando negli alveari ombrosi le api
> nutrono i fuchi, capaci solo di opere cattive,
> fino al tramonto del sole,
> ogni giorno s'affrettano sollecite e fanno i bianchi favi,
> ma quelli restando dentro gli ombrosi alveari
> l'altrui fatica nel loro ventre raccolgono;

[28] Cfr. [DEMOSTENE], *Contro Neera*, 122; LUCIANO, *Timone*, 17; o, come dicevano i Romani, «ducere uxorem liberum quaerendorum causa».

[29] ESIODO, *Teogonia*, 590-92 [trad. it. di G. Arrighetti, Milano 1984]. Per un inserimento del tema entro una prospettiva piú ampia cfr. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1985.

[30] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 519 sgg. [trad. it. di S. Rizzo, Milano 1979].

così per gli uomini mortali un male, le donne,
Zeus alto tonante fece, partecipi d'opere
moleste, e altro male diede in cambio d'un bene.
Colui che fuggendo le nozze e le moleste opere delle donne
non vuole sposarsi e giunge alla triste vecchiaia
privo di chi della sua vecchiaia abbia cura, costui non di vitto mancante
vive, ma, lui morto, i suoi beni dividono
remoti cognati; per colui invece a cui le nozze diede il destino
ed ebbe una buona sposa, saggia nel cuore,
per lui, per tutta la vita, il male contende col bene[31].

Si tratta di una soluzione accettabile, perché per l'uomo non è né vantaggioso né piacevole invecchiare da solo e morire, estinguendo in tal modo – senza matrimonio e prole legittima – anche il patrimonio.

È vero poi che l'amore 'spirituale' – per parte della cultura greca, soprattutto aristocratica – appartiene, almeno sino a un certo periodo, alle relazioni omosessuali maschili (raramente femminili, come nel caso di Saffo) oppure è talvolta dedicato a etere intelligenti o sensibili. Dalla figura di Aspasia ai personaggi delle commedie di Menandro, esse sono il principale oggetto di desiderio, di eros, in cui non si ha di mira la generazione dei figli, ma il piacere, la bellezza e, magari, la conversazione acuta di chi ha abbandonato l'orizzonte chiuso e ristretto della casa (le donne libere, che non siano delle etere, vengono infatti escluse dal luogo per eccellenza delle discussioni colte, dai simposi fra amici, ma possono per contro partecipare a banchetti civici). Dichiara lo Pseudo-Demostene in un famoso passo dell'orazione *Contro Neera*: «Abbiamo le cortigiane in vista del piacere, le concubine per fornirci le cure giornaliere, le spose perché ci diano figli legittimi e perché siano guardiane fedeli delle nostre case»[32]. Non bisogna però confondere le cortigiane, di livello più basso, con le flautiste, che si recano nelle case, affittate per i banchetti, donne dotate di virtù musicali e di qualche grazia supplementare, e in particolare con le etere, le «compagne di uomini», donne spesso di eccezionale bellezza, spiritosità o ricchezza intellettuale: come Rodopi, «viso di Rosa», diventata ricca e famosa[33], o Frine, che doveva essere proprio brutta, dato che il suo nome significa «rospo», ma a cui furono tributati alti onori[34].

Eppure, dopo le emblematiche coppie omeriche di Ettore e Andro-

[31] ESIODO, *Teogonia*, 594-609; e cfr. L. S. SUSSMAN, *Workers and drones. Labor, idleness and gender definition in Hesiods beehive*, in «Arethusa», XI (1978), pp. 27-41.

[32] [DEMOSTENE], *Contro Neera*, 122 [trad. it. di E. Avezzù, Venezia 1986].

[33] Cfr. ERODOTO, 2.134-35.

[34] Sulle varie immagini e sui differenti ruoli delle donne cfr. S. POMEROY, *Godesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975 [trad. it. Torino 1978].

maca e di Odisseo e Penelope, sono piú tardi quelle di Alcesti e Admeto nell'*Alcesti* di Euripide o di Iscomaco e della sua innominata e giovane moglie nell'*Economico* di Senofonte a manifestare una concezione eticamente, sentimentalmente e 'spiritualmente' positiva dei rapporti tra coniugi (o almeno del ruolo della donna, anche se la tragedia, con le figure di Clitennestra, di Medea o di Fedra, non ha certo contribuito a delineare l'immagine della moglie perfetta). La tragedia e la commedia toccano del resto anche (o soprattutto) aspetti della vita familiare. La prima considera infatti il nodo dei conflitti insolubili all'interno dell'οἶκος e dei suoi rapporti di sangue tra le stirpi e di quelli ancora non pienamente riconosciuti con il potere politico (che appare talvolta come un antagonista). La seconda, in particolare nella cosidetta 'commedia nuova', vicende personali e solo indirettamente politiche.

Certo, Admeto e Alcesti sembrano accomunati piú dalla morte che dalla vita. Lo stesso nome *Admetos* (l'inflessibile) è l'epiteto che Omero assegna a Ade[35]. Esso sembra legato, come Proserpina e Plutone, al ciclo di nascita e morte della vegetazione[36] e all'idea di fecondità della terra: se il grano non muore, non fruttifica. Alcesti si immola perché i genitori di Admeto non hanno né la forza né il desiderio di salvare il loro figlio ammalato: in questo caso il legame acquisito viene dichiarato superiore a quello ricevuto, di sangue, e una donna si mostra capace di fare, essa stessa e in prima persona, da tramite tra due uomini, il padre di Admeto e suo figlio, di mediare e sostituire lo 'scambio simbolico' della morte con quello del matrimonio combinato da altri.

L'amore coniugale di Alcesti mostra i limiti della tesi, sostenuta anche recentemente, secondo cui vi sarebbe nella letteratura e nella sensibilità dei Greci, almeno sino all'età ellenistica, una lampante assenza o invisibilità delle storie d'amore. Il motivo principale sarebbe quello della disgiunzione tra eros e procreazione, tra amore omossessuale e convivenza 'economica' eterossessuale, giacché lo scopo del matrimonio consisterebbe non tanto nell'amore (come viene sostanzialmente proposto dalla letteratura moderna, in specie romantica), quanto, appunto, nella generazione di figli legittimi. Ora, è chiaro che – dal punto di vista giuridico – la natura del matrimonio non cambia su questo punto neppure nell'età ellenistica. Quello che, semmai, si modifica è l'atteggiamento psicologico e sociale teso a dare piú importanza (lo si vede nelle commedie di Menandro e, in seguito, nei numerosi romanzi d'amore e di av-

[35] Cfr. *Iliade*, 9.158: «ἀδάμαστος» (di cui ἄδμητος è forma poetica).

[36] Cfr. A. LESKI, *Alkestis, der Mythos und das Drama*, Wien 1925, in cui vengono raccolti tutti i casi in cui si presenta questa solidarietà 'coniugale' tra morte e rinascita della vegetazione.

ventura) alle inclinazioni dei singoli, nell'ambito di peripezie in cui si vincono le avversità e si giunge al lieto fine.

In Senofonte l'affetto coniugale tempera la subordinazione domestica e alla moglie vengono lasciati, per delega, il potere 'regale' del marito e la conduzione dell'οἰκονομία relativamente all'ambito 'concavo' e protettivo della casa, dove essa sovraintende alla conservazione e alla buona distribuzione della ricchezza che il marito produce e porta dall'esterno. Il protagonista di quest'opera, in cui (come è stato detto) viene esposto una specie di 'catechismo agricolo', è un modello di sagace condotta 'economica', un uomo che abita ad Atene e che tutte le mattine si alza presto e prende il cavallo per andare a controllare e concertare con il suo sovraintendente i lavori agricoli degli schiavi nelle proprie terre.

Il suo valore supremo è l'ordine, per cui ogni cosa deve stare al suo posto. Diventa centrale il ruolo dello spazio non piú come all'interno della *polis* (con la pianificazione urbanistica o la sua ristrutturazione in forma 'democratica' da parte di Clistene ad Atene), ma appunto all'interno dell'οἶκος. Il generale filopersiano Senofonte traccia qui una strategia domestico-amministrativa, considerando l'οἰκονομία come un'«arte regia» e la famiglia come l'esercito o uno stato. Ordine e affetto, del resto, coesistono. Non vi è in lui né l'idea di un'amministrazione gretta della casa e dei sentimenti, ma neppure quella dello slancio e dell'amore, sentimenti che si affacciano anche in Euripide e, successivamente, nel romanzo ellenistico. La moglie – la cui virtú principale è il tacere – va presa giovane, in modo da poterla educare ai «buoni principî» e lasciare su di essa un'impronta indelebile. Dice sempre Iscomaco:

> Socrate, che cosa avrebbe potuto sapere quando la presi con me se venne da me che non aveva ancora quindici anni, e nel periodo precedente aveva vissuto sotto stretta sorveglianza, perché vedesse e ascoltasse e domandasse il meno possibile? Non ti sembra sufficiente, se quando venne da me sapeva appena fare un mantello con la lana che le si dava, ed aveva osservato come si distribuisse alle ancelle la lana da filare?[37]

4. *Donne fuori casa.*

Questa condizione non deve essere tuttavia facilmente sopportata o considerata vantaggiosa in assoluto. Le parole che Euripide pone in bocca a Medea – al di là della loro incisiva elaborazione artistica – devono

[37] SENOFONTE, *Economico*, 7.5-6.

essere un concentrato di paure e concezioni diffuse tra le donne, se non addirittura di luoghi comuni polemici:

> Una ragazza, entrando in un ambiente sconosciuto, con leggi e usanze nuove, di cui nella casa natale ignorava tutto, dovrebbe essere un'indovina per sapere quale compagno di letto le toccherà. Se riesce in questa difficilissima ricerca, e l'uomo accetta la coabitazione, portando di buon grado il giogo comune, la donna avrà una vita invidiabile. Altrimenti è meglio morire. Perché l'uomo, quando ne ha abbastanza di starsene in casa, non ha che da uscirne, per dar sollievo alla sua noia in compagnia di amici e coetanei. Ma noi invece siamo costrette a fissare lo sguardo su una sola persona. Poi dicono che conduciamo in casa una vita senza pericoli, mentre essi vanno a combattere in guerra: tre volte sceglierei di andare sul campo di battaglia, piuttosto di partorire una sola volta[38].

La divisione dei ruoli che si trova qui – come nei testi senofontei – esemplarmente codificata è del resto durata sino a poche generazioni fa, fino a quando le donne non sono uscite fuori di casa per lavorare in un ambito non semplicemente agricolo: con la rivoluzione industriale e, in massa, a cominciare dalla prima guerra mondiale, quando hanno dovuto sostituire gli uomini al fronte.

Non tutte le donne greche passano però la maggior parte del tempo chiuse in casa. Oltre la soglia vi è lo spazio della piazza del mercato, delle vie di comunicazione marittime o terrestri, delle aree o dei percorsi in cui si celebrano le festa e i culti. Già in Atene l'isolamento della donna nell'οἶκος è limitato alle classi medio-alte e compensato da qualche autonomia concessa a tutte le donne libere durante particolari festività religiose, specie nei culti bacchici. Le popolane stanno spesso fuori casa, per fare le nutrici, per smerciare nastri[39] o, come nel caso della madre di Euripide, per vendere verdure al mercato o per lavorare in qualche ἐργαστήριον che produce stoffe o vestiti.

Ma la grande eccezione è rappresentata dalle Spartane, le donne del gruppo dominante nello Stato dei Lacedemoni (e, in misura diversa, dalle donne della città dorica di Gortina, nell'isola di Creta), esenti dalle occupazioni e dalle preoccupazioni dell'οἶκος e della cura dei figli maschi. Questi, infatti, dopo il settimo anno di età vengono notoriamente affidati allo Stato, che li fa vivere in caserme e prendere parte ai pasti comuni, συσσίτια, lasciando loro, da adulti, solo qualche momento di intimità con le proprie mogli. Contrariamente a quelle del loro ceto nel

[38] EURIPIDE, *Medea*, 239-50.

[39] Cfr. DEMOSTENE, *Contro Eubulide*, 35. Eubulide aveva posto in dubbio i diritti di cittadinanza di Eussiteo mediante l'affermazione che sua madre vendeva nastri al mercato. Data l'origine straniera di molti κάπηλοι, o piccoli commercianti, Eubulide voleva insinuare che la madre di Eussiteo era una meteca.

resto della Grecia, ma per gli stessi scopi di procreazione (il matrimonio è peraltro obbligatorio a Sparta, pena la perdita della cittadinanza per i maschi liberi), le donne trascorrono – secondo le leggi attribuite a Licurgo e redatte attorno al 640/620 a. C. – molto tempo all'aperto:

> Gli altri Greci vogliono che le fanciulle vivano come la maggior parte degli artigiani, i quali sono sedentari, e che lavorino la lana tra quattro mura. Ma come si può sperare che le donne allevate in questa maniera producano una magnifica prole? Licurgo, al contrario, pensò che le schiave bastassero per provvedere al vestiario e, reputando che la faccenda importante per le donne fosse le maternità, cominciò a istituire esercizi fisici per le donne, come per gli uomini; poi organizzò corse e prove di forza tra le donne come ve ne erano per gli uomini, convinto che, se entrambi i sessi fossero stati vigorosi, avrebbero avuto figli piú robusti[40].

Sempre Licurgo, «scartando la mollezza di un'educazione casalinga ed effeminata, abituò tanto le giovinette quanto i giovinetti a comparire nudi nelle processioni, a danzare e a cantare durante certe cerimonie religiose in presenza dei giovanotti, e sotto i loro occhi»[41].

5. *L'amministrazione della proprietà.*

I ruoli precisi della donna e degli schiavi, del capofamiglia e dei sovraintendenti nella gestione della proprietà vengono determinati attraverso un elaborato sistema di regole e di precetti. All'interno dell'οἶκος la divisione del lavoro tra coniugi prevede cosí, di norma, che sia la donna a occuparsi della casa vera e propria e l'uomo della proprietà agropecuaria, del suo mestiere fuori casa e degli affari in genere (con l'incubo ricorrente, per i piú poveri, del primo del mese, giorno in cui si pagano i debiti). L'eccezione è rappresentata, nuovamente, dalle Spartane che, avendo accumulato, nell'età di Aristotele, grandi proprietà terriere, sono diventate ricche in proprio[42] e presumibilmente hanno un peso decisivo, anche se sposate, nell'amministrazione della 'casa come tutto'.

Oltre alle attività sopra menzionate, la padrona di casa viene talvolta aiutata da una sovraintendente della servitú, una fidata dispensiera, come l'Euriclea omerica o il modello ideale proposto da Senofonte, la piú capace di «controllarsi riguardo al cibo, al vino, al sonno, ed all'andare con gli uomini» e che mostri, inoltre, «di avere piú capacità di memoria, di preocuparsi di non aver da noi qualche punizione per essersi

[40] SENOFONTE, *Costituzione degli Spartani*, 1.3-4.
[41] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 14.4.
[42] Per i dati e le discussioni cfr. LACEY, *The Family* cit., p. 203.

comportata male, e di escogitare come farci cosa gradita, per essere ricambiata da noi»[43]. Una figura parallela, fuori della casa, è l'ἐπιστάτης, colui che sovraintende, per conto del padrone, ai lavori agricoli condotti da schiavi o da cittadini (prestatori d'opera giornaliera e stagionale).

In genere, sia dentro che fuori dall'abitazione, la proprietà è gestita secondo i criteri dell'«economia domestica naturale», nel senso di Max Weber, quella cioè che tende all'autosufficienza relativa rispetto all'acquisto di beni e di servizi dall'esterno e destina la propria produzione soprattutto al consumo interno[44]. Cosí è la moglie di Iscomaco: «Ti toccherà veramente, dissi io, restare in casa, far uscire tutti insieme i servi che hanno lavori da compiere fuori, tenere sotto controllo quelli il cui lavoro si svolge in casa, ricevere le cose portate dentro e distribuire quelle che è necessario spendere, prevedere quelle che è necessario tenere da parte, e fare attenzione che non si spenda in un mese la scorta stabilita per un anno»[45]. Si tenga presente, peraltro, che molti prodotti agricoli non elaborati (come il vino) o non conservati opportunamente si devono consumare secondo ritmi ciclici, per lo piú nell'arco di un mese o di un anno[46].

Ma se la moglie (o la coppia ben assortita) è capace di iniziativa e di una buona amministrazione all'interno dell'οἶκος, non tutta l'attività economica si svolge entro le pareti domestiche e le proprietà agricole del κύριος. Talvolta si ha di mira anche la vendita di ciò che si lavora nella propria casa o che cresce nei propri campi. Questo è, ad esempio, il caso dell'attività svolta da Pericle in favore del proprio οἶκος. Egli dette infatti al patrimonio ereditato «l'assetto economico che ritenne piú semplice e sicuro affinché non si volatilizzasse, se trascurato, ma che pure non gli procurasse fastidi e perdite di tempo in mezzo a tante altre preoccupazioni. Cioè vendeva annualmente tutti insieme i prodotti della campagna, e poi comprava di mano in mano dal mercato quanto gli occorreva per vivere»[47]. Secondo il Senofonte dei *Memorabili*, la buona οἰκονομία viene dichiarata praticabile persino nelle peggiori circostanze. Lo dimostra il seguente episodio. Aristarco, interlocutore di Socrate, cosí spiega i motivi del suo malessere durante il periodo della guerra civile ad Atene contro i Trenta tiranni, nel 404/403: «Non ricaviamo niente

[43] SENOFONTE, *Economico*, 9.11.

[44] Per un inquadramento del problema cfr. J. GOODY, *Production and Consumption. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge 1976.

[45] SENOFONTE, *Economico*, 7.35-36.

[46] O. LONGO, *L'economia greca: mondo del pressapoco o universo della precisione?*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», CXLVIII (1989-90), p. 195.

[47] Cfr. PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 16 [trad. it. di C. Carena, Torino 1958³].

dalla terra, perché la occupano i nemici; niente dalle case, perché in città c'è scarsità di uomini. Beni mobili non ne compra nessuno e non è possibile avere da nessuna parte danari in prestito»[48]. Questo passo di Senofonte ben si adatta, tra l'altro, alle tendenze piú recenti della storiografia sul mondo antico, che sposta l'accento dai problemi del mercato e degli sbocchi ad esso verso quelli dell'evoluzione dei concetti di acquisto e vendita e di formazione dei prezzi in un regime in cui la moneta si è sufficientemente affermata[49]. Solo quando la sfera dello scambio si allarga oltre gli amici e parenti o oltre la comunità di vicinato, pur permanendo vaste aree di 'economia naturale', si passa alla compera e alla vendita.

A questo punto ci si può domandare se l'οἰκονομία consista anche nel tenere una contabilità precisa dei prodotti accumulati nella casa e, nel caso in cui ciò non accada, se le ragioni dipendono dall'incapacità di elaborare tecniche di computo adeguate[50]. In assenza – come pare – di apparati di calcolo matematico elaborati o del sistema della partita doppia, è forse piú giusto rovesciare la questione e dire che «l'economia antica sviluppò le tecniche contabili adeguate alle proprie necessità»[51]?

Riprendendo il testo di Senofonte, all'obiezione di Socrate, per cui un certo Cheremone non solo può fornire il suo οἶκος di beni, «ma ne risparmia anche tanto che persino si arricchisce»[52], Aristarco risponde che ciò dipende dal fatto che Cheremone utilizza degli schiavi, mentre lui dei liberi, delle parenti non molto solerti rifugiatesi in casa sua per effetto dei torbidi politici. La ricetta di Socrate per vivere nell'abbondanza è l'operosità, la perizia, il tatto e la capacità di incentivazione dei lavori:

> Ma ora mi pare che tu non voglia bene a quelle donne né loro a te: tu le consideri un danno per te ed esse ti vedono infastidito per loro. E da questa situazione c'è il rischio che nasca un'ostilità piú grande e diminuisca l'antico sentimento di benevolenza. Ma se le guiderai in modo che esse lavorino, tu le amerai vedendo che ti sono utili ed esse ameranno te, sentendo che sei contento di loro e, ricordando piú

[48] SENOFONTE, *Memorabili*, 2.7.2 [trad. it. di A. Santoni, Milano 1989].

[49] Cfr. P. MILLETT, *Sale, credit and exchange in Athenian law and society*, in P. CARTLEDGE, P. MILLETT e S. TODD (a cura di), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, pp. 167-214.

[50] È questa la tesi sostenuta da G. E. M. DE STE. CROIX, *Greek and Roman Accounting*, in A. C. LITTLETON e B. S. YAMEY (a cura di), *Studies in the History of Accounting*, London 1956.

[51] LONGO, *L'economia greca* cit., p. 184.

[52] SENOFONTE, *Memorabili*, 2.7.3. Con voluto anacronismo, Senofonte è stato recentemente considerato un maestro di *management*: cfr. L. PAGANELLI, *Un dialogo sul Management (Senofonte, Economico I-VI)*, Milano 1992. Per una prospettiva piú articolata si veda però S. TARAGNA-NOVO, *Economia ed etica nell'Economico di Senofonte*, Torino 1968.

volentieri i benefici precedenti, farete crescere il sentimento di gratitudine che viene da quelli e in conseguenza di ciò avrete tra voi maggior affetto e familiarità".

Gli esempi di Pericle e di Cheremone non devono tuttavia costituire un modello comune[54], proprio perché tanto Senofonte quanto Plutarco vi si soffermano a lungo[55].

6. *L'οἶκος e la «polis».*

L'οἶκος ha una sfera religiosa e, appunto, economica propria, con specifici culti e divinità, residuo di una sua piú antica e maggiore autonomia dalla dimensione politico-sociale nel suo complesso e con specifiche regole di gestione. Se la donna ne rappresenta l'ὀμφαλός, l'uomo libero e adulto, il padrone di casa, ne rappresenta invece le giunture con l'esterno, la soglia volentieri oltrepassata e il ponte di congiunzione con la proprietà immobiliare e mobiliare, con i traffici, gli affari, la cultura, la politica e la guerra.

Con il trascorrere dei secoli, l'autonomia dell'οἶκος e la duplice appartenenza dell'uomo all'οἶκος e alla *polis* si attenua certamente, ma non si spegne. A sua volta, la dimensione 'politica' dell'οἶκος si restringe progressivamente. In età omerica, quest'ultimo conserva ancora la memoria storica, frammentaria e poeticamente rielaborata, della reggia micenea, dell'economia di palazzo e delle forme politiche attorno ad esso gravitanti, che di fatto non esistono piú. È cioè anche un centro di potere signorile 'eroico', oltre che economico[56]. Un analogo processo di allentamento dei vincoli con il mondo esterno si produce in età arcaica, allorché l'οἶκος è piú strettamente integrato – rispetto a quanto lo sarà in seguito – entro il fitto tessuto sociale rappresentato dal clan (γένος), dalla fratria (φρατρία) e dalla tribú (φυλή), nonché diversamente articolato riguardo alle altre forme della vita di relazione basata o sui piaceri della socialità (amicizia, simposi, feste), o su bisogni inaggirabili legati ai mercati e ai traffici o, infine – osservando il fenomeno entro un orizzonte di maggior raggio – sulla politica. In epoca classica si raggiunge ad Atene un certo equilibrio, nel senso che non si esige dal cittadino, sem-

[53] SENOFONTE, *Memorabili*, 2.7.9.

[54] Come invece ritiene, piú in generale, F. ROSCALLA, *La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa*, in «Quaderni storici», XVI (1990), p. 50.

[55] Cfr., a questo proposito, anche LONGO, *L'economia greca* cit., p. 198.

[56] Cfr. M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, London 1962² [trad. it. Roma-Bari 1978], e K. POLANYI, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, New York 1968 [trad. it. Torino 1980, pp. 305 sgg. e *passim*].

pre e comunque, il sacrificio assoluto dei propri interessi 'economici' e della propria vita in favore della collettività. Infatti, secondo le parole di Pericle, «la cura degli interessi privati procede per noi di pari passo con l'attività politica, ed anche se ognuno di noi è preso da occupazioni diverse, riusciamo tuttavia ad avere una buona conoscenza degli affari pubblici»[57].

Con Aristotele, l'οἶκος viene ridotto alla dimensione pre-politica per eccellenza, alla «comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura», composta da uomo e donna, genitori e figli, padroni e schiavi e, nella sua dimensione minima, alla moglie e allo strumento vivente di lavoro: «a ragione Esiodo ha detto nel suo poema "οἶκος nella sua essenza è la donna e il bove che ara"»[58]. In epoca ellenistica – come mostrano già, ad esempio, le commedie di Menandro – esso finisce per rappresentare un mondo privato e introflesso rispetto allo spazio pubblico[59].

È noto peraltro che la separazione simbolica, piú o meno netta, tra spazio privato della casa e spazio pubblico della città costituisce un problema per il pensiero e per l'immaginario greco, in cui esiste – a partire almeno da un certo periodo, come mostra esemplarmente l'*Antigone* di Sofocle – una percezione molto acuta delle tensioni implicite ed esplicite tra οἶκος e *polis*.

A livello di teorizzazione, vi è chi – da una posizione minoritaria, come Senofonte – sottolinea la loro continuità e analogia strutturale, nel senso che il governo dell'οἶκος non differisce da quello della *polis* se non per il numero di quanti sono sottoposti al comando di un capo e per la mole delle cose da amministrare. Ma ancora piú forte e diffusa è la resistenza e l'opposizione diametrale nei confronti di tale ipotesi 'paternalistica'. Per inciso: questa disputa è stata rinverdita, in età moderna, alla fine del Seicento, dalla polemica di John Locke, che difende la separazione tra modello familiare di governo e modello statale contro il 'patriarcalismo' rappresentato da Filmer, che nega tale distinzione.

Tornando al mondo greco, per non dire di altri, Platone e Aristotele hanno accentuato, in varia misura, la distanza tra la sfera domestica e quella politica. Nel Platone della *Repubblica* la distruzione della dimensione privata giunge sino alla tesi che, per sviluppare un'autentica socialità e solidarietà tra gli uomini che ne sono capaci, occorre limita-

[57] TUCIDIDE, 2.40.2 [trad. it. di L. Canfora, Roma-Bari 1986].

[58] ARISTOTELE, *Politica*, 1.2 = 1252b [trad. it. di R. Laurenti, Bari 1966].

[59] Per alcuni aspetti cfr. C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1970.

re al massimo la dimensione privata, abolendo (al livello delle prime due classi, dei re-filosofi-governanti e dei custodi) la proprietà privata delle donne e delle cose e istituendo una loro proprietà comune. Platone teme gli effetti degenerativi causati dalle tendenze particolaristiche e di chiusura in se stesso dell'οἶκος, che cerca di inibire mediante meccanismi compensatorî piú potenti di quelli tradizionali fondati sull'esaltazione dell'amicizia, degli incontri conviviali, del prestito senza interesse (l'ἔρανος), della gratitudine e di tutto ciò che favorisce la concordia tra i cittadini.

In Aristotele, invece, l'οἶκος è il luogo della diseguaglianza e della subordinazione gerarchica, in cui operano soprattutto individui privi di autonomia, che hanno bisogno di essere comandati da altri (donne, bambini e servi, sotto il governo dell'uomo, padrone nel doppio senso di κύριος, in quanto marito e padre, e di δεσπότης, in quanto proprietario di schiavi), mentre la *polis* bene ordinata secondo la migliore costituzione possibile (la πολιτεία) è invece il luogo dell'eguaglianza tra cittadini capaci di autogoverno.

Parafrasando la famosa definizione di Aristotele, si potrebbe perciò affermare che l'uomo non è soltanto uno ζῷον πολιτικόν, un animale politico o, meglio, comunitario, ma lo è diventato. Il fatto che l'uomo sia un animale politico significa propriamente che non può vivere solo, in completa autonomia e indipendenza dagli altri, perché non è né una bestia né un dio. Diversamente però da altri animali (come le formiche, le api o i lupi, che vivono in formicai, alveari o in branchi nomadi), le modalità tipiche della convivenza umana sono caratterizzate – in termini temporali e spaziali – dal passaggio da ambiti piú ristretti ad ambiti piú ampi e articolati di comunità. Dall'οἶκος, che rappresenta la forma piú antica ed elementare di convivenza strutturata fra gli uomini, si giunge poi al villaggio e da questo, infine, alla città; dall'anarchia, dall'arbitrio e dal dispotismo dei piú forti o dei piú violenti al dominio impersonale della legge e della persuasione che si esprime attraverso gli strumenti del linguaggio o della logica.

Che l'uomo sia un animale necessariamente socievole e destinato a vivere in comunità è un punto su cui il pensiero e la pratica politica greca insistono sin troppo perché lo si possa considerare un dato scontato. Evidentemente vi sono resistenze e reazioni di segno opposto. In campo letterario un sintomo rivelatore è offerto dal ricorrere della figura del misantropo e dalla sua fortuna (si pensi a personaggi come Timone d'Atene, ripreso poi da Shakespeare, e, nella commedia di Menandro, al δύσκολος Cnemone, all'individuo inselvatichito a causa delle delusioni patite, che non crede piú alla politica e si trincera nella difesa del suo

isolamento e della sua proprietà). Sul terreno filosofico, il fenomeno si manifesta dapprima, in forma estrema, attraverso il rifiuto dei cinici di ogni forma di convenzione e organizzazione sociale, quale il matrimonio o l'impegno in favore della città. In seguito appare, in maniera conclamata, mediante la volontaria chiusura degli epicurei in piccoli gruppi di amici che rifiutano la politica e cercano in queste comunità ridotte la dimensione ottimale tra la chiusura nell'ambito troppo ristretto dell'οἶκος e l'apertura, eccessivamente dispersiva, nell'estensione progressivamente sempre piú vasta delle *poleis* greche e delle nuove monarchie ellenistiche sorte dopo la morte di Alessandro Magno. In questo periodo muta il rapporto tra l'οἶκος e la *polis*, che non era mai stato radicalmente intaccato allo stesso modo neppure dalla fondazione di colonie (ἀποικίαι) in èra arcaica e classica. E questo è un risultato del parallelo attenuarsi delle differenze psicologiche, ma non certo giuridiche, tra i cittadini e gli stranieri.

Sappiamo peraltro che vi è stato un periodo, nella storiografia moderna sull'antichità classica, in cui l'importanza della dimensione politica è stata enfatizzata fino a ritenere che l'uomo greco (il maschio adulto libero) non abbia alcuna vita privata, che si dedichi cioè alla politica a tempo pieno sedendo in permanenza all'assemblea e partecipando di continuo alla guerra, quasi che non abbia legami familiari, problemi di sostentamento, amicizie personali, divertimenti e, in generale, relazioni che lo riguardano in quanto individuo.

Alla nascita di tale raffigurazione del cittadino puro – che isola ed estremizza peraltro alcuni aspetti innegabilmente veri – hanno contribuito diversi fattori e pregiudizi. I Greci e i Romani di età repubblicana assurgono a modelli idealizzati, allorché i cittadini di ispirazione democratica e rivoluzionaria degli stati moderni rivendicano contro le monarchie assolute, le aristocrazie di origine feudale e il liberalesimo moderato il diritto di tutti di partecipare alle decisioni politiche con un ruolo autonomo e su basi di eguaglianza. Esigono cioè non soltanto una 'libertà negativa', la non interferenza del potere politico nella sfera dei diritti individuali (come voleva il liberale Benjamin Constant, nel saggio sulla libertà degli antichi e dei moderni), ma anche la 'libertà positiva', quella di contribuire attivamente alla formulazione della volontà politica. In questa fase alla politica viene attribuito un ruolo assolutamente preminente rispetto all'economia e alla sfera privata.

CLEMENTE MARCONI

La città visibile e i suoi monumenti[1]

C'est un plaisir fort vif que de voir face à face cette antiquité sur laquelle on a lu tant de volumes.

STENDHAL, *Rome, Naples et Florence*

1. *Da Odisseo a Le Corbusier: immagini di città antiche.*

Descritta nell'*Odissea* nel VI e nei successivi libri, Scheria, città dei Feaci, è il piú antico esempio di *polis* nella tradizione letteraria. L'atto di fondazione da parte di Nausitoo prevede la costruzione delle mura, delle case, dei templi degli dèi, quindi la divisione delle terre:

Di là li fece partire Nausítoo simile a un dio,
li stabilí nella Schería, lontano dagli uomini industri,

[1] Sulla *polis* basti rinviare a: C. AMPOLO (a cura di), *La città antica*, Roma-Bari; K.-W. WELWEI, *Die griechische Polis*, Stuttgart 1983 [trad. it. Bologna 1988]; P. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *The Greek Polis from Homer to Alexander*, Oxford 1990; *La cité antique? A partir de l'œuvre de M. I. Finley*, «Opus», VI-VIII (1987-1989) [1991]. Sull'urbanistica: F. HAVERFIELD, *Ancient Town Planning*, Oxford 1913; A. VON GERKAN, *Griechische Städtenanlagen*, Leipzig 1924; P. LAVEDAN, *Histoire de l'Urbanisme. Antiquité-Moyen Age*, Paris 1926 (ripubblicato come P. LAVEDAN e J. HUGUENEY, *Histoire de l'Urbanisme. Antiquité*, Paris 1966); M. POËTE, *Introduction à l'urbanisme*, Paris 1927 [trad. it. Torino 1958]; F. KRISCHEN, *Die Griechische Stadt. Wiederherstellungen*, Berlin 1938; R. PARIBENI, *L'urbanistica nell'oriente antico e in Grecia*, in G. GIOVANNONI e altri, *L'urbanistica dall'antichità ad oggi*, Firenze 1943, pp. 13-28; R. E. WYCHERLEY, *How the Greek Built Cities*, London 1949; G. CULTRERA, *Estetica dell'edilizia e dell'urbanistica*, Catania 1952; F. CASTAGNOLI, *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Roma 1956 (ripubblicato con un'appendice del 1970 come *Orthogonal Town Planning in Antiquity*, Cambridge Mass. 1971); E. D. MARTIENSSEN, *The Idea of Space in Greek Architecture. With Special Reference to the Doric Temple and its Setting*, Johannesburg 1956; E. EGLI, *Geschichte des Städtebaues*, I. *Die Alte Welt*, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1959; A. KRIESIS, *Greek Town Building*, Athens 1965; A. GIULIANO, *Urbanistica delle città greche*, Milano 1966; G. A. MANSUELLI, *Architettura e città. Problemi del mondo classico*, Bologna 1970; J. B. WARD-PERKINS, *Cities of Ancient Greece and Italy: Planning in Antiquity*, London 1974; R. MARTIN, *L'Urbanisme dans la Grèce antique* (1956), Paris 1974[2]; P.-M. DUVAL e E. FRÉZOULS (a cura di), *Thèmes de Recherches sur les villes antiques d'Occident* (Strasburgo, 1-4 ottobre 1971), Paris 1977; G. P. R. MÉTRAUX, *Western Greek Land-use and City-Planning in the Archaic Period*, New York - London 1978; A. SEGAL *Stadtplanung im Altertum*, Köln 1979; A. WASOWICZ, *Zagospodarowanie Przestzenne Antycznych Miast Grekich*, Wroclaw 1982; E. GRECO e M. TORELLI, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Bari 1983; A. GARCIA Y BELLIDO, *Urbanistica de las grandes ciudades del mundo antiguo*, Madrid 1985[2]; C. PARISI PRESICCE, *La funzione delle aree sacre nell'organizzazione urbanistica primitiva delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico di Selinunte*, in «Archeologia Classica», XXXVI (1984) [1987], pp. 19-132; E. J. OWENS, *The City in the Greek and Roman World*, London 1991; D. MERTENS e E. GRECO, *Urbanistica della Magna Grecia*, e A. DI VITA, *Urbanistica della Sicilia greca*, in *I Greci in Occidente*, Milano 1996, rispettivamente pp. 243-62 e 263-

e di mura circondò la città, fabbricò case,
e fece templi ai numi e divise le terre[2].

Si tratta di un atto ecistico in piena regola, del quale si riassumono in due versi le caratteristiche economiche e sociali. La presentazione da parte di Nausicaa a Odisseo e l'impressione di quest'ultimo davanti alla città sono però altra cosa:

Ma come in vista della città arriveremo – un muro la cinge,
alto, e bello ai lati della città s'apre un porto,
ma stretta è l'entrata: le navi ben manovrabili lungo la strada
son tratte in secco, per tutte, a una a una, c'è il posto:
e hanno la piazza, intorno a un bel Posidèio,
pavimentata di blocchi di pietra cavata;
qui delle navi nere preparano l'armi,
ancore e gòmene, e piallano i remi[3].

Guardava ammirato Odisseo i porti, le navi equilibrate,
le assemblee degli eroi, le lunghe mura,
eccelse, munite di palizzata, meraviglia a vederle[4].

Improvvisamente scompaiono le case e la terra divisa, mentre i templi degli dèi sono ridotti a uno; quanto alle mura, l'accento non batte piú sul circuito, ma sulle dimensioni. In piú compaiono due elementi nuovi e contigui: il porto e la piazza, ritratti nel pieno della vita che ospitano, con conseguenze interessanti per la presentazione. Se Nausicaa descrive la posizione del porto rispetto alla città e la sua imboccatura in termini di paesaggio, facendo poi riferimento alle navi, sono queste a imporsi all'impressione di Odisseo; analogamente, dalla piazza ben pavimentata, che ospita un tempio e le attività dei marinai, si passa direttamente alle assemblee degli eroi. Solo alcuni elementi del paesaggio urbano si impongono all'attenzione, dove la pregiudiziale è la monumentalità; per di piú, venuti in primo piano, questi elementi sono inseparabili dalla vita che li circonda.

La Scheria di questi brani non è un città descritta analiticamente (e che può essere descritta come tale attingendo ai diversi accenni sparsi

308; W. HOEPFNER e G. ZIMMER (a cura di), *Die griechische Polis. Architektur und Politik*, Tübingen 1993. Sui singoli tipi architettonici W. MÜLLER-WIENER, *Griechisches Bauwesen in der Antike*, München 1988. Per la bibliografia sui siti menzionati, oltre quella citata nel testo, si rinvia a R. STILLWELL, W. L. MACDONALD e M. H. MCALLISTER (a cura di), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton 1976, e S. LAUFFER (a cura di), *Griechenland. Lexikon der historischen Stätten. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1989. Sulla città, in generale, cfr. la voce di M. RONCAYOLO, «Città», in *Enciclopedia Einaudi*, III, Torino 1978.

[2] *Odissea*, 6.7 sgg. (trad. di R. Calzecchi Onesti).

[3] *Ibid.*, 6.262 sgg.

[4] *Ibid.*, 7.43 sgg.

nel testo)[5], ma un'immagine di città percepita dal visitatore: lo scarto sta nel vedere, vedere e stupirsi di ciò che produce meraviglia ai sensi (θαῦμα ἰδέσθαι), determinando le impressioni, da un lato, e le parole per comunicarle dall'altro.

Θαῦμα ἰδέσθαι: le sensazioni di Odisseo a Scheria sono analoghe a quelle provate da Erodoto nei suoi viaggi. Nel II libro delle *Storie*, in un passo rivelatore del suo atteggiamento verso la città, scrive lo storico:

> Pur essendo costituite alte (ὑψηλέων ... τασσομένων) anche altre città dell'Egitto, come a me pare, fu particolarmente rialzata Bubasti, in cui c'è anche un santuario di Bubasti, memorabile come nessun altro (ἀξιαπηγητότατον): ci sono infatti altri templi piú grandi (μέζω) e piú sontuosi (πολυδαπανώτερα), ma nessuno supera questo per il piacere di vederlo (ἡδονῇ δὲ ἰδέσθαι οὐδὲν τούτου μᾶλλον)[6].

Vedere, appunto, dove parametri come l'altezza, la grandezza, la sontuosità si impongono all'attenzione, e dove il discrimine è il piacere che si prova: «ἡδονὴ ἰδέσθαι».

Di Babilonia, che ha visitato personalmente, Erodoto ha fornito una descrizione famosa, dedicandole un apposito λόγος la cui prima funzione, evidentemente, era quella di colpire l'uditorio proponendo il prototipo della megalopoli orientale: «Dell'Assiria vi sono certo moltre altre città, ma la piú celebre e la piú forte, e dove, distrutta Ninive, stava la reggia, era Babilonia», cosí inizia, seguitando con l'indicarne la posizione in pianura, l'estensione e la forma, quindi le misure complessive[7]. Ma piú che questi dati generali, preme a Erodoto porre in evidenza la κόσμησις della città. Anzitutto, l'impressione per chi arriva: il fossato e una prima cinta di mura, fatta di mattoni e sormontata di casematte, mentre nell'intero circuito si aprono cento porte, «tutte in bronzo, come pure gli stipiti e gli architravi». Fin qui il limite esterno: all'interno è l'abitato, diviso in due parti, con l'Eufrate che scorre nel mezzo, le case a tre e quattro piani e le strade dritte, che si incrociano ortogonalmente. In una delle due parti sorge la reggia, circondata da un grande recinto, nell'altra il santuario di Belo. Quest'ultimo ha pianta quadrata e porte in bronzo, ed è dominato dalla mole dell'Etemenanki, la celebre

[5] F. CORDANO, *L'ideale città dei Feaci*, in «Dialoghi di Archeologia», IX-X (1976-77), pp. 195-200; C. MOSSÉ, *Ithaque ou la naissance de la cité*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli», II (1980), pp. 7-19; OMERO, *Odissea*, II (libri V-VIII), a cura di J. B. Hainsworth, Milano 1982.

[6] ERODOTO, 2.137.

[7] *Ibid.*, 1.178 sgg. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1965, pp. 158 sgg.; J. MACGINNIS, *Herodotus' Description of Babylon*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», XXXIII (1986), pp. 67-86; ERODOTO, *Le Storie*, I. *La Lidia e la Persia*, a cura di D. Asheri, Milano 1988, pp. 368 sgg.; su Babilonia: *Wiedererstehendes Babylon. Eine antike Weltstadt im Blick der Forschung*, Berlin 1991; G. PETTINATO, *Babilonia*, Milano 1988.

torre di Babele: «una torre possente, lunga e larga uno stadio, su cui è posta un'altra torre e su questa un'altra, fino a otto torri ... nell'ultima torre c'è un tempio di grandi dimensioni, e nel tempio c'è un grande letto con una bella coperta, affiancato da una tavola in oro», senza che vi sia statua del dio. Altro tempio del santuario è l'Esagila: «un altro tempio in basso, dov'è una grande statua d'oro di Zeus seduto, con accanto una grande tavola d'oro, e sia la base che il trono sono d'oro»; fuori del tempio vi sono degli altari, uno d'oro, piccolo, sul quale sacrificano bestie lattanti, e uno piú grande per le bestie adulte; quindi una statua d'oro massiccio alta 12 cubiti, che Erodoto non poté vedere personalmente.

Questo il nucleo centrale della descrizione, che assieme a quelle di Ctesia, Berosso e Strabone fecero da guida agli scopritori di Babilonia in questo secolo, a cominciare dai fondamentali lavori di R. Koldewey. Grazie alla loro attività, alle scoperte sul terreno e al recupero di numeroso materiale documentario fatto di iscrizioni, fu possibile in poco tempo farsi un'idea pressoché completa della pianta della città e dei suoi monumenti. Salvo che, da quel momento, i risultati furono impiegati per verificare, in un cammino a ritroso, l'attendibilità delle descrizioni da cui si era partiti: per Erodoto, ciò significò porre in evidenza una serie di incongruenze che misero in dubbio l'attendibilità della sua ὄψις.

In questo processo analitico non sempre si è tenuto conto di diversi fattori, da esigenze di tipo narrativo a lacune oggettive di evidenza. Soprattutto, uno dei limiti del confronto tra una pianta di Babilonia redatta dagli scavatori e il resoconto dello storico sta nel fatto che la descrizione erodotea è quella di un visitatore che dal livello della strada raggiunge una città e vi cammina. A colpirlo sono anzitutto le dimensioni in altezza: varcate le mura, passato nell'abitato, nota le case e si limita a ricordare che sono a tre o quattro piani; del resto del paesaggio urbano sottolinea i riferimenti piú vistosi, costituiti dalla reggia e dai grandi edifici del santuario di Marduk, l'Etemenanki e l'Esagila, quest'ultimo definito non casualmente, rispetto al primo, «tempio in basso (κάτω)». Concentrato sugli elevati, ha una particolare attenzione per i materiali: i mattoni delle mura, il bronzo delle porte, l'oro di statue e tavole dei sacrifici. L'accenno alle strade è particolarmente rivelatore: tagliano la città vie dritte, tanto le altre, quanto le trasversali che danno sul fiume (τὸ δὲ ἄστυ ... κατατέτμηται τὰς ὁδοὺς ἰθείας τάς τε ἄλλας καὶ τὰς ἐπικαρσίας τὰς ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐχούσας). Lungi dall'essere la relazione di un urbanista che presenta un impianto ortogonale, questa descrizione è quella che ci aspetteremmo per un viandante in movimento per una via dritta, parallela al corso del fiume, e che camminando in-

tercetta le varie trasversali che portano al fiume stesso, anch'esse dritte (impianto confermato dagli scavi). Una sequenza che ricorda molto da vicino quella della via larga, adibita alle processioni del Nuovo Anno, tra la porta di Ishtar e il santuario di Marduk: la via principale di Babilonia, sulla quale era stato impostato l'intero impianto monumentale; tutto lascia pensare che la descrizione erodotea parta appunto da questo percorso.

A una sola città antica è stato concesso di sopravvivere nel tempo nella sua globalità, ripresentandosi agli occhi dei moderni con un aspetto assai vicino a quello originario: non Babilonia o tantomeno la mitica Scheria, campo di ricostruzioni fantastiche per antiquari in cerca di illustrazioni per i testi, ma Pompei (oltre naturalmente alla piú piccola Ercolano). Visitata da Le Corbusier nel 1911, produrrà in lui la medesima sensazione di Scheria in Odisseo, Bubasti o Babilonia in Erodoto. A proposito del Foro l'architetto scrive: «L'aspetto risponde alla gerarchia degli scopi, alla classificazione degli intenti. La pianta del Foro si articola su assi multipli, ma certo non otterrebbe neppure una terza medaglia alle Beaux Arts, sarebbe respinto, non riceverebbe nemmeno una menzione onorevole! Ma che gioia per lo spirito, poter guardare una pianta simile e passeggiare nel Foro»[8].

Scheria, Babilonia, Pompei: abituati a identificare l'immagine della città con il progetto dei suoi creatori (idea globale espressa nella proiezione cartografica e che da quest'ultima e dalla fotografia aerea si cerca di recuperare a posteriori), ci troviamo, con le esperienze di Odisseo e di Erodoto, e con le reazioni di viaggiatori, antiquari e *pensionnaires* dell'Academie de France, davanti a un modo di percepire la città antica del tutto inconsueto. A imporsi è ora il punto di vista del fruitore, abitante o visitatore, in un caleidoscopico mescolarsi di immagini percettive e mnemoniche, di esperienze individuali e collettive, di riti e di ritmi quotidiani[9]: insieme di elementi che per primo concorre a determinare lo spazio visivo della città, nel quale quest'ultima trasmette i propri contenuti.

Recuperare tale dimensione nella sua interezza, per una città antica, sarebbe oggi impresa disperata: ma ciò non significa dover fare a meno di pensarla come una realtà visibile.

[8] LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, Paris 1923, citato in *Pompei e gli architetti francesi dell'Ottocento*, Napoli 1981, pp. 3 sg.

[9] Per questa prospettiva: K. LYNCH, *The Image of the City*, Cambridge Mass. 1960; R. BARTHES, *Semiologia e urbanistica*, in «Op.Cit.», X (1967); U. ECO, *La struttura assente*, Milano 1968; G. C. ARGAN, *Storia dell'arte come storia della città*, Roma 1983; M. ROMANO, *L'estetica della città europea. Forme e immagini*, Torino 1993.

2. *Termini del problema.*

Volendo affrontare il tema della città visibile nel mondo della Grecia arcaica constatiamo subito lo scarto esistente tra la nostra idea di città e quella di *polis*, oggetto dell'indagine: sia a livello concettuale (che cosa è una *polis*), sia a livello morfologico (con che forma si presenta la *polis*).

La prima difficoltà deriva da una sfasatura tra i significati dei termini *polis* e «città», che può generare malintesi. In greco il termine πόλις definisce nel contempo la città, intesa come fatto urbano (partendo dal significato di «acropoli», «cittadella fortificata», complementare a ἄστυ, riferito al borgo abitato dislocato attorno alle pendici della prima) e la comunità dei cittadini, in quanto stato sovrano, dotato di poteri autonomi e, quando possibile, di un suo territorio (una χώρα disseminata di villaggi). Un senso che coincide solo in parte con quello odierno di «città», oscillante tra la denotazione di un fatto urbano e quella della collettività che vi abita, senza però carattere sovrano. In questo l'idea odierna di città risente della nascita dello stato moderno, territoriale, che ha portato con sé la fine della città-stato, sostituita dalla città-nello-stato. Per questo spesso si preferisce tradurre πόλις, anziché con «città», con «città-stato»[10].

Non meno difficile si presenta il compito di definire un prototipo morfologico. Anzitutto, a partire da un'idea precostituita di città. Al riguardo, un equivoco frequente consiste nel farsi guidare dal modello classico dell'Europa occidentale[11]: l'insediamento urbano ad alta densità, compatto e ben delimitato rispetto all'esterno dal circuito delle mura (analogamente, sul piano delle funzioni, capita che le nostre aspettative siano condizionate dalla rete di servizi municipali che oggi attribuiamo alla città moderna: i campi dell'igiene, dei servizi pubbblici, dei trasporti, tutti portati della civiltà industriale).

Pur dispiegando senza preconcetti l'intera documentazione relativa alle *poleis* note, resta comunque difficile definire un modello unico: emerge piuttosto un quadro eterogeneo determinato dalle differenti dinamiche di formazione dei vari centri. E ciò per il solo fatto che la *polis*, lungi dal costituire una formula bella e pronta, alla quale toccò solo di essere applicata in modo uniforme per tutto il mondo greco, rappre-

[10] Sul concetto di *polis*, antico e moderno: W. GAWANTKA, *Die sogenannte Polis*, Stuttgart 1985; M. B. SAKELLARIOU, *The Polis-State. Definition and Origin*, Athens 1989; su πόλις-ἄστυ: D. R. COLE, *Asty and Polis: City in Early Greek*, Diss. Stanford University, 1976.

[11] Cosí F. KOLB, *Die Stadt im Altertum*, München 1984.

senta il risultato di un complesso processo genetico, avvenuto in quella fase di transizione dall'età del Bronzo all'età del Ferro altrimenti nota come età oscura[12]. Il crollo del mondo miceneo, con la sua struttura politico-economica fondata su un rigido sistema centralizzato, portò alla dissoluzione del modello tradizionale di insediamento fondato su due poli: il palazzo del signore o del governatore, arroccato in una cittadella fortificata, e l'abitato disposto attorno al primo in cerca di protezione[13]; processo accompagnato da una riduzione demografica e dall'abbandono di molti centri del periodo precedente. La morfologia dei nuovi insediamenti presenta, come novità sostanziale, un carattere assai meno raccolto delle varie componenti, fornendo un'immagine dell'insieme policentrica, simile a quella di tanti piccoli villaggi ravvicinati, collegati da stradine: sorge spontaneo evocare al riguardo un celebre passo dell'«archeologia» tucididea e confrontarlo con le evidenze dei recenti scavi per tutto il Mediterraneo[14]. Mentre ragioni difensive spiegano il ricorso a un luogo di difesa unico, posto in alto, dove rifugiarsi in caso di pericolo, non è ancora del tutto chiaro se i singoli centri fossero politicamente autonomi o formassero già un'unità. Quando ciò avvenne, in età geometrica, ebbe luogo la nascita della *polis*, accompagnata da un graduale miglioramento delle condizioni economiche e da un incremento demografico: sviluppo culminato nel corso dell'VIII secolo, quando ripresero su larga scala i traffici marittimi e si fondarono colonie.

In questo lungo processo formativo si situa la genesi delle forme urbane, entro un complesso gioco di variabili. Preesistenze, condizionamenti ambientali, economici e sociali, tutto coopera a creare paesaggi tra loro diversissimi: città organizzate per villaggi o centralizzate, circondate da mura o senza barriere, cresciute caoticamente per aggregazioni successive o pianificate fin da principio secondo una forma regolare. Un'articolazione nella quale possiamo porre un ordine solo approssimativo, delineando insiemi a partire da strutture analoghe, magari da costruire su opposizioni del tipo: regolare/irregolare, spontaneo/pianifi-

[12] A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971; ID., *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline*, Berkeley - Los Angeles - London 1987 [trad. it. Torino 1994, in particolare pp. 170 sgg.]; D. MUSTI e altri (a cura di), *La transizione dal miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 14-19 marzo 1988), Roma 1991; J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a pre-literate Society 1100-700 BC*, Cambridge 1991.

[13] K. LEWARTOWSKI, *The Decline of the Mycenean Civilization. An Archaeological Study of Events in the Greek Mainland*, Wroclaw 1989.

[14] TUCIDIDE, 1.5. A. M. SNODGRASS, *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge 1977; ID., *Archaic Greece: The Age of Experiment*, London 1980, p. 31; J. N. COLDSTREAM, *The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology*, Opladen 1984; OWENS, *The City* cit., pp. 12 sgg.

cato, monocentrico/policentrico (salvo peccare di un eccesso di formalizzazione). Sta di fatto che tutto questo è e resta *polis*, in un significato che evidentemente trascende le singole forme. Su questo i Greci sono stati assai chiari, nel definire la città una comunità di cittadini (la definizione aristotelica è appunto quella di «κοινωνία πολιτῶν»)[15], al punto di lasciar spazio a iperboli retoriche, sul tipo delle parole di Temistocle alla vigilia della battaglia di Salamina:

> Mentre Temistocle parlava cosí, di nuovo il Corinzio si scagliava, imponendogli di tacere, lui che non aveva patria, e opponendosi a che Euribiade richiedesse del voto un uomo senza patria: quando Temistocle presentasse una patria, allora lo invitava a dare il suo parere. Gli muoveva queste accuse perché Atene era stata presa e assoggettata. Ma allora Temistocle a lui e i Corinzi molte invettive rivolgeva, e ai suoi propri concittadini dimostrava colle sue parole che avevano una città e una patria piú potente di quella dei Corinzi, finché le loro duecento navi fossero in assetto di guerra, perché nessuno dei Greci avrebbe potuto respingere un loro attacco[16].

O sul tipo di quelle pronunciate da Nicia ai soldati ateniesi durante la spedizione in Sicilia:

> Insomma, sappiate, soldati, che ora è necessario che voi siate uomini valorosi, perché non vi è un luogo vicino in cui vi potreste salvare anche se foste vili, e che, se ora sfuggirete ai nemici, voialtri otterrete di vedere quello che desiderate, e gli Ateniesi risolleveranno la grande potenza della loro patria sebbene ora sia caduta: uomini costituiscono la città, e non mura o navi vuote di uomini[17].

Nell'impossibilità di definire un modello morfologico unico, sarà meglio rivolgersi ai singoli temi urbani, concentrando l'attenzione su quei tratti pertinenti e distintivi che qualificano una *polis* in quanto tale: i luoghi di riunione destinati ad attività collettive espressione della comunità civica, in grado in quanto tali di rafforzare il senso di appartenenza[18]. La nostra attenzione si incentra cosí sui santuari e sull'*agora*, luoghi d'incontro distinti dalle aree residenziali, di cui pure ci si dovrà occupare per ricavare un quadro organico dell'insieme.

Su questa via si può dire che le nostre necessità ermeneutiche finiscono col corrispondere con lo stato della documentazione disponibile, non delle piú felici. Anzitutto, strategie di ricerca e fattori di conservazione hanno fatto sí che per la maggioranza dei siti siano meglio note,

[15] ARISTOTELE, *Politica*, 1276b: «εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας».

[16] ERODOTO, 8.61.

[17] TUCIDIDE, 7.77.7.

[18] P. SCHMITT-PANTEL, *Collective Activities and the Political in the Greek City*, in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek Polis* cit., pp. 199-213; sulla cittadinanza in età arcaica U. WALTER, *An der Polis teilhaben. Bürgerstadt und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland*, Stuttgart 1993.

oggi, le aree monumentali, a scapito del resto del tessuto urbano. Inoltre, i centri per i quali disponiamo di un'immagine piú completa sono di secondaria importanza, in gran parte periferici (Drero, Emporion o Larisa, ad esempio); quanto ai centri principali (come Atene, Corinto o Mileto) si hanno conoscenze frammentarie per questa fase, dovute principalmente alla continuità insediativa nelle epoche successive; un quadro scoraggiante, specie se si riflette sul forte dislivello tra città «grandi» e «piccole», in Grecia, a livello di articolazione economico-sociale[19].

3. *Gli spazi collettivi.*

3.1. I santuari.

Anzitutto, i santuari[20]. Il ruolo della religione nella genesi della *polis*, nel farsi centro di coesione dei diversi elementi in gioco e nel mediare e integrare contrasti e discontinuità presenti all'origine, è oggi un dato che si può considerare acquisito[21]. Nella vita della *polis* ormai strutturata, poi, al centro del culto delle divinità del variegato pantheon dei singoli centri, era la festa religiosa strutturata sulla sequenza processione - sacrificio - banchetto rituale, tutti momenti contrassegnati da un forte lavoro simbolico che li distaccava rispetto ai ritmi della vita quotidiana, ponendo in primo piano, su tutto, il senso di comunità dei partecipanti[22].

Ragioni genetiche e strutturali consentono cosí di spiegare il solido nesso tra religione e *polis*: a un tempo la città governa il sacro e ne è permeata, tanto che proprio il sacro occupa il centro del sistema ideologico, dando senso a tutti gli elementi che compongono l'identità della cit-

[19] H. RUSCHENBUSCH, *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7.-4. Jh. v. Chr.*, Bamberg 1976; ID., *Die Zahl der griechischer Staaten und Arealgröße und Bürgerzahl der «Normalpolis»*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LIX (1985), pp. 253-63; H. J. GEHRKE, *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, München 1986; G. DAVERIO ROCCHI, *Le poleis «megalai» e «mikrai» come tema letterario, motivo politico e rapporto giuridico*, in «Acme», XLIV (1991), pp. 53-71.

[20] B. BERGQUIST, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund 1967; E. HUDECZECK, *Anlage und architektonische Gestaltung griechischer Heiligtümer*, Diss. Gratz, 1967; R. A. TOMLINSON, *Greek Sanctuaries*, London 1976; V. SCULLY, *The Earth, the Temple, and the Gods. Greek Sacred Architecture*, New Haven - London 1979²; *Le Sanctuaire grec*, Genève 1992; N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London - New York 1993; S. E. ALCOCK e R. OSBORNE (a cura di), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994.

[21] F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984 [trad. it. Milano 1991].

[22] Sulla festa religiosa C. CALAME, *La festa religiosa*, in M. VEGETTI (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, III. *L'esperienza religiosa antica*, Torino 1992, pp. 29-54.

tà[23]. Non a caso, una delle prime prerogative del πολίτης è la partecipazione ai riti comuni, uno dei primi compiti della *polis*, a sua volta, farsi garante di questi ultimi.

La pervasività del sacro, che estende il proprio campo di influenza su un'area sociale che va dall'insieme della collettività al singolo individuo, passando per ogni grado di articolazione, si esplica in un gran numero di culti (e di spazi relativi), disseminati per la *polis*: santuari, altari, statue, spazi di ogni forma o dimensione e in ogni punto interno o esterno all'abitato. A fronte di questa varietà, la nostra attenzione ha da esser selettiva, concentrandosi su quei culti (e quegli spazi corrispondenti) che hanno maggior rilevanza per l'insieme della comunità. Del resto, fin dall'architettura protoarcaica si vengono a distinguere gli edifici di impegno modesto e quelli a carattere monumentale, destinati a incidere in misura considerevole sull'aspetto visibile dei centri urbani[24]: processo, quest'ultimo, in cui sempre piú si accresce la distanza dalla pura funzionalità del culto, per il quale gli strumenti necessari si riducono all'altare e alla statua della divinità, all'interno di uno spazio sacro (τέμενος) rigorosamente delimitato. In tutto questo, la funzione prima del tempio sarebbe ridotta a quella di semplice luogo di ricovero della statua: eppure, la trasformazione ideologica in casa del dio, che da quella funzione direttamente discende (e che si riflette nei votivi in forma di abitazione e nella difficoltà ermeneutica di stabilire se rappresentino case o edifici sacri)[25], costituisce un fattore scatenante per concentrare su alcuni di essi un grande sforzo economico, politico, tecnologico da parte della collettività.

Non che per i numerosi santuari urbani (e tanto meno per quelli extraurbani) si possa parlare di una funzione aggregatrice rispetto all'impianto urbano di vie e isolati: dispersi per l'abitato, in posizioni talvolta per nulla privilegiate, non sembrano incidere piú di tanto sulla pianta complessiva. Eppure, non appena ci si rivolga all'elevato, le cose cambiano: le proporzioni, specie in altezza, i colori delle superfici, la posizione strategica rispetto all'orografia, alle strade, ai viandanti, saranno stati elementi che, facendo leva sul contrasto con il resto dell'insediamento, dovevano imporre queste strutture all'attenzione dei cittadini.

L'Acropoli di Atene (fig. 1) costituisce da sempre il modello del santuario urbano collocato al centro della città, dedicato alla divinità po-

[23] C. SOURVINOU-INWOOD, *What is 'Polis' Religion?*, in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek Polis* cit., pp. 295-322.

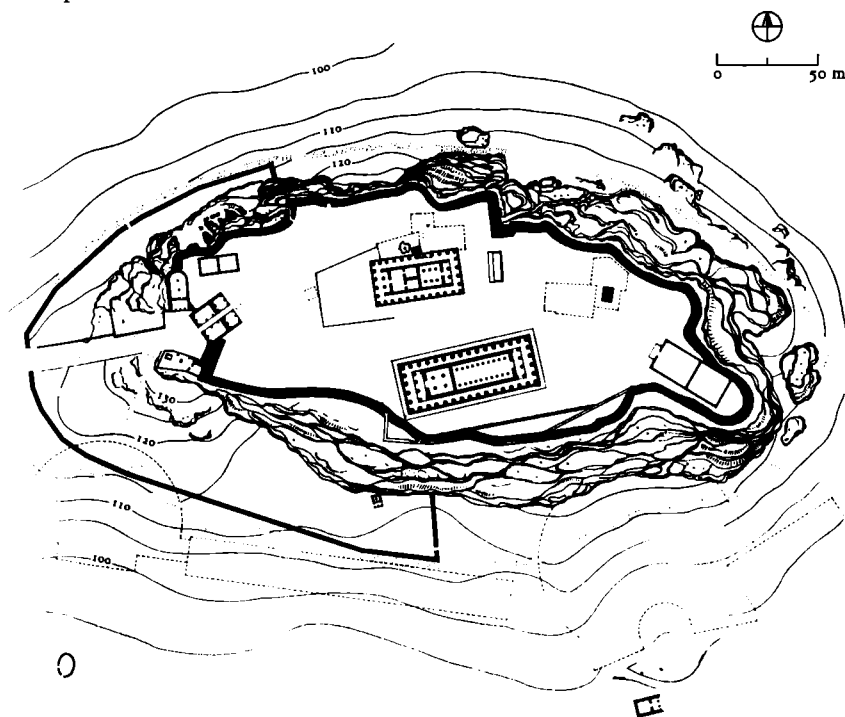
[24] A. E. KALPAXIS, *Frühharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien*, Athen 1976.

[25] T. G. SCHATTNER, *Griechische Hausmodelle. Untersuchungen zur frühgriechischen Architektur*, Berlin 1990.

liade e oggetto di una continua, progressiva monumentalizzazione. Se le evidenze dell'età classica, nel segno del programma pericleo, dominano già solo visivamente l'immagine attuale del sito, le vicende di età arcaica non sono meno rilevanti[26].

Il culto e le feste di Atena risalgono almeno ad età geometrica: già in Omero si fa allusione al culto, mentre uno ξόανον, che si credeva caduto dal cielo, rappresentava l'immagine piú antica della dea: per que-

[26] Su Atene: J. S. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen 1970; J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971; R. E. WYCHERLEY, *The Stones of Athens*, Princeton 1978; S. BANCROFT, *Problems Concerning the Archaic Acropolis at Athens*, Diss. Princeton University, 1979; H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989, pp. 18 sgg.; *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford 1994. Sull'Acropoli: F. BROMMER, *Die Akropolis von Athen*, Darmstadt 1985; U. MUSS e CH. SCHUBERT, *Die Akropolis von Athen*, Graz 1988; L. SCHNEIDER e CH. HÖCKER, *Die Akropolis von Athen. Antikes Heiligtum und modernes Reiseziel*, Köln 1990.

Figura 1.
L'Acropoli di Atene in età arcaica.

sto periodo si è ipotizzata la costruzione di un tempio nel sito occupato in seguito dall'Eretteo. La prima testimonianza certa risale comunque agli anni intorno al 635, in relazione all'uccisione di Cilone e dei suoi: non è escluso che alcune testimonianze siano da riferire a questa fase, per la quale può dirsi certa la presenza di un altare.

Una svolta si ebbe nel 566/565, con l'istituzione di una festa regolare in onore della dea, le Panatenee[27]. Con frequenza annuale (salvo essere celebrata ogni quattro anni con maggior pompa) la festa cadeva nel mese di Ecatombeone, primo del calendario ateniese (approssimativamente il nostro luglio), nei giorni dal 23 al 30; l'apice degli otto giorni (nei quali era esclusa ogni attività amministrativa) era il 28, dedicato alla nascita di Atena. Gli elementi di maggior spicco delle celebrazioni erano la processione, che partiva dalla porta del Dipilo e si concludeva all'altare della dea, e gli agoni (ginnici, musicali ecc.), sintomo, questi ultimi, di un'emulazione delle grandi feste panelleniche (l'istituzione delle Pitiche data al 586, delle Istmie al 582, delle Nemee al 573), nel tentativo di dare pari risonanza all'avvenimento locale. La responsabilità dell'organizzazione viene variamente assegnata alle grandi famiglie aristocratiche dei Filaidi (la festa fu istituita sotto l'arcontato di Ippocleide, uno dei componenti del γένος) o degli Eteobutadi, a parte il riferimento a Pisistrato di una fonte antica: piú rilevante la coincidenza tra quest'avvenimento e la fase di prosperità della città conseguente al successo su Megara e segnata dall'aumento della produzione e dell'esportazione di ceramica figurata, che prefigura la prossima emissione di monete.

A questa data, il luogo fortificato dell'età del Bronzo fu definitivamente rimodellato come santuario monumentale. Su tutto domina la costruzione di un tempio di Atena, la cui localizzazione è oggetto di lunga discussione e tuttora controversa (è comunque probabile che l'edificio fosse localizzato nel sito dell'attuale Partenone); l'edificio viene ricostruito con pianta perittera e con frontoni figurati, ricavati nel calcare locale: l'ipotesi oggi prevalente prevede al centro del primo un leone e una leonessa che sbranano un toro, fiancheggiati a sinistra da Eracle e il Tritone, a destra dal cosiddetto Barbablú; al centro del secondo una gorgone fiancheggiata da leoni, con a destra l'introduzione di Eracle nell'Olimpo, a sinistra la nascita di Atena[28]. A questa struttura si ac-

[27] Sulla festa J. NEILS (a cura di), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Hanover 1992, pp. 14 sgg.

[28] Sul tempio SHAPIRO, *Art* cit., p. 24, nota 39; B. S. RIDGWAY, *Images of Athena on the Akropolis*, in NEILS (a cura di), *Goddess* cit., pp. 119-42; R. TÖLLE KASTENBEIN, *Das Hekatompedon auf der Athener Akropolis*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CVIII (1993), pp.

compagnavano numerosi edifici, di ubicazione ignota, ma di cui si sono ritrovati diversi elementi nella cosiddetta colmata persiana. Si tratta di θησαυροί destinati ad accogliere i doni votivi consacrati alla divinità; strutture di dimensioni ridotte, che gareggiavano con il tempio per lo sfarzo della decorazione: la copertura del tetto in terracotta policroma, le applicazioni di metallo, gli ἀναθήματα custoditi all'interno e visibili tra le ante dell'ingresso; a questo bisogna aggiungere le decorazioni a rilievo dei frontoni, con scene mitologiche riferibili a Eracle (tra cui la scena di Introduzione nell'Olimpo o la fatica dell'Idra di Lerna) o alla presa di Troia (Achille e Troilo, secondo l'esegesi tradizionale del frontone cosiddetto dell'olivo). Sorprende di questo insieme la quasi assoluta contemporaneità di tutti gli edifici, segno di un programma monumentale su grande scala, al quale non deve essere stata estranea la riduzione a uno solo degli accessi al santuario, e precisamente da ovest (all'origine vi era un altro accesso da sud): entrata posta in risalto dai primi lavori al τέμενος di Atena Nike, collocato sulla propaggine sud-ovest dell'Acropoli, e che comportarono la costruzione di un ναΐσκος e di un altare[29].

Si può spiegare anche cosí il lungo iato nelle imprese edilizie del santuario, che solo alla fine del VI secolo ripresero con la costruzione di un nuovo tempio perittero. Consacrato ad Atena, l'edificio si segnalava per il particolare sfarzo della decorazione, dominata in primo luogo dall'impiego del marmo: per il γεῖσον obliquo dei frontoni, le metope, le sime, il tetto, le stesse sculture frontonali, raffiguranti su un lato una coppia di leoni che divorano il toro, sull'altro la Gigantomachia[30].

L'architettura costituiva solo una parte del complesso di elementi visibili inanimati: per il resto, un ruolo importante era affidato ai doni votivi, disposti su una scala di monumentalità che riflette quella sociale dei dedicanti, dai bacini bronzei dei grandi committenti alle semplici terrecotte offerte dalla gente comune. Di tutto questo si sono conservati in maggior misura i materiali meno deperibili, o che non attrassero piú di tanto i Persiani che occuparono l'Acropoli nel 480 (e che al piú si limitarono a distruggerli): vasi figurati e sculture in pietra. Queste ultime, in particolare, sono costituite in maggioranza da statue femminili

43-75. Sui frontoni: I. BEYER, *Die Reliefgiebel des alten Athena-Tempels der Akropolis*, in «Archäologischer Anzeiger», 1974, pp. 639-51; S. STUCCHI, *Divagazioni archeologiche*, I, Roma 1981, pp. 74 sgg.; B. S. RIDGWAY, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Chicago 1993², pp. 283 sgg.

[29] I. S. MARK, *The Sanctuary of Athena Nike in Athens. Architectural Stages and Chronology*, Princeton 1993, pp. 31 sgg.; è esclusa una fase di VI secolo dei Propilei: W. B. DINSMOOR jr, *The Propylaia to the Athenian Akropolis*, I. *The Predecessors*, Princeton 1980.

[30] RIDGWAY, *The Archaic Style* cit., pp. 291 sgg.

(ma non mancavano kouroi, figure a cavallo, animali, gruppi mitologici), le famose korai, raffiguranti le giovani aristocratiche devote alla dea: ritratte per lo piú nel gesto di avanzare l'offerta con una mano, tendendo con l'altra un lembo della veste. L'abito alla moda e riccamente colorato, il corpo adorno di un ricco corredo di monili, la bocca sorridente, esprimevano compiutamente lo status di queste ragazze, numerosissime, poste in genere su alte basi che recavano l'iscrizione del dedicante, in un complesso intreccio di devozione alla dea e ostentazione in faccia al resto della comunità. A dispetto dell'evidenza, non bisogna dimenticare che l'insieme degli elementi visibili doveva avere ben altra forma e dimensioni: basti citare materiali deperibili noti dalle fonti che nelle dinamiche del rituale dovevano imporsi su tutto il resto, come le statue di culto in legno o il peplo in lana ritessuto ogni quattro anni per le Panatenee, con effigiata una Gigantomachia, destinato a coprire lo ξόανον principale.

Ideale *pendant* del santuario ateniese, il santuario di Era a Samo rappresenta in età arcaica un modello tipico di santuario extraurbano, quant'altri mai[31]. Queste aree sacre hanno avuto un ruolo di spicco nella genesi della *polis*, che accompagnarono passo dopo passo, segnando l'occupazione della χώρα circostante e l'incontro-scontro con la realtà esterna[32]. La posizione eccentrica rispetto al centro urbano non significa che non avessero un ruolo determinante nella visibilità della *polis*: le dimensioni talvolta colossali in altezza dovevano imporli come punti di riferimento fondamentali, dall'interno dell'abitato (guardando verso la χώρα) e dai limiti del territorio (guardando verso la *polis*); oltretutto, le processioni festive che periodicamente portavano i cittadini in questi santuari dovevano cementare ulteriormente il senso di integrazione e di contiguità con la città.

L'Ereo di Samo (fig. 2), posto a 7 chilometri a sud-ovest della città, nella piana alla foce dell'Imbraso, era raggiungibile dall'abitato o per terra, per la Via Sacra, o per mare, grazie alla spiaggia di ghiaia a pochi metri dal τέμενος. Era, destinataria del culto, veniva festeggiata ogni anno con una grande festa incentrata sulla celebrazione dello ἱερὸς γάμος con Zeus, e accompagnata da un sacrificio di vacche e conseguente banchetto rituale[33]. A parte una prima frequentazione del sito dalla pri-

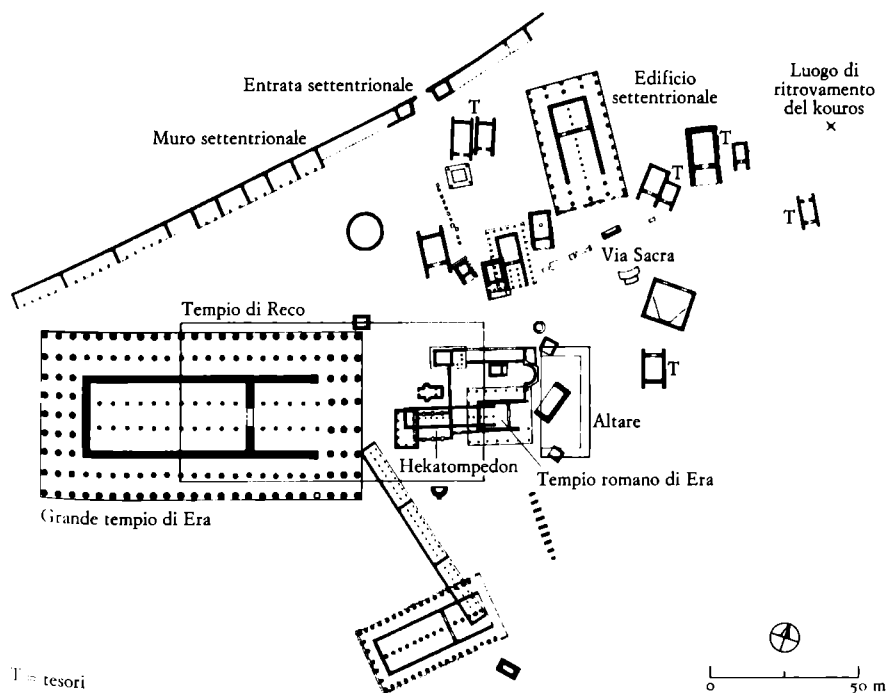
[31] H. KYRIELEIS, *Führer durch das Heraion von Samos*, Athen 1981, e ID., *The Heraion at Samos*, in MARINATOS e HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries* cit., pp. 125-53; H. J. KIENAST, *Topographische Studien im Heraion von Samos*, in «Archäologischer Anzeiger», 1992, pp. 171-213.

[32] POLIGNAC, *La naissance* cit.

[33] U. KRON, *Kultmahle im Heraion von Samos archaischer Zeit. Versuch einer Rekonstruktion*, in *Early Greek Cult Practice*, Stockholm 1988, pp. 135-48.

ma età del Bronzo all'età micenea, è in età arcaica che il santuario toccò il proprio apice: le prime tracce di un culto stabile datano all'VIII secolo (coeve ai primi resti di insediamento a Samo città), e consistono in un altare, in un tempio di 100 piedi (33 metri circa), in una serie di ϑησαυροί. Il VII secolo vide un incremento della monumentalizzazione: l'Ecatompedo venne arricchito di una peristasi lignea e di uno stilobate in pietra, mentre l'altare prese forme piú consistenti (650); inoltre, verso l'Imbraso venne costruita la *stoa* sud, lunga 200 piedi e suddivisa in tre settori, primo esempio conosciuto di questa tipologia architettonica (650-625)[34]; a questa data, segnata da un netto progresso nella lavorazione delle pietre dure, risalgono le prime dediche di sculture e i

[34] J. J. COULTON, *The Architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976; G. KUHN, *Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», C (1985), pp. 169-317.

Figura 2.
Pianta dell'Heraion di Samo.

primi grandi bacini lustrali posti agli angoli del τέμενος. Nel secolo successivo, in piena fioritura economica, l'Ereo prese forme colossali: Reco e Teodoro rifecero tempio e altare (quest'ultimo con un nuovo orientamento, in asse col tempio), realizzando, tra l'altro, il primo grande diptero ionico del mondo greco[35]; l'area venne delimitata a nord da un lungo muro al quale fu addossata una *stoa* profonda 5 metri e destinata ai banchetti rituali, mentre altri edifici con funzione di ϑησαυροί, di dimensioni talvolta imponenti, si accompagnavano al tempio («N»-26-all'ingresso della Via Sacra, uno dei gioielli dell'architettura dell'epoca; «A»-22- nella strada che unisce un accesso ricavato nel muro nord e la Via Sacra; seguirono, alla fine del secolo, «C»-24- e «D»-21-, a nord della Via Sacra; in piú si aggiunga una folla di edifici minori a doppie ante)[36]. Il lavoro a scala colossale su terreno paludoso giocò un brutto tiro ai suoi autori: completata la costruzione del tempio questo cadde da sé (forse senza nemmeno il contributo di un sisma) in quanto mal fondato, e nella generazione del tiranno Policrate (a partire dal 530) si dovette ricostruirlo daccapo, spostando accuratamente le fondazioni di 40 metri piú a ovest rispetto al predecessore: neanche in questa occasione l'intrapresa sembra aver avuto buon esito e la struttura rimase un colosso incompleto (comunque non ipetro), caratterizzata da un cantiere protrattosi per lunghissimo tempo: cosa che non escluse che l'edificio fosse giudicato il piú grande di tutta la Grecia, suscitando l'ammirazione di Erodoto. Diptero (ma con tre file di colonne sulla fronte), il tempio si distingueva per le sue 155 colonne, delle quali in marmo quelle della peristasi esterna (il resto dell'edificio era in *poros*, a parte le basi e i capitelli in marmo delle colonne delle file interne; il predecessore di Reco e Teodoro era in *poros*, con capitelli e copertura in legno). Dimensioni e materiali contribuivano a sollecitare un forte impatto visivo nei frequentatori, sia che si arrivasse dal mare sia che si seguisse il percorso della Via Sacra; non a caso, proprio in corrispondenza dello sbocco di quest'ultima nel τέμενος si addensavano i monumenti piú rappresentativi: doni votivi costituiti dai tripodi e dalle statue (isolate o in gruppo), stele inscritte, ϑησαυροί destinati ad accogliere le offerte piú preziose e deperibili[37]. Il tutto in proporzioni enormi, dimensioni colossali

[35] R. TÖLLE-KASTENBEIN, *Zur Genesis und Entwicklung des Dipteros*, ivi, CIX (1994), pp. 41-76.

[36] Edifici «C» e «A» e *Doppelantenbauten*: KIENAST, *Topographische Studien* cit., pp. 191 sg.; «D»: ID., *Der sog. Tempel D im Heraion von Samos. I. Ein Schatzhaus aus der Nachpolykratischen Zeit*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», C (1985), pp. 105-27; «N»: A. E. FURTWÄNGLER e H. J. KIENAST, *Der Nordbau im Heraion von Samos (Samos 3)*, Bonn 1989.

[37] Gruppi scultorei: basti citare quello di Geneleos, su cui E. WALTER-KARYDI, *Geneleos*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», C (1985), pp.

a parte (come nel caso del kouros rinvenuto in anni recenti). Resta solo da osservare come nel tentativo di farsi un'idea della ricezione dell'area sacra, meno che mai ci si possa permettere di segmentare le evidenze, analizzandole partitamente e per classi. Le «interferenze» dovevano produrre effetti sorprendenti: come nel caso del bacino bronzeo dedicato dai Sami quale decima dei guadagni del commercio con Tartesso, nel VII secolo, a protomi di grifo e con un'altezza stimata sui 5 metri, equivalente a quella complessiva del coevo Ecatompedo.

Ricostruire queste «interferenze» significa recuperare il contesto complessivo delle aree in esame: l'inanimato, costituito in forma dalla τέχνη, e la folla dei frequentatori abituali, dal pubblico dei fedeli agli animali da sacrificare, ridisegnando quell'atmosfera festiva che tanto efficacemente vediamo ritratta nei versi dell'*Inno* omerico ad Apollo, in riferimento alle celebrazioni del dio a Delo:

> Ma tu, o Febo, piú che di ogni altro luogo, ti compiaci nel tuo cuore di Delo,
> dove per te si adunano gli Ioni dalle lunghe tuniche
> coi loro figli e con le nobili spose;
> essi, col pugilato, la danza ed il canto,
> ti allietano, ricordandosi di te, quando bandiscono l'agone.
> Chi fosse presente quando gli Ioni sono riuniti
> direbbe che sono immortali, e immuni di vecchiezza in eterno:
> potrebbe osservare la grazia comune a tutti, e si allieterebbe nell'animo
> contemplando gli uomini, e le donne dalle belle cinture,
> e le navi veloci, e le loro abbondanti ricchezze[38].

3.2. Le *agorai*.

L'etimologia del nome ἀγορά è la medesima del verbo ἀγείρω, letteralmente «raccolgo insieme», di persone o cose: come tale poteva indicare una raccolta di persone, con particolare riferimento all'assemblea dei cittadini, il luogo che la ospitava o l'oggetto stesso della riunione[39]. Un nesso etimologico che chiarisce subito la valenza del tema urbano corrispondente: punto cardinale nel sistema della vita associata della città, in quanto luogo dell'incontro e, nel contempo, dell'alterità rispetto al circuito dei rapporti chiuso nelle mura dell'οἶκος.

In quanto tale, questo spazio era sentito come centrale, anzitutto a livello simbolico. Basti citare il caso dell'*agora* di Atene dove l'altare dei

91-104, e H. J. KIENAST, *Die Basis der Geneleos-Gruppe*, ivi, CVII (1992), pp. 29-42. Basi votive: ID., *Topographische Studien* cit., pp. 193 sgg.; θησαυροί: cfr. nota 36.

[38] *Inno ad Apollo*, 3.146 sgg. (trad. di F. Cassola).

[39] Sull'*agora*: W. A. MCDONALD, *The Political Meeting Places of the Greeks*, Baltimore 1943; R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque. Etudes d'Histoire et d'Architectures Urbaines*, Paris 1951; S. PARNICKI-PUDELKO, *Agora. Geneza i rozwój rynku greckiego*, Warszawa 1957.

Dodici Dèi poteva essere usato come riferimento per misurare la distanza tra la città e i singoli demi, o rispetto a un centro panellenico come il santuario di Zeus a Olimpia[40]. La centralità di quest'area si rifletteva nella posizione all'interno del tessuto urbano, sempre in corrispondenza con i principali snodi della vita associata. L'*agora* poteva essere vicina al tempio poliade, come (secondo l'ipotesi piú accreditata) a Corinto, presso l'Apollonio, attorno al quale ruotava l'intero insediamento organizzato per villaggi[41]; poteva trovarsi tra il μέγαρον del βασιλεύς e il santuario che coronavano la vetta della collina, come a Emporio di Chio[42]; a Tera era ricavata da uno slargo della via centrale che attraversava l'intero insediamento, proprio nel mezzo del suo percorso, coincidente col punto piú elevato[43]; a Drero occupava la depressione tra le due colline dell'insediamento[44], mentre a Taso, per citare un ultimo esempio, si trovava a ridosso del quartiere portuale della città bassa[45].

Coerentemente inserito nel tessuto urbano, lo spazio dell'*agora* era distinto e marcato rispetto alle adiacenze in quanto spazio sacro: cippi o stele (ὅροι) ne configuravano visivamente i limiti, in un contesto di traffico cittadino e di occupazioni edilizie che mettevano continuamente a repentaglio i confini. Parallelamente, bacini lustrali nei punti di accesso consentivano ai frequentatori di assolvere i doveri rituali di purificazione, proprio come in un santuario[46].

Le funzioni di questo spazio sacro, centrale, erano molteplici: politiche, in quanto sede delle principali istituzioni pubbliche, a partire dal βασιλεύς esiodeo; religiose, in quanto luogo di culto tra i piú importanti, tributato a dei (oltre alle divinità gentilizie primeggiavano le divinità poliadi) e a eroi (ecisti, autori di sinecismi, salvatori della patria) con un legame privilegiato con la storia e la vita della città; «culturali», in quanto sede di feste, cerimonie e agoni associati alla vita religiosa e civile.

Due ottimi esempi di *agora* di età arcaica sono offerti da Atene e da Megara Iblea.

[40] S. ANGIOLILLO, *Hestia, l'edificio F e l'altare dei 12 dei ad Atene*, in «Ostraka», I (1992), pp. 171-76.

[41] J. B. SALMON, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford 1984.

[42] J. BOARDMAN, *Excavations in Chios, 1952-1955. Greek Emporio*, Oxford 1967; J. BOARDMAN e C. E. VAPHOPOULOU-RICHARDSON (a cura di), *Chios. A Conference at the Homereion in Chios 1984*, Oxford 1986.

[43] F. HILLER e V. GAERTRINGEN, *Thera*, I-III, Berlin 1899-1904.

[44] C. TIRÉ e H. V. EFFENTERRE, *Guide des Fouilles Françaises en Crète*, Paris 1978², pp. 93 sgg.

[45] Y. GRANDJEAN, *Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque*, Paris 1988, pp. 480 sgg.

[46] G. DAVERIO ROCCHI, *I segni di confine nello spazio della polis: gli horoi dell'agora di Atene*, in «Atti del Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica», 11, n.s., I (1980-81), pp. 281-92; G. V. LALONDE, *Horoi*, in *The Athenian Agora*, XIX. *Inscriptions*, Princeton 1991, pp. 1-51.

La documentazione letteraria sull'*agora* di Atene (fig. 3) è incomparabilmente superiore rispetto a qualsiasi altro sito del mondo greco[47]; purtroppo, la continuità insediativa ha cancellato quasi ovunque le testimonianze dell'età arcaica, riducendo le evidenze a uno scarno numero di *disiecta membra*.

Ciononondimeno, il luogo in esame ha un rilievo eccezionale dato che qui si sono giocate le sorti della storia di Atene in un secolo, il sesto, tanto travagliato[48]: da Solone, che qui incitò i concittadini a riprendere Salamina contro i Megaresi, a Pisistrato, che vi inscenò la simulata aggressione che lo portò al potere per la prima volta, a Armodio e Aristogitone, che vi uccisero Ipparco durante la festa delle Panatenee, a Clistene, che vi pose la sua Βουλή.

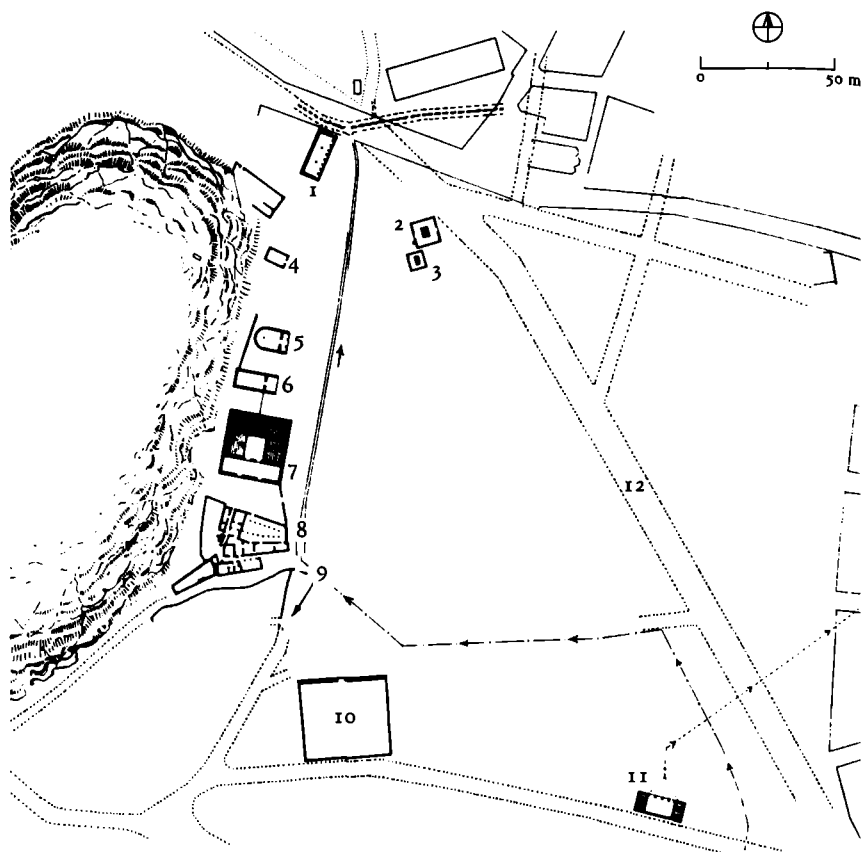
Verso il 600 l'*agora* fu spostata da uno spazio tuttora imprecisato[49] all'area pianeggiante a nord-ovest dell'Acropoli, limitata a sud dalla collina dell'Areopago, a nord dal corso dell'Eridano, a ovest dalla bassa collina del Kolonos Agoraios: spazio attraversato da piú strade, utilizzato fino a quel momento dapprima per sepolture e santuari ctonii, quindi per abitazioni private, sempre piú numerose, e per officine di vasai. Il primo edificio noto («C»), datato al 600, era situato sul lato ovest, alle pendici del Kolonos Agoraios: a pianta rettangolare e diviso in due ambienti, era orientato verso sud e aperto su una corte. A questo edificio se ne aggiunse un secondo a pianta rettangolare, costruito subito a sud verso la metà del secolo («D»). La pianta del complesso porta a escludere una destinazione privata: il fatto che sul sito di «C» sia stato poi costruito il Buleuterio di età classica lascia pensare a un'analoga funzione pubblica (si è pensato al luogo di riunione del consiglio dei 400 di Solone)[50]. Nel periodo successivo, corrispondente alla tirannide di Pisi-

[47] W. JUDEICH, *Topographie von Athen*, 1931², pp. 328 sgg.; H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV. *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton 1972; J. M. CAMP, *The Athenian Agora. Excavations in the Hearth of Classical Athens*, London 1986, pp. 35 sgg.; H. VON STEUBEN, *Die Agora des Kleisthenes. Zeugnis eines radikalen Wandels?*, in *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*, München 1989, pp. 81-90; *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*, Athens 1990⁴. La cronologia tradizionale degli edifici del lato ovest è stata di recente rimessa in discussione e abbassata da E. D. FRANCIS e M. VICKERS, *The Agora Revisited: Athenian Chronology c. 500-450 B.C.*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIII (1988), pp. 143-67.

[48] K.-W. WELWEI, *Athen. Vom Neolitischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*, Darmstadt 1992.

[49] N. ROBERTSON, *Solon's Axones and Kyrbeis, and the Sixth-Century Background*, in «Historia», XXXV (1986), pp. 147-76; T. HÖLSCHER, *The City of Athens: Space, Symbol, Structure*, in A. MOHLO, K. RAAFLAUB e J. EMLEN (a cura di), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, pp. 359 sg.

[50] *Contra* HÖLSCHER, *The City* cit., p. 364, nota 34. Sul Buleuterio D. GNEISZ, *Das antike Rathaus. Das griechische Bouleuterion und die frührömische Curia*, Wien 1990.

Figura 3.
L'*agora* di Atene in età arcaica (c. 500 a. C.).

1 *Stoa Basileios*
2 Altare dei Dodici Dèi
3 Altare
4 Santuario di Zeus
5 Tempio di Apollo
6 Tempio della Madre degli Dèi
7 *Bouleuterion*
8 *Prytanikon*
9 *Horoi*
10 Eliea
11 Fontana monumentale (*Enneakrounos*)
12 Via delle Panatenee

strato, l'*agora* si ampliò verso sud e est guadagnando spazio ai danni delle case private, segno di una massiccia opera di espropriazione. Alcuni monumenti possono essere messi in relazione con il tiranno: anzitutto, nel settore nord-ovest, l'altare dei Dodici Dèi, dedicato da Pisistrato figlio di Ippia (figlio di Pisistrato), durante il suo arcontato del 522/521. Circondato da un recinto, questo spazio sacro, di cui già si è ricordata la funzione di riferimento per stabilire le distanze da Atene, era anche un celebre luogo di asilo, come per i Plateesi nel 519. Al capo opposto dell'*agora* (piú precisamente nell'angolo sud-est) fu costruita, in anni vicini all'altare, una fontana monumentale, che oltre a provvedere il necessario rifornimento idrico per l'area maggiormente frequentata della città doveva costituire un punto di riferimento importante nel percorso verso l'Acropoli. Meno chiara la destinazione di un edificio del lato ovest, presso il limite sud dell'area («F»), databile agli anni 550-525: di grandi dimensioni, aveva forma approssimativamente trapezoidale, con piú stanze disposte attorno a una corte porticata. La forma richiama l'edilizia privata, il che stupisce date le dimensioni superiori al consueto e la posizione nell'*agora*: per queste ragioni si è pensato all'abitazione dei Tiranni[51]. Compiuta l'espansione dell'area verso est, il primo elemento a venire valorizzato fu certamente la Via delle Panatenee, sulla quale risulta già orientato l'altare dei Dodici Dèi. Attraversando l'*agora* con percorso diagonale, la strada collegava la porta del Dipilo e l'Acropoli, ospitando la processione che aveva luogo in occasione della festa piú importante della città (da cui il nome della strada, definita altrimenti Δρόμος): nell'occasione venivano allestite delle tribune in legno (ἴκρια) per gli spettatori, di cui si sono trovati i fori per le impalcature di v e iv secolo. In questa e in altre occasioni la via poteva essere utilizzata per competizioni sportive: dalle gare degli apobati a quelle dei cavalli. Non si tratta delle uniche occasioni spettacolari offerte dall'*agora*. A parte la discussa notizia dei tardi lessicografi, secondo i quali qui si sarebbero tenuti gli agoni drammatici prima della costruzione del teatro di Dioniso alle pendici sud dell'Acropoli, sappiamo che un settore della piazza era chiamato ὀρχήστρα, con probabile riferimento a esibizioni corali[52]: è qui che si è voluta localizzare l'esecuzione del ditirambo di Pindaro per gli Ateniesi, che valse al poeta una statua di bronzo nell'*agora* stessa. Poco chiara la destinazione della struttura quasi quadrangolare all'estremità ovest del lato sud, delimitata da un muro e senza suddivisioni o copertura: databile al 550, viene considerata un edificio pubblico,

[51] J. KIEGELAND, *Wie wohnten die Tyrannen?*, in HOEPFNER e ZIMMER (a cura di), *Die griechische Polis* cit., pp. 46-57.

[52] F. KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin 1981.

in assenza di elementi riferibili al culto; in via d'ipotesi l'edificio viene identificato con l'Eliea, il tribunale piú importante della città[53]. Purtroppo, la nostra conoscenza della topografia dell'area è alquanto frammentaria: cosí, ad esempio, non è nota l'ubicazione del Leocorio[54], un santuario dove venne ucciso Ipparco nel 514, innescando il processo che porterà alla fine della tirannide. Quando ciò avvenne, nel 510, ai tirannicidi venne dedicato un gruppo di bronzo nell'*agora* (nel sacco di Atene del 480/479 le statue furono predate dai Persiani, ma vennero prontamente sostituite da un nuovo gruppo nel 477/476), circostanza eccezionale, dato che, a quanto pare, si trattò della prima dedica di statue onorarie in quest'area (in seguito una legge vietò che nell'*agora* si ponessero statue di altri eroi della democrazia). Il periodo successivo è segnato dalle riforme di Clistene (508/507): proprio a questa fase viene ricondotto un edificio pressoché quadrato, aperto a sud e collocato a nord di «F» e parzialmente sovrapposto a «D»: identificato con il Buleuterio, sede del consiglio dei 500, viene ricostruito con cinque sostegni interni e una gradinata per i buleuti. Datata anch'essa al 500, la Stoà Basileios, sede dell'arconte βασιλεύς (che nell'occasione spostò la propria sede dal Bucolio)[55], occupava l'angolo nord-ovest dell'*agora*, ed era il primo edificio alla destra di chi entrava nell'area. Di modeste dimensioni, presentava una semplice copertura in terracotta, ed era aperta a est con un portico di otto colonne *in antis*: ben piú sfarzoso doveva apparire al confronto il coevo altare di Afrodite Urania, foderato in marmo e posto proprio davanti alla Stoà, ma sul lato opposto della Via delle Panatenee. Gli edifici fin qui ricordati hanno lasciato qualche traccia di sé: molti altri (si è già ricordato il Leocorio) sono scomparsi, il che spiega gli ampi vuoti di una pianta di fase al 500, che andrà letta con tutta cautela; oltretutto, il paesaggio dell'*agora* doveva essere composto, oltre che di edifici pubblici e di santuari[56], di statue, alberi e fontane. Basti ricordare che, seppure per un'epoca posteriore, troviamo citati, a proposito di piante, platani, salici, pioppi, alcuni dei quali con una valenza topografica (e un ruolo nel paesaggio urbano) non minore rispetto agli edifici in pietra.

[53] Dubbi sono espressi al riguardo da M. H. HANSEN, *The Athenian Heliaia from Solon to Aristotle*, in «Classica et Mediaevalia», XXXIII (1982), pp. 9-47, ripubblicato con *addendum* in *The Athenian Ecclesia II. A Collection of Articles 1983-1989*, Copenhagen 1989, pp. 219-62.

[54] C. N. EDMONSON, *The Leokoreion in Athens*, in «Mnemosyne», s. 4, XVII (1964), pp. 375-78.

[55] JUDEICH, *Topographie* cit., p. 298, nota 2.

[56] J. MCKESSON CAMP II, *Gods and Heroes in the Athenian Agora*, Athens 1980; C. W. HEDRICK jr, *The Temple and Cult of Apollo Patroos in Athens*, in «American Journal of Archaeology», XCII (1988), pp. 185-210.

I problemi dell'*agora* di Megara Iblea (fig. 4) sono in parte inversi rispetto a quelli riscontrati ad Atene: fondata nella seconda metà dell'VIII secolo, la città fu distrutta da Gelone, tiranno di Siracusa, nel 483, e non ebbe in seguito una continuità insediativa di qualità comparabile a quella del periodo di massima fioritura; per questo gli scavi moderni hanno permesso di ricostruire un'immagine alquanto dettagliata del sito (in particolare, del quartiere dell'*agora*). Purtroppo, le testimonianze letterarie scarseggiano, e sulla storia e la vita della colonia le nostre conoscenze sono abbastanza limitate[57].

Allo stato attuale delle ricerche la città si presenta strutturata su due

[57] G. VALLET, F. VILLARD e P. AUBERSON, *Mégara Hyblaea*, I. *Le quartier de l'Agorà archaïque*, Roma 1976; ID., *Megara Hyblaea*, III. *Guida agli scavi. Introduzione alla storia di una città coloniale d'Occidente*, Roma 1983; G. VALLET, *Bilan des recherches à Mégara Hyblaea*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», n.s., XLIV (1982) [1984], pp. 173-82.

Figura 4.
L'*agora* di Megara Iblea.

blocchi di isolati separati da una πλατεῖα nord-sud e con diverso orientamento (scarto di 21°). Risparmiata nello spazio del blocco est, ai suoi limiti, l'*agora* segnava il confine tra i due nuclei. All'origine si trattò di un semplice spiazzo vuoto tra gli isolati, occupato al piú da strutture provvisorie che non hanno lasciato traccia. Con lo sviluppo della città e la sua espansione ebbe luogo una prima monumentalizzazione, nell'arco di una generazione. Anzitutto, lo spiazzo assembleare fu isolato dalle linee del traffico cittadino: è il caso della *stoa* nord («E», 650-625), rispetto a una delle πλατεῖαι («A», che pure non attraversava la piazza ma si limitava a lambirla), e a una delle viuzze minori («D4») provenienti da nord; rispetto a queste direttrici di traffico la *stoa* non si poneva come sbarramento: un passaggio nel muro di fondo, scandito da tre colonne lignee, la trasformava, piuttosto, in una sorta di propileo d'accesso. A est la piazza era limitata da un'altra *stoa* («f»), leggermente piú piccola della prima e forse di poco posteriore: a farne le spese fu stavolta una via minore con andamento sud-est - nord-ovest. È significativo che a sud questo processo sia stato portato avanti da due templi, fatte salve le specifiche esigenze di orientamento e di uno spazio di rispetto. Allineati a sud, chiudevano la visuale per chi arrivasse da due viuzze che sboccavano nella piazza: il tempio a ovest, addirittura, chiudeva la visuale d'angolo per chi arrivasse da sud, dalla πλατεῖα nord-sud («C1»). I due templi sono quasi coevi (datazioni approssimative: «g», 650-625; «h», 625-600), ma con proporzioni diverse: l'uno, piú piccolo («g») *in antis* con pronao e cella, l'altro piú grande, analogo ma con la cella divisa in due navate da un colonnato centrale. *Stoai* e templi delimitavano lo spazio assembleare al centro che assolveva, a seconda delle circostanze, funzioni diverse: spiazzo per i rituali del culto nei templi o, viceversa, luogo di riunione politica sotto la tutela della divinità. Ai limiti della piazza, ricavata dagli isolati dai quali prende la propria forma quadrangolare, si allineavano diversi edifici ad essa collegati. In posizione di rilievo, all'angolo nord-ovest, a uno dei crocicchi piú importanti della città (formato dalle πλατεῖαι «C1» e «A»), era il probabile ἡρῷον dell'ecista della colonia (Lamis, morto a Tapso qualche mese prima della fondazione): struttura rettangolare divisa in due vani nel senso della lunghezza, aperti entrambi a est e con chiara destinazione cultuale («d», 630). All'angolo sud-ovest, occupando l'intero isolato formato a ovest dalla πλατεῖα nord-sud («C1»), a est da uno degli στενωποί, un grande edificio di sicura destinazione pubblica (date le dimensioni e la posizione), diviso in due da un muro interno: una parte rettangolare, l'altra trapezoidale, ciascuna con piú ambienti affacciati sul cortile («i», 640-630). Verso la fine di questo periodo un tempio venne costruito al

centro del lato ovest: di dimensioni intermedie tra «h» e «g» ma in particolare risalto, oltre che per la centralità, per l'arretramento della fronte rispetto alla via «C1», grazie al quale venne ricavata un'ampia corte antistante («c», 600 circa).

A sud di questo tempio si verificarono, verso il 550-525, alcuni interventi riferiti a trasformazioni nell'assetto politico e istituzionale, che portarono a compimento l'opera di monumentalizzazione. Si tratta di due edifici coevi ricavati distruggendo strutture preesistenti: il primo viene identificato con il Pritaneo, e aveva pianta rettangolare, con entrata a sud su una vasta corte dalla quale si passava, attraverso un portico di cinque colonne, a tre stanze destinate ai banchetti pubblici («b», 530 circa)[58]. Il secondo è un edificio ad ali che si incontrano ad angolo retto, di destinazione incerta («a», 530 circa).

Nel complesso, l'*agora* «senza nomi» di Megara Iblea consente di cogliere come non mai lo sviluppo di questa forma urbana, fin dalle origini, con un dettaglio altrove impossibile; tali evidenze, combinate con quelle ateniesi, consentono di ricavare un quadro pressoché completo di questo tema urbano.

3.3. Le fontane.

Altro tema urbano in età arcaica erano le grandi fontane monumentali[59], presenza di tutto rilievo che segnava il paesaggio dei principali centri: si pensi alla Enneacruno di Atene o la Peirene e la Glauke di Corinto, per citare i casi piú noti, dove la seconda forniva lo spunto a Simonide per parlare di «εὔυδρον ... ἄστυ Κορίνθου»[60]. Del resto, già nell'*Odissea* si fa menzione di una fontana nei giardini di Alcinoo, buon paradigma mitico per quanti, specie i tiranni (per quel che si sa) volessero lasciare un segno nel paesaggio urbano. La fontana assolveva anzitutto il compito di garantire l'approvvigionamento idrico della città: ancora Aristotele considera il problema cruciale, al pari di quello delle vie di comunicazione o della salubrità dell'aria. Non a caso, l'epoca in cui si afferma la fontana, il VI secolo, è segnata da un notevole incremento demografico delle *poleis*.

[58] L'identificazione è revocata in dubbio da S. G. MILLER, *The Prytaneion. Its Function and Architectural Form*, Berkeley - Los Angeles - London 1978, pp. 229 sg., cui si rinvia per questo tema urbano. Cfr. anche P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au Banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992.

[59] F. GLASER, *Antike Brunnenbauten (Krenai) in Griechenland*, Wien 1983; ID., *Brunnen und Nymphäen*, in *Die Wasserversorgung antiker Städte*, I, Mainz 1987, pp. 103-31.

[60] SIMONIDE, fr. 96 Bergk.

Che sfruttasse sorgenti o fornisse acqua attinta a cisterne o condotta in acquedotto, la fontana aveva di norma carattere pubblico, mentre privatamente si ricorreva a pozzi o cisterne di acqua piovana: lo scarto tra le due realtà era marcato dal diverso impegno tecnologico e finanziario, per il che basti citare il caso di Samo, dove il rifornimento idrico era garantito da un grandioso acquedotto opera di Eupalino di Megara[61], una delle tre opere dell'isola (assieme al porto e all'Ereo) che Erodoto poteva citare come «μέγιστα ἀπάντων Ἑλλήνων ἐξεργασμένα».

Un'idea di queste strutture ci è fornita dalla fontana nell'angolo sud-est dell'*agora* di Atene, datata agli inizi dell'ultimo quarto del VI secolo[62]: a pianta rettangolare, con una stanza centrale cui si accedeva per un colonnato, presentava due bassi bacini laterali rivestiti di fini lastre di marmo (ma l'esatta ricostruzione è controversa): il getto dell'acqua era continuo, per dei doccioni a testa animale, garantito da un efficace sistema di adduzione e di smaltimento. Si trattava dell'ultima tappa di un nuovo sistema di distribuzione che portava l'acqua in città dalle sorgenti nell'area del Pentelico e dell'Imetto: identificata con l'Enneacruno, se ne attribuisce la paternità a Pisistrato.

Costose nella costruzione, le fontane esigevano un'amministrazione rigorosa: per motivi igenici erano sottoposte alla stretta sorveglianza di appositi funzionari, era fatto divieto di gettare oggetti in acqua, di lavare i panni, di farsi il bagno o, peggio, di abbeverare gli animali. Oltretutto, quanto piú le fontane erano monumentali, tanto piú avevano bacini di tali dimensioni da impedire di attingere l'acqua direttamente dallo zampillo (ammesso che vi fosse), ma solo dalla vasca.

Per la sua utilità, connessa a una posizione di rilievo nel tessuto urbano, la fontana si imponeva come uno dei principali punti di aggregazione della vita cittadina: ne fanno fede le frequenti rappresentazioni nella ceramica attica della fine del VI secolo, con donne che attingono acqua munite di idrie (i vasi, peraltro, sui quali la scena è maggiormente rappresentata): con raffigurazioni schematiche di edifici apparentemente di secondo piano, non monumentali e di un tipo allo stato attuale ancora da recuperare sul terreno, utili però per cogliere i frammenti della vita animata che vi si svolgeva quotidianamente intorno.

[61] H. KIENAST, *The Tunnel of Eupalinos at the Island of Samos*, in *Ancient Technology*, Helsinki 1990, pp. 38-45.

[62] *The Athenian Agora* cit., pp. 162 sgg.; GLASER, *Antike Brunnenbauten* cit., pp. 67 sg.; R. TÖLLE-KASTENBEIN, *Das archaische Wasserleitungsnetz für Athen und seine späteren Bauphasen*, Mainz 1994.

4. *Le parti residenziali.*

Abituati a considerare l'aspetto esteriore della casa come uno dei campi privilegiati dell'autorappresentazione agli occhi della comunità, malgrado la tendenza alla standardizzazione e all'egualitarismo dell'edilizia residenziale del Novecento, possiamo restare stupiti davanti all'immagine dei quartieri residenziali: tanto piú dopo aver passato in rassegna gli spazi pubblici, con ben altro tenore. Ma questo contrasto, sulle prime sconcertante, rinvia a un preciso modello, ben lontano dal nostro e con un proprio ordine di significati e valori[63].

Prescindendo dalla forma della città, a pianta regolare o frutto disarticolato di aggregazioni successive, la nostra attenzione si sofferma ora sui singoli isolati, cellula dei quartieri e dell'organizzazione urbana, negli impianti regolari a pianta generalmente rettangolare e con le case disposte in due file parallele. A delimitarli erano di norma stradine che a mala pena consentivano il passaggio di pedoni o di animali da soma; tutt'altro rispetto alle arterie di traffico maggiori, che univano *agora*, santuari, porte urbiche: πλατεῖαι che si imponevano per la maggiore monumentalità, sia che dovessero accogliere il transito dei carri per le merci, sia che dovessero ospitare le processioni festive dei cittadini. Tra le case le vie erano invece assai modeste: strette di media quattro, cinque metri, potevano arrivare, in centri arroccati in altura, fino a pendenze tra il 10 e il 15 per cento. La superficie stradale era spesso lasciata allo stato naturale, con scarso ricorso a sistemi di drenaggio: solo nel caso in cui la pendenza mettesse in pericolo il fondo in caso di pioggia si ricorreva a pavimentazioni rudimentali; il che non escludeva che piogge abbondanti trasformassero le vie in torrenti in piena, con effetti spesso disastrosi oltre che mortali[64].

L'apparenza delle case era delle piú modeste: in elevato l'altezza era estremamente contenuta, di norma con uno, due piani; quanto alla fac-

[63] Sull'edilizia privata fondamentale, benché concentrato sull'età classica, W. HOEPFNER e E.-L. SCHWANDNER (a cura di), *Haus und Stadt im klassischen Griechenland. Neubearbeitung*, München 1994; cfr. anche D. FUSARO, *Note di architettura domestica greca nel periodo tardo-geometrico e arcaico*, in «Dialoghi di Archeologia», IV, 1 (1982), pp. 5-30; D. PAPENFUSS e V. M. STROCKA (a cura di), *Palast und Hütte. Beitrage zum Bauen und Wohnen im Altertum von Archäeologen, Vor- und Frühgeschichtlichern*, Mainz 1982; F. PESANDO, *La casa dei Greci*, Milano 1989; G. HIESEL, *Späthelladische Hausarchitektur. Studien zur Architekturgeschichte des griechischen Festlandes in der späten Bronzezeit*, Mainz 1990; M. JAMESON, *Private Space and the Greek City*, in MURRAY e PRICE (a cura di), *The Greek Polis* cit., pp. 171-95; SCHATTNER, *Griechische Hausmodelle* cit.

[64] R. J. FORBES, *Notes on the History of Ancient Roads and their Construction*, Amsterdam 1934, in particolare pp. 96 sgg.

ciata, sulla strada si apriva solo la porta di accesso, che immetteva nel cortile interno, mentre erano rare le finestre esterne; fenomeno quest'ultimo da porre in relazione con l'uso di illuminare gli ambienti dal cortile centrale, caratteristico della gran parte delle unità abitative. Con la conseguenza che la strada si presentava come una sequenza uniforme di abitazioni, priva di risalti di qualsiasi genere.

Come esempi di quartieri residenziali di età arcaica si possono citare i casi di Smirne e di Megara Iblea.

Smirne[65], città della Ionia d'Asia distrutta nel 700 e subito ricostruita, presenta un impianto urbano segnato, sulla piccola penisola nell'omonimo golfo, dal fitto allineamento di vie orientate nord-sud. A parte il santuario poliade su una massiccia piattaforma, nel settore nord-est, il resto della città sembra fosse scandito da lunghe, continue file di case allineate sulle strade, costruite in mattoni crudi su base di ortostati, stuccate internamente ed esternamente, a un piano, massimo due, con tetto piatto. L'impressione di uniformità doveva essere rafforzata dalla struttura particolarmente allungata degli isolati.

A Megara Iblea, nel quartiere dell'*agora*, le prime case rintracciabili sul terreno datano alla fine dell'VIII secolo: il tipo di costruzione era costante, con muretti a secco fondati su ortostati; la forma era ridotta a una semplice stanza quadrata, aperta a sud e con una superficie abitabile oscillante tra i 15 e i 18 m², della quale non è possibile ricostruire l'organizzazione; analogamente, è difficile stabilire cosa circondasse le singole unità: in taluni casi si può al piú osservare un silo scavato nella roccia. Benché i singoli isolati non fossero ancora delimitati materialmente (come avverrà nel successivo sviluppo urbano), l'orientazione e la posizione delle case al loro interno ne presupponevano già una chiara articolazione; in compenso, la distribuzione delle case per i singoli isolati non sembra avesse caratteri di regolarità. Nella prima metà del VII secolo le case, il cui numero aumentò, divennero piú ampie, con una moltiplicazione degli ambienti (talvolta di case del periodo precedente): la pianta resta molto semplice anche se non esiste un tipo unico; di regola i diversi ambienti, che non erano sovente in comunicazione tra di loro, si disponevano in allineamenti perpendicolari alla lunghezza degli isolati, aprendosi a sud su di una corte: case basse e allungate, talvolta con qualche *dependance*, dove occasionalmente comparivano i primi pozzi. La stessa tipologia torna nella seconda metà del VII secolo, quando si

[65] J. M. COOK, *Old Smyrna, 1948-1951*, in «Annual of the British School at Athens», LIII-LIV (1958-59), pp. 1-34; ID. *The Greeks in Ionia and the East*, London 1962, pp. 71 sgg.; E. AKURGAL, *Alt-Smyrna*, I. *Wohnschichten und Athena-Tempel*, Ankara 1983. Cfr. la figura 24 nel saggio di G. Gruben.

materializzò l'urbanizzazione del quartiere: la densità delle abitazioni aumentò considerevolmente, con una conseguente riduzione degli spazi aperti degli isolati, usati come corti o giardini. A questa data l'occupazione del quartiere toccò il vertice, mai piú raggiunto, fenomeno concomitante alla monumentalizzazione dell'*agora*.

Il caso dei quartieri residenziali, che nel complesso del paesaggio urbano si configurano come un esplicito *understatement* rispetto alle aree di pubblica pertinenza, può sorprenderci, e influenzare negativamente il nostro giudizio: ma qui piú che mai è bene sottrarsi ai nostri parametri (nello specifico, che belle case facciano belle città); tra l'altro, le fonti antiche considerano gradevole alla vista una tale configurazione, oltre a sottolinearne l'utilità bellica. Bisogna piuttosto tenere presente che abbiamo a che fare con una realtà codificata, con motivazioni ben precise. Anzitutto, per ciò che riguarda l'aspetto dei quartieri, doveva essere decisiva la concentrazione delle attività economiche e sociali in punti ben precisi e limitati dell'impianto urbano, con una conseguente riduzione della circolazione nei rimanenti settori, a cominciare dalle case. Non che queste ultime fossero prive di connessioni con le dinamiche economiche e sociali: la casa restava pur sempre il luogo dove si custodivano gli attrezzi agricoli, o dove si praticavano lavori artigianali, che la trasformavano in un laboratorio; altrimenti, l'ἀνδρών poteva accogliere i simposi dei πολῖται, ma non ce n'era abbastanza per trattenere gli uomini entro le mura domestiche, vero e proprio regno delle donne, assistite dalla servitú e accompagnate dai propri bambini[66]. Per ciò che poi attiene specificamente alle case, non si possono trascurare due presupposti ideologici fondamentali sul piano sociale: l'opposizione tra pubblico e privato (οἶκος e πόλις, o ἴδιον e κοινόν, la cui traduzione su scala monumentale è puntualmente evocata da Aristotele)[67] e l'ideale egualitario che variamente ispirava i sistemi aristocratici e le successive democrazie, contrario all'ostentazione di ricchezza privata. Che il sistema fosse frutto di codificazione lo dimostrano nel miglior modo le eccezioni alla norma, ovvero i casi in cui l'abitazione si imponeva per monumentalità sul resto dell'abitato: è quanto si verificava per le residenze dei βασιλεῖς, dal palazzo di Alcinoo a Scheria, ai casi di VIII secolo documentati a Zagora[68] e a Emporion, dove grandi μέγαρα spiccavano sul resto dell'insediamento, in posizione centrale; un'eredità raccolta nei secoli successivi dai palazzi dei Tiranni.

[66] JAMESON, *Private Space* cit., pp. 179 sgg.

[67] *Politica*, 1321b19 sgg.; SCHMITT-PANTEL, *Collective Activities* cit.

[68] A. CAMBITOGLOU e altri, *Zagora 1*, Sydney 1971; A. CAMBITOGLOU e altri, *Zagora 2*, Athens 1988.

5. *Conclusioni.*

È ben nota l'importanza dell'età arcaica per la storia complessiva della civiltà greca, quale periodo di formazione nel quale si posero le fondamenta per i secoli successivi[69]. Tra le diverse acquisizioni la *polis* ha un ruolo preminente, sia come istituzione politico-sociale, sia come fatto urbanistico: anche per la città visibile, una delle manifestazioni del fenomeno, questo periodo è stato decisivo nel plasmarne i tratti essenziali, e la nostra rassegna ha messo in evidenza le tappe del processo in atto.

A un primo livello si situa la genesi di temi urbani in corrispondenza di determinati temi sociali: nascono cosí gli spazi e le configurazioni architettoniche relative ai principali momenti della vita collettiva, in campo politico e religioso. La loro funzione immediata è propriamente utilitaria, limitandosi a denotare le attività che ospitano. Presto però assistiamo al passaggio a una funzione piú propriamente simbolica: una funzione connotativa («seconda» rispetto all'altra, «prima»), accompagnata da una sorta di cristallizzazione morfologica – basti pensare al tempio, che per secoli manterrà immutata la propria forma –, segno che questi temi vivono ormai una vita propria, pressoché autonoma quanto a capacità di significare[70]. Proprio a questo secondo livello si collega la tendenza alla monumentalizzazione dei temi, autorizzata, anzi sollecitata dallo scarto che si è venuto a creare tra denotazione e connotazione, a tutto vantaggio della seconda. In questo processo, santuari, *agorai* e tipi edilizi relativi finiscono con l'incarnare e sottolineare quegli stessi temi sociali che li avevano generati e le loro ideologie, trasformando l'immagine visibile della città in autorappresentazione della comunità e dei suoi valori. Il lavoro simbolico che pone in risalto questi luoghi rispetto al complesso del tessuto urbano è parallelo al lavoro simbolico che opera a livello dei rituali, e che pone in risalto determinati momenti, come la festa religiosa o l'attività politica, configurandoli in termini di scarto rispetto al normale decorso della vita quotidiana.

Corrispondenza fondamentale, che giustificando il tema della città visibile lo pone al centro della vita della collettività.

[69] D. BUITRON-OLIVER (a cura di), *New Perspectives in Early Greek Art*, Washington 1991.
[70] ECO, *La struttura* cit.

BURKHARD FEHR

Kouroi e korai.
Formule e tipi dell'arte arcaica come espressione di valori

Verso la fine dell'VIII secolo a. C. si comincia a osservare, in tutte le manifestazioni dell'arte greca, un'attenzione via via crescente nei confronti delle espressioni figurative del Vicino Oriente. Gli artisti greci si sforzarono allora, nel corso del cosiddetto stile orientaleggiante, di creare – nei modi piú diversi – una sintesi tra l'intricata molteplicità di queste nuove influenze esterne e le tradizioni figurative già esistenti in loco. Già prima della metà del VII secolo a. C. si iniziano a produrre tipi e formule precise per determinati soggetti e motivi figurativi sia dell'arte monumentale che di quelle minori. Tali novità segnano l'inizio di una nuova fase dell'arte greca: il periodo arcaico, che si estende fino agli inizi del V secolo a. C.[1]

Si sarebbe indotti in errore se si credesse che la tenacia, evidente e spesso assidua, con cui la scultura e la pittura greche di età arcaica rimasero ancorate a quei modelli fissi sia da ricondurre a un semplice fenomeno di conservatorismo artistico o addirittura a mancanza di creatività. Siamo piuttosto di fronte agli elementi di un linguaggio figurativo che, al pari dei vocaboli di una lingua parlata, sono deputati a trasmettere significati e le cui combinazioni, a loro volta, sono determinate da un sistema di leggi «grammaticali». Tali significati contengono, oltre a

* A causa del poco spazio a disposizione ho deciso di limitarmi a presentare soltanto fatti e argomenti essenziali. Per la stessa ragione devo rinunciare a una discussione dettagliata su opinioni divergenti dalle mie. La scelta delle immagini offre un campionario rappresentativo – cosí almeno spero – anche se sicuramente improntato a criteri soggettivi.

[1] Una raccolta della bibliografia piú importante sulla scultura arcaica si trova in W. MARTINI, *Die archaische Plastik der Griechen*, Darmstadt 1990; estremamente utili per il mio lavoro sono stati i saggi dei seguenti autori riportati dal Martini: Boardman, Brijder, Dentzer, Dover, Himmelmann-Wildschütz, Karusos, Koch-Harnack, Kyrieleis, Loewy, Meier, Muss, Richter, Schneider, Snodgrass, Zinserling. Non si trovano ancora nel compendio del Martini: D. STEUERNAGEL, *Der gute Staatsbürger. Zur Interpretation des Kouros*, in «Hephaistos», X (1991), pp. 35 sgg.; D. METZLER, *Archaische Kunst im Spiegel archaischen Denkens*, in *Mousikos Aner. Festschrift für M. Wegner zum 90. Geburtstag*, Münster 1992, pp. 289 sgg. Una buona introduzione al piú recente dibattito sulla pittura vascolare greca si trova in J. CHRISTIANSEN e T. MELANDER (a cura di), *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greece and Related Pottery* (Copenaghen, agosto-settembre 1987), Copenhagen 1988.

informazioni di carattere prettamente oggettivo – quali il sesso, la fascia di età, il tipo di drappeggio o gli attributi di una qualsiasi statua –, certi messaggi o connotazioni «parassitari»: credenze religiose, convenzioni sociali, valori morali ed estetici. È su questi ultimi aspetti dell'arte arcaica che vorrei soffermarmi, con l'intenzione di fornire qualche considerazione utile alla discussione. A questo proposito, imperniero la mia analisi su una distinzione che è già stata applicata, e con successo, ad altri settori della cultura e della società greca: mi riferisco alla distinzione tra le virtú di carattere competitivo, designate dai Greci con il termine intraducibile di ἀρετή, e quelle connesse alla cooperazione[2]. Le prime si esercitano nello sforzo di superare gli altri tanto nel compimento di imprese prestigiose quanto nello sfoggio di ricchezze. Le seconde si riferiscono ai doveri del singolo di fronte alla comunità di appartenenza: nel caso specifico, di fronte ai concittadini nella *polis*, la città-stato greca.

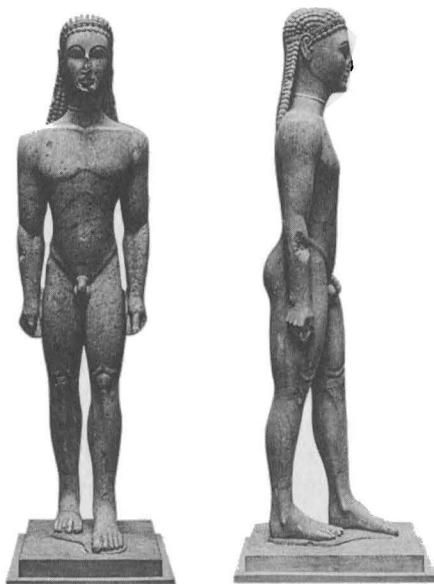
Per comprendere meglio il seguito delle mie argomentazioni, conviene fare qualche precisazione iniziale. Non mi è sembrato, ad esempio, opportuno trattare separatamente le rappresentazioni di dèi ed eroi e quelle di carattere non mitologico: ché, spesso, un modello statuario o pittorico – si pensi al kouros – può essere indifferentemente impiegato nell'uno e nell'altro caso. Non di rado, infatti, queste due diverse «sfere» – non distinte, peraltro, con nettezza dalla coscienza dell'uomo antico – si fondono in un unico contesto figurativo. Non ho voluto, inoltre, soffermarmi sull'influsso, ancora vivo e operante in età arcaica, che l'arte del Vicino Oriente e dell'Egitto esercitò sugli artisti greci. La ragione di questa presa di posizione è semplice: mia intenzione, infatti, è discutere le opere greche di età arcaica in quanto espressione di valori, e quindi sono le «letture» greche di questo stile importato e non quelle originarie ad assumere importanza. Mi sono servito, infine, oltre che delle fonti figurative, anche dei testi letterari, soprattutto dei poemi omerici (VIII secolo a. C.) che, pur precedendo il periodo arcaico, hanno continuato a rappresentare, nelle fasi successive della storia ellenica, una specie di Bibbia, indispensabile quindi in ogni dibattito sui valori che sia degno di questo nome.

1. *La dimostrazione delle proprie capacità.*

L'elogio dei piedi veloci, delle ginocchia agili e leggere, delle ampie spalle e delle possenti gambe e braccia, appannaggio del nobile guerrie-

[2] Cfr. soprattutto A. W. H. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London 1972.

Figura 1.
Guerriero in atto di brandire una lancia. Statuetta in bronzo (VIII secolo a. C.).

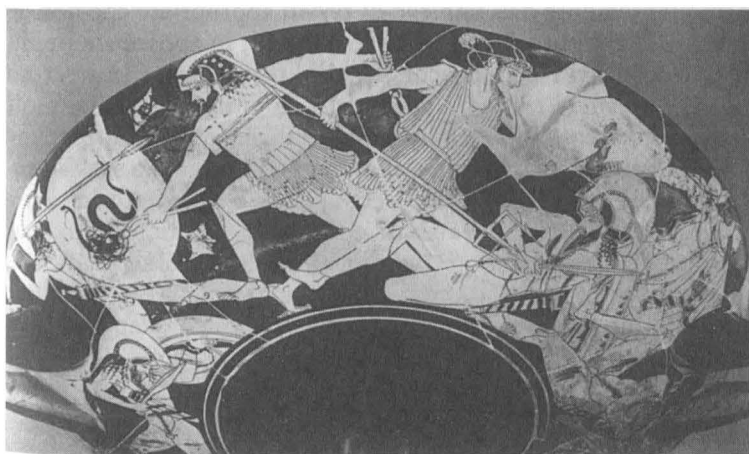
Figura 2.
Kouros. Statua in marmo (inizi del VI secolo a. C.).

ro e dell'atleta glorioso, occupa un posto considerevole nell'epica omerica e trova il suo risvolto figurativo nella resa delle figure maschili specifica dell'arte di questo stesso periodo (fig. 1). L'esaltazione della forza e della prestanza fisica contraddistingue anche la piú nota trasposizione figurativa dell'ideale arcaico di élite, il tipo del kouros (fig. 2), la cui nudità non è certo secondaria nel sottolineare questo messaggio della scultura. Che si dia un'importanza particolare alle qualità fisiche dipende anche dal fatto che la dimostrazione di capacità agonistiche nelle azioni di guerra, di atletica o di caccia aveva un'importanza capitale nella conquista della stima sociale (τιμή). Una serie di rappresentazioni vascolari di età arcaica ci racconta le gesta, singole o collettive, compiute nel corso di tali attività (figg. 5-9, 15, 41, 46, 47, 55). Altrettanto numerose sono le raffigurazioni di saghe, in cui si narra come dèi ed eroi, grazie all'impiego di tutte le loro forze, riescano a difendere con successo l'ordine della civiltà, o addirittura del cosmo, minacciato da mostri, demoni, terrificanti esseri mitologici e bestie feroci (figg. 3, 4, 10, 11, 39)[3].

In tali rappresentazioni, le azioni dei protagonisti vengono spesso seguite da «spettatori» di sesso maschile e femminile, che i colleghi britannici definiscono piú opportunamente «*bystanders*» (figg. 3, 46, 47). Tale presenza non può sorprendere se si tratta di scene «sportive» (fig. 47), ma che dire se gli «spettatori» assistono ai duelli ingaggiati da coppie di opliti (fig. 46), o ancor piú, per esempio, al combattimento di Eracle con il leone di Nemea (fig. 3)? Forse dei semplici curiosi hanno seguito i guerrieri greci? O, forse, hanno deciso di accompagnare Eracle in mezzo alle belve? Ovviamente no. Ma siamo talmente abituati a vedere rappresentate su un'istantanea tutte le persone in un preciso istante e in un solo e identico luogo, da essere spontaneamente portati a osservare con lo stesso metro percettivo le rappresentazioni figurative dei tempi piú antichi. Eppure, ci imbatteremmo in un vespaio di assurdità se volessimo attenerci al nostro modo di vedere anche nell'interpretazione delle raffigurazioni arcaiche. Come si è accennato all'inizio, si tratta in questo caso di figure, animali, piante, attributi e altri oggetti che sono da intendere come segni portatori di significato e appartenenti a un linguaggio figurativo: tali segni si combinano in una trama generale di predicati regolata da una vera e propria «grammatica delle forme». E poiché questa funzione semantica degli elementi iconici svolge un ruolo a dir poco predominante, non c'è da meravigliarsi se quell'unità di tem-

[3] Una scelta di questi temi è trattata da MARTINI, *Die archaische Plastik* cit., pp. 228 sgg.

po e di luogo che a noi sembra di per sé scontata non risulti comunque vincolante nella composizione di un racconto figurativo di età arcaica. C'è anzi da credere che, agli occhi di un artista d'età arcaica, l'applicazione rigorosa di questo principio avrebbe potuto persino compromettere la chiarezza stessa e la coerenza del messaggio da trasmettere.

Figura 3.
Eracle e il leone di Nemea. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 4.
Il combattimento di Efesto, Posidone ed Eracle contro i Giganti. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).

Ma qual è il significato preciso dei nostri *bystanders*, ora tranquilli spettatori, ora partecipi osservatori dei fatti narrati? Queste figure accessorie, su cui ritorneremo in seguito piú dettagliatamente, non sono, o almeno non in primo luogo, da interpretare come la rappresentazione del pubblico presente sul luogo dell'azione. Esse fungono soprattutto da segni figurativi per descrivere un'idea che per ora definiamo come un «vivo interesse generale» e che si trova in stretto rapporto con lo sfondo comune a tutte le scene finora trattate, siano esse mitologiche o meno: la ricerca del prestigio personale attraverso la prestazione fisica. All'interno dell'élite della Grecia antica si svolge cosí una perenne gara per la supremazia, con lo scopo di conquistarsi una situazione di prima importanza nella scala della τιμή. Ciò presuppone un pubblico vasto, attento ed emotivamente partecipe, che funziona da stimolo, da arbitro e da divulgatore della gloria.

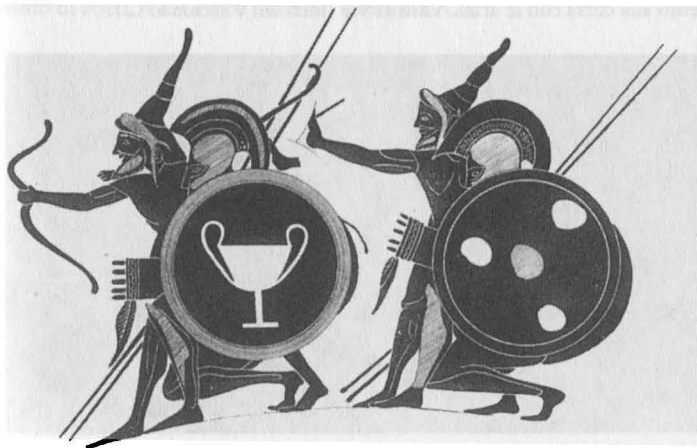
Per compiere imprese gloriose come guerrieri, atleti o cacciatori erano richieste non solo resistenza ed energia, ma anche altre doti che, in greco, sono comprese sotto l'ampia e molteplice categoria delle τέχναι: astuzia, destrezza e padronanza di certe pratiche specifiche, sia tradizionali sia di recente invenzione, che conducessero dritto al conseguimento di un determinato obiettivo. Il motivo della τέχνη come strategia di azione gioca un ruolo di primo piano già nella poesia epica, soprattutto nell'*Odissea*[4]. Qui la parola τέχνη e gli altri termini della stessa radice designano spesso il sapere specifico dell'artigiano, ma vengono anche impiegati per indicare altri generi di abilità, come quella relativa alla guida di un'imbarcazione o di una pariglia di cavalli. Si trova spesso in questi poemi epici l'affermazione che la vittoria viene assicurata molto piú frequentemente dall'impiego di τέχναι appropriate che non grazie alla forza o alla rapidità. Esseri e forze naturali, in apparenza invincibili, vengono sconfitti facendo ricorso a tali «tecnologie». In stretta relazione con le τέχναι si trova un'altra virtú, la μῆτις, parola dai molti significati, la cui area semantica include intelligenza pratica, ingegnosità e scaltrezza. Tutti questi aspetti della τέχνη continuano a sussistere nella coscienza dei tempi successivi. Verso la fine dell'età arcaica il termine τέχνη esprime tutte quelle attività che, destinate a determinati obiettivi, richiedono una procedura metodica. Si comincia allora a considerare le diverse τέχναι non piú come doni divini, ma come «invenzioni» umane, e si acquista consapevolezza dei vari processi di apprendimento e di applicazione necessari a padroneggiare una τέχνη.

[4] Cfr. a questo proposito H. SCHNEIDER, *Das griechische Technikverständnis*, Darmstadt 1989, pp. 11 sgg., e il saggio di P. Pellegrin nel vol. II/2 de *I Greci*.

Di questa evoluzione del termine attestata dalla tradizione scritta non esiste alcuna traccia, almeno fino alla metà del VI secolo a. C., nelle opere di età arcaica in cui siano rappresentati combattimenti, attività sportive e cacce. Solo piú tardi spunteranno alcune variazioni dei tipi figurativi tradizionali, che possono essere interpretate come indici di un piú marcato interesse nei confronti delle τέχναι, intese nel loro significato di strategie umane di azione e di comportamento dal molteplice impiego. È cosí che, a partire dal 530 a. C., i pittori di vasi attici si soffermano con attenzione sulla cooperazione degli arcieri sciti e degli opliti appaiati nel combattimento: a quanto pare, tale tattica veniva proprio allora introdotta per la prima volta ad Atene ad opera dei tiranni. Si vedono in questo modo raffigurati alcuni soldati, in armatura pesante, che si dispongono rannicchiati a fianco degli Sciti (fig. 5). Si è supposto che in questo modo gli scudi tondi relativamente piccoli offrissero ai lancieri la migliore protezione contro l'offensiva degli arcieri nemici. La τέχνη, dunque, viene rappresentata qui sotto la forma di un impiego coordinato e ben ponderato di due diverse armi di offesa e dell'abile uso dello scudo. A questo riguardo vanno ricordate anche le rappresentazioni su vasi attici a figure rosse di armature e spade dalla foggia recente, che ci indicano i progressi compiuti nelle tecnologie militari[5].

[5] Sulle innovazioni tecniche in campo militare durante l'età arcaica cfr. A. SNODGRASS, *Archaic Greece*, London-Melbourne-Toronto 1980, pp. 151 sgg.

Figura 5.

Sciti e opliti. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).

L'oplite combattente in falange (fig. 41) doveva essere in grado di muoversi con rapidità e abilità malgrado la sua armatura pesante e voluminosa, oppure, come nell'assalto ateniese durante la battaglia di Maratona, di percorrere lunghissime distanze in una guerresca corsa di fondo. La danza in armi[6], praticata in Grecia da molto tempo, e la corsa in armi – introdotta come disciplina di gara nelle Panatenee al piú tardi tra il 540 e il 530 a. C., e a Olimpia nel 520 –, si adattavano particolarmente bene alla prova di tali capacità guerresche. Possiamo osservare su numerosi vasi attici, risalenti già al tardo VI secolo a. C., alcuni Ateniesi intenti a esercitarsi nella corsa in armi (figg. 6, 8). Ad allenarsi sono soprattutto giovani che in questo modo (fig. 6) – talvolta sotto la direzione di un uomo adulto piú esperto – si apprestano alle future imprese militari. A queste raffigurazioni bisogna aggiungere anche quelle di giovani che si esercitano in una serie di attività sportive sotto il vigile sguardo di allenatori o di arbitri (figg. 7, 8, 55). Nell'ammirare queste rappresentazioni deve essere chiaro allo spettatore che i guerrieri e gli atleti, per raggiungere prestazioni importanti, devono imparare certe τέχναι fin dall'adolescenza, allenandosi senza sosta.

Alcune scene di caccia, in cui si vede un mantello o una pelle pendere dal braccio sinistro proteso di un cacciatore in procinto di uccidere un cinghiale o un altro animale feroce (fig. 9), ci dimostrano quale

[6] Cfr. H. WIEGARTZ, *Zur Deutung der «Waffenläufer-Stele»*, in «Marburger Winckelmann-Programm», 1965, pp. 46 sgg.

Figura 6.
Allenamento alla corsa con le armi. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).

ruolo potesse avere la τέχνη nella caccia. Tale mantello, infatti, non solo serve a proteggere, ma viene anche adoperato per essere gettato al momento opportuno sul capo della belva allo scopo di impedirle di vedere. La τέχνη, in questo caso, si presenta in modo tradizionale come astuzia, grazie alla quale il personaggio piú debole riesce a sopraffare il

Figura 7.
Allenamento di atleti. Vaso attico (inizi del v secolo a. C.).

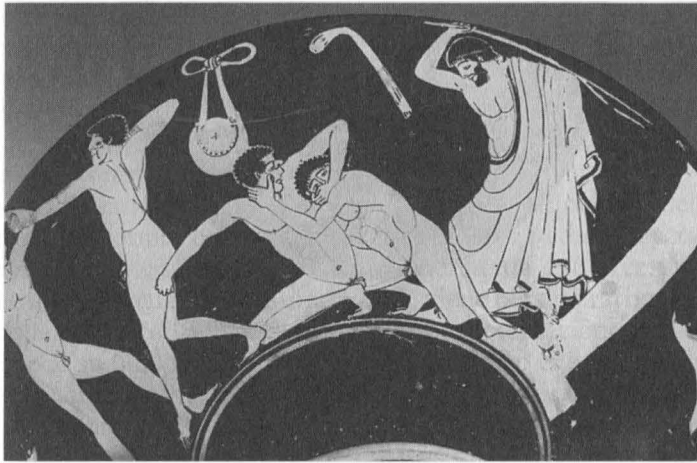



Figura 8.
Allenamento di atleti. Vaso attico (inizi del v secolo a. C.).

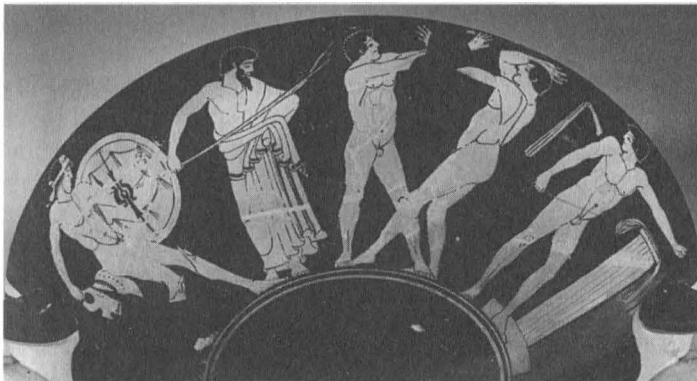



Figura 9.
Caccia al cinghiale. Vaso attico (inizi del v secolo a. C.).

Figura 10.
Eracle e il leone di Nemea. Vaso attico (c. 500 a. C.).

suo avversario piú forte. Perfino il possente Eracle, la cui forza bruta era riuscita a sconfiggere numerose e temibili fiere, si trova a scoprire, nelle raffigurazioni della tarda età arcaica, l'uso delle τέχναι. Mentre, infatti, nelle piú antiche raffigurazioni lo si vede combattere in piedi contro il leone di Nemea (fig. 3), dal terzo quarto del VI secolo a. C. l'eroe viene prevalentemente rappresentato in una «lotta sul tappeto» con l'animale nemico. In questo modo Eracle può esibire dinanzi allo spettatore, in diverse varianti, il suo «sapere» proprio come un lottatore professionista (fig. 10): solleva leggermente la gamba destra e si mantiene in equilibrio sulle dita del piede sinistro per sopraffare con tutto il peso del suo corpo il leone, che egli stringe già in una presa alla gola, afferrando nel contempo la zampa posteriore sinistra della belva con il suo braccio destro. In un'altra scena (fig. 11) il mitico eroe si avvicina con un gesto rassicurante a un sospettoso Cerbero infernale, per mettergli intorno al collo una catena al momento opportuno: cosí Eracle dimostra di essere esperto della τέχνη anche nella sua accezione di astuzia. Non c'è dunque di che meravigliarsi se, nell'ultima fase dell'età arcaica, quando ormai il concetto di τέχνη si allarga ad abbracciare tutte le attività fondate sull'abilità, sull'apprendimento e sulla conoscenza di precise metodologie, il fortissimo Eracle viene persino raffigurato come virtuoso di musica (fig. 12)[7]. In questa rappresentazione l'eroe appoggia il piede su una pedana: motivo che non a caso ci è noto dalle scene, cronologicamente vicine, di agoni musicali. L'efficacia e l'abilità dell'eroe nel campo della τέχνη rimandano qui a un sistema di valori connessi con la competizione.

Già la poesia epica ci tramanda l'esempio di membri dell'aristocrazia greca che acquistano presso i loro compagni di élite un certo prestigio grazie alla loro maestria nell'esercizio delle τέχναι manuali. Si pensi al nobile Epeio, celebre in quanto scultore e artefice del cavallo di Troia. Nell'*Odissea* si parla dell'orgoglio di Ulisse per essere stato in grado di costruirsi da solo il letto nuziale. Ma queste «imprese» tecniche accrescono la gloria del nobile solo se vengono esercitate volontariamente. Chi invece fosse costretto al lavoro manuale – nella categoria vanno compresi anche quelli che noi classifichiamo come artisti – per garantirsi la sopravvivenza quotidiana, era quasi considerato, secondo l'etica dei ceti superiori, alla stregua di uno schiavo, obbligato com'era al servizio degli altri. Dal punto di vista di questi privilegiati, il βάναυσος non poteva ambire a nessuna considerazione sociale anche per il fatto che il

[7] Cfr. K. SCHAUENBURG, *Herakles Musikos*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCIV (1979), pp. 49 sgg.

Figura 11.
Eracle e Cerbero. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).

Figura 12.
Eracle musicista. Vaso attico (c. 530 a. C.).

continuo lavoro cui era costretto finiva spesso per deformarne il corpo e il carattere. Questo pregiudizio viene chiaramente incarnato già nei racconti mitologici dalla figura zoppicante di Efesto, il fabbro divino che i colleghi dell'Olimpo si ostinano a non prendere sul serio, o in quella dell'artefice Dedalo, che aveva ucciso il nipote per paura di doverne affrontare piú tardi la concorrenza.

Occorre però chiedersi in che modo gli artigiani vedessero se stessi e le loro opere. Alcune tavolette di terracotta dipinte (VII e VI secolo a. C.), offerte dai vasai come modesti ex voto alle varie divinità, ci

Figura 13.
Portatore di carichi. Tavoletta d'argilla da Corinto (VI secolo a. C.).

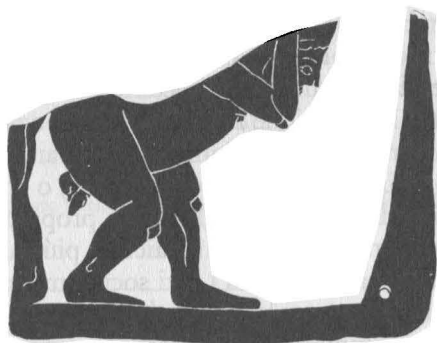



Figura 14.
Vasaio davanti al forno. Tavoletta d'argilla da Corinto (VI secolo a. C.).

mostrano sia l'estrazione e il trasporto dell'argilla che il lavoro nelle fucine. Spesso i lavoratori esibiscono piedi e gambe storpi, grossi ventri, gobbe, sono calvi o hanno i capelli bianchi[8]. In taluni casi il pittore accentua i genitali ingrandendone le dimensioni o mettendone in evidenza la postura (fig. 13). Alcuni degli artigiani rappresentati sporgono il sedere, che in qualche caso si presenta ulteriormente in risalto per l'eccessiva curvatura di una spina dorsale completamente deformata (fig. 14). Una tale posa, certo, si rivelava allora impudica e poco consona alle piú basilari regole di buona educazione delle cerchie dell'aristocrazia. Si può pertanto pensare che, in questo modo, i pittori vascolari volessero caricaturarsi da soli? O che volessero addirittura far propria l'attitudine di disprezzo delle élite, che vedevano in essi uomini di secondo rango, benché ammirassero – come attestano le fonti scritte – i prodotti della pur banausica abilità artistica?

Tutto ciò mi sembra poco verosimile, tanto piú che numerose iscrizioni su vasi e statue di età arcaica ci mostrano quanto andassero orgogliosi gli artigiani e gli artisti del loro specifico «sapere». Il fatto che i pittori delle tavolette in questione richiamino l'attenzione dello spettatore sui genitali dell'artigiano non significa necessariamente che essi si identificassero con il sistema di valori dei ceti alti, o che volessero alludere a una mancanza di controllo degli istinti propria di questa classe sociale. Alcuni frammenti della lirica arcaica e, piú tardi, alcuni brani della commedia ci mostrano che, tra i ceti sociali meno agiati, un comportamento eroticamente grossolano non destava praticamente scandalo: anzi, veniva spesso giudicato come spassoso, e non si può escludere che facesse addirittura una certa impressione su molti. Per quanto concerne i difetti fisici connessi all'età, alla malattia o a incidenti di lavoro, è possibile che dovessero caratterizzare i cosiddetti lavoratori manuali e artigiani in modo sostanzialmente positivo, invece di svilirli in quanto storpi. Le analogie tra le attività del guerriero e dell'artigiano nelle similitudini omeriche[9], e alcuni brani in cui l'impiego di tecniche manuali viene descritto come strumento di difesa contro le aggressioni delle forze naturali o come mezzo per sconfiggerle[10], ci fanno pensare che esistesse fra gli artigiani una specifica «etica della prestazione» connotata da un accento preminentemente guerresco, e paragonabile perciò, in certa misura, con quella in auge presso i ceti aristocratici. Si ri-

[8] A questo riguardo G. ZIMMER, *Antike Werkstattbilder*, Berlin 1982, pp. 26 sgg.; cfr. anche p. 31 fig. 14, la tavola a colori III.2, e le tavv. 18.2, 21.1, 22.1.

[9] Per esempio, *Iliade*, 16.211 sgg., 17.389 sgg.

[10] Cfr. SCHNEIDER, *Das griechische Technikverständnis* cit., p. 19 nota 35, e pp. 45 sgg.

cordi, per esempio, che tra i requisiti propri di un guerriero di origine nobile c'è anche la capacità, secondo il modello del «molto provato» (πολύτλας) Ulisse, di tollerare numerose sofferenze e di resistere alle peripezie del fato[11]. Ora, può anche darsi che tra gli artigiani esistesse il corrispettivo di un Ulisse fabbro, «molto provato» dalla vita al pari di quello mitologico, e riconoscibile dal fatto che il suo corpo, benché piegato dalle fatiche sopportate, avesse compiuto imprese meravigliose nel dominio della τέχνη. A questo proposito non può non venirci in mente l'esempio di un personaggio di prestigio che, in un monumento funebre di età arcaica, presenta come prove – brutte ma gloriose – dei suoi successi come atleta quel naso schiacciato da pugile o quelle orecchie gonfie per i pugni incassati (fig. 15).

Le cose si presentano diversamente nelle rappresentazioni di lavoratori sui vasi del VI secolo a. C. (figg. 16, 17). Mentre sulle tavolette d'argilla offerte agli dèi gli artigiani si raffiguravano come essi stessi si vedevano, tale immediatezza non ha piú modo di esprimersi in immagini su vasi destinati a un pubblico di compratori. In questo caso, infatti, si ha a che fare con una certa ambiguità nel modo di presentare gli arti-

[11] In generale su questo tema B. FEHR, *Bewegungsweisen und Verhaltendideale*, Bad Bramstedt 1979, pp. 11 sg.

Figura 15.
Pugile. Frammento di una stele funeraria attica (terzo quarto del VI secolo a. C.).

giani e le loro prestazioni. Da una parte, infatti, le scene prese dall'ambito delle botteghe, come qualsiasi altra rappresentazione vascolare, dovevano piacere al cliente e incitarlo all'acquisto; la maggior parte dei potenziali acquirenti si orientava nei gusti secondo il sistema di valori tradizionale dei ceti aristocratici, che, come si sa, tenevano in poco conto il lavoratore «banausico». Dall'altra, non erano ormai pochi gli artigia-

Figura 16.
Vasai al lavoro. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 17.
Pittore di vasi. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).

ni che, nel corso del VI secolo a. C., e soprattutto nella sua seconda metà, avevano raggiunto un buon livello di benessere e che ambivano, di conseguenza, a una considerazione non inferiore a quella riservata ai membri delle ricche e antiche famiglie. Questi arrampicatori sociali tendono spesso ad adottare i gusti e le norme sociali delle classi privilegiate, senza, nel contempo, poter o voler rinunciare al loro originario codice di comportamento e sistema di valori.

L'ambiguità di tale condizione si traduce in molteplici modi nella pittura vascolare. In una scena di bottega si poteva, ad esempio, cercare di richiamare l'attenzione sulle differenze di classe tra i diversi artigiani che vi lavoravano. Cosí, in una rappresentazione di vasai databile intorno al 540 a. C. (fig. 16), si può osservare un personaggio barbato che lavora al tornio una massa di argilla; accanto alla macchina siede un giovane, imberbe, il cui compito consiste nel far girare il tornio con le mani. Il pittore l'ha rappresentato frontalmente, le gambe divaricate in modo da ostentare i genitali; una posa sconveniente, spesso impiegata nelle rappresentazioni di satiri[12]. Si vorrebbe in questo modo contraddistinguere il giovane garzone come un volgare βάναυσος, forse come uno schiavo, mentre all'artigiano barbato viene risparmiata l'onta di tali attributi. Lo spettatore è dunque condotto a notare la differenza sociale tra il «maestro», esperto e abile nell'esecuzione e nell'organizzazione personale dei lavori, e l'aiutante, poco qualificato, al servizio di un padrone.

In un altro vaso, dipinto intorno al 480 a. C., la condizione dell'artigiano viene invece elevata a quella dei ceti piú nobili (fig. 17). Un giovane siede su un seggio privo di spalliera, nell'atto di dipingere una coppa. Secondo il costume degli artigiani, egli ha le gambe e i fianchi avvolti in un mantello, mentre il torso è nudo. Da alcuni elementi della scena lo spettatore si accorge però che il nostro pittore non è costretto, come la maggior parte degli artigiani, a sgobbare tutto il giorno per guadagnarsi da vivere, ma può disporre liberamente del suo tempo e occuparsi, quando vuole, di attività proprie dei benestanti. Il bastone nodoso accanto alla sedia è infatti un attributo del suo ozio: appoggiato ad esso, egli si può intrattenere con i suoi pari, assistere a interessanti spettacoli, seguire gli esercizi atletici. Per questi ultimi – che sono considerati tra i piú nobili passatempi dell'ozio – si richiedono tra l'altro una bottiglietta di olio, per ungersi il corpo, e uno strigile per detergerlo dopo l'allenamento (entrambi questi oggetti sono visibili a destra, vicino

[12] Per esempio, il vaso a figure rosse pubblicato in E. LANGLOTZ, *Griechische Vasen in Würzburg*, München 1932, tav. 137 n. 468, ARV² 71, 8.

al pittore; cfr. fig. 37). Tali utensili da toeletta dovevano prevenire qualsiasi allusione alla condizione degradante del βάναυσος e puntellare le pretese sociali del rappresentato.

Problemi ancora piú difficili da risolvere si presentano quando l'artigiano, conscio della sua capacità e tutto proteso verso la sua scalata sociale, si lascia ritrarre su un monumento pubblico di rappresentanza. Un rilievo votivo di età tardoarcaica, proveniente dall'Acropoli di Atene, che raffigura l'effigie di un facoltoso vasaio, ce ne offre un buon esempio (fig. 18). Il maestro regge nella mano sinistra il prodotto del suo talento, due coppe. Ma perché non si è fatto rappresentare nell'atto di svolgere il suo mestiere?

Per rispondere alla domanda, conviene allargare il campo della nostra indagine. Per Omero, la τέχνη della tessitura e le competenze ad essa inerenti rientrano tra le caratteristiche piú illustri di una donna di nobile origine. A questo proposito sono significative le scene impressionanti in cui Circe o Calipso lavorano al telaio accompagnandosi con

Figura 18.
Rilievo votivo di un vasaio (fine del VI secolo a. C.).

il canto[13]. È dunque tempo di chiedersi come mai non si possieda nessun rilievo di età arcaica di una certa dimensione, o dipinto, in cui si trovi una donna di ceto elevato intenta alla tessitura. Eppure, il repertorio formale e iconografico, persino le possibilità tecniche dell'arte arcaica sarebbero state perfettamente all'altezza di tale soggetto figurativo. Evidentemente, i criteri che valgono per la narrazione letteraria di un procedimento lavorativo non si dimostrano validi per la sua resa figurativa. I poemi epici descrivono con sufficiente ampiezza il ruolo della padrona di casa, cosí da permetterci di stabilire che l'attività di Penelope al telaio è intesa piuttosto come un suo contributo autonomo al benessere della casa, equivalente, da questo punto di vista, a quello del suo nobile sposo. Penelope, infatti, non tesse, come qualsiasi altro lavoratore, al servizio di qualcuno, nemmeno di suo marito. Allo stesso modo, l'Ulisse dell'*Odissea* è in grado di costruirsi da solo un letto per suo personale consumo, ma non per questo diventa un falegname che vende mobili ai clienti. Nelle espressioni artistiche di età arcaica, invece, per quanto ci permettano di affermare le rappresentazioni a nostra disposizione, le scene di lavoro, di qualsiasi tipo esse siano, implicano una precisa correlazione tra il personaggio raffigurato e la cerchia degli artigiani, cioè di quelle persone la cui attività è al servizio degli altri. Può darsi che questo codice figurativo, specifico di un livello sociale inferiore, fosse avvertito come inconciliabile con le ambizioni che comportava di per sé il fatto di essere rappresentati in uno spazio pubblico. In questo modo si potrebbe capire per quale ragione il vasaio del nostro rilievo si sia accontentato di esibire alla dea Atena, a cui era rivolta la sua offerta, e allo spettatore solo ed esclusivamente i suoi prodotti evitando di evidenziare la rappresentazione dell'atto di produzione. È possibile che ragioni simili siano alla base della mancata introduzione del tema della «donna al telaio» nel repertorio dei generi figurativi propri della sfera pubblica. È probabile che, come segno di riconoscimento per l'abilità tessile delle dame di alto lignaggio, valessero i drappi variopinti, riccamente decorati e pieghettati, delle figure femminili rappresentate sedute o in piedi dalla scultura (figg. 19-21, 29*b-d*, 51-53). I mantelli che le antiche korai sollevano, incedendo graziosamente, sono da considerare, cosí ci sembra, anche come dimostrazione della maestria tecnica delle dame raffigurate nel dominio specificamente femminile della tessitura; non sono certo merci che si trovano sul mercato.

[13] *Odissea*, 5.58 sgg., 10.220 sgg. e 10.252 sgg.

2. *Ὄλβος: la dimostrazione della felicità.*

La gara per garantirsi la piú alta considerazione tra i ceti aristocratici della Grecia arcaica non si svolgeva solo sul terreno della costanza o dell'ostentazione di forza fisica, o su quello delle abilità tecniche. Altrettanto importante era dimostrare di essere il piú fortunato tra i mortali: condizione, questa, che si designava comunemente con il termine ὄλβος. L'uomo degno di stima e ammirazione per il suo ὄλβος viene dotato, da Omero in poi, di un certo numero di beni: nobili destrieri e cani da caccia, mandrie di buoi e di bestiame in gran quantità, ricche provviste in casa, forzieri carichi di bottini e di doni. L'uomo fortunato è inoltre di aspetto impeccabile, ha moglie e figlie di pari venustà, operose e caste, che metteranno al mondo figli valorosi, degni di assicurargli la posterità una volta che abbia lasciato il mondo dopo un'esistenza lunga e sana. A questo elenco di beni vanno senz'altro aggiunti i piaceri della vita, che, in quanto ostentati e resi possibili dalla ricchezza, comportano agli occhi della comunità un certo prestigio sociale: a questo proposito si ricordino i famosi *viveurs* dell'*Odissea*, quei Feaci che si vantano

---

Figura 19.
Frammento di una statua con figura femminile seduta (metà del VII secolo a. C.).

dei loro banchetti, della loro musica, delle loro danze, delle loro innumerevoli vesti da cambiare a piacimento, senza contare le delizie dei loro bagni caldi e dei loro letti[14].

Per dimostrare ai suoi nobili concorrenti il proprio ὄλβος e quindi la legittimità delle sue ambizioni di gloria, l'uomo fortunato poteva far sfoggio di un dispendioso apparato di feste e celebrazioni familiari come compleanni, nozze e funerali. Ma sono soprattutto le cerimonie funebri e i culti ad esse connessi che gli offrono le occasioni migliori per esibire i suoi sfarzi: infatti, oltre al fasto temporalmente limitato delle esequie, la costruzione di monumenti costosi e duraturi rappresentava un'ottima occasione per fare sfoggio delle proprie fortune. Né vanno dimenticati quei ricchi doni votivi, accessibili nei santuari all'intera comunità, con cui un privato cittadino mostra non solo la sua devozione verso la divinità, ma anche il suo ὄλβος. I kouroi e le korai, innalzati co-

[14] *Ibid.*, 8.247 sgg. Cfr. in generale M. LOMBARDO, *'Habrosyne' e 'habra' nel mondo greco arcaico*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche* (Collection de l'Ecole Française de Rome, n. 67), Roma 1983.

Figure 20-21.

Korai. Statue in marmo (fine del VI secolo a. C.).

me monumenti funebri o come offerte votive in onore degli dèi, illustrano diversi aspetti dell'ὄλβος. Della prosperità di una famiglia parlano infatti quelle nobili vesti tessute in casa e gli ornamenti delle korai (figg. 20, 21, 29*c-d*, 49, 51-53). Entrambi questi elementi, infatti, vengono considerati nei testi antichi come segni della bellezza femminile: cosí come lo sfarzo dei riccioli accuratamente acconciati, una delle caratteristiche, peraltro, anche dell'uomo bello, come dimostrano i kouroi (fig. 2). Ma le statue di kouroi e korai esaltano soprattutto la giovinezza fisica come culmine della felicità umana. Quando Saffo paragona, in uno dei suoi epitalami, il giovane sposo a un flessibile giunco[15], è l'agilità del corpo giovanile che si vuole lodare come pregio degno di gloria. La controparte figurativa contemporanea ai versi di Saffo si riscontra nella tensione dell'agile linea curva che contorna la figura e le parti del corpo dei kouroi di età arcaica (fig. 2). Nella scultura tardoarcaica, dunque, la tenue modellatura – intrisa già qualche volta di un certo manierismo – della superficie del corpo (fig. 22) e soprattutto dei volti di kouroi e korai (figg. 23, 24) sottolinea il «fiore» della giovinezza cantato dai poeti. Nel contempo però traspaiono da queste figure, come si vedrà piú avanti, le avvisaglie di una problematica diversa: quella della brevità e della fragilità che attentano ai doni della giovinezza.

Come si è già accennato, uno dei modi piú efficaci per costringere gli altri ad ammettere la propria supremazia nella fruizione dell'ὄλβος consiste nell'imbandire sontuosi banchetti a cui invitare i diretti concorrenti[16]. Innumerevoli fonti letterarie attestano che tali conviti erano considerati il culmine delle gioie umane. I poemi epici, per esempio, ci descrivono dettagliatamente tali simposi: carni, pane, buon vino e altre leccornie decorano a profusione la tavola, mentre un aedo allieta gli invitati con i suoi canti. Nella poesia post-omerica questo contesto cambia ben poco: solo il gusto per il vino e per i piaceri erotici acquista un rilievo maggiore. Il poeta può addirittura esaltare indirettamente l'ὄλβος del suo committente, come fa tra l'altro Pindaro, nell'elogiare lo splendido decoro e la squisita atmosfera dei suoi conviti. Un tale elogio, certo, non proveniva da un entusiasmo spontaneo, ma rappresentava, per cosí dire, una buona moneta di scambio per il consistente onorario o per i doni ricevuti dal padrone di casa, il quale, a sua volta, aveva invitato il poeta proprio per intrattenere i suoi ospiti.

I simposi narrati da Omero, in cui i partecipanti venivano invitati a bere seduti a un desco, rischiano di fare una ben magra impressione se

[15] SAFFO, fr. 127 Diehl.
[16] Cfr. in generale O. MURRAY (a cura di), *Sympotica*, Oxford 1990.

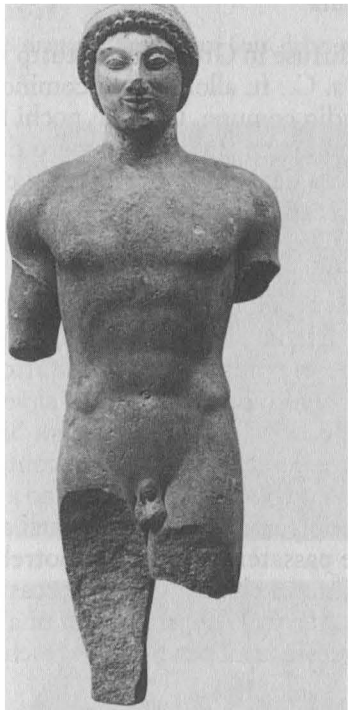



Figura 22.
Kouros. Statua in marmo (fine del VI secolo a. C.).

Figura 23.
Testa di kouros. Resto di statua marmorea (fine del VI secolo a. C.).

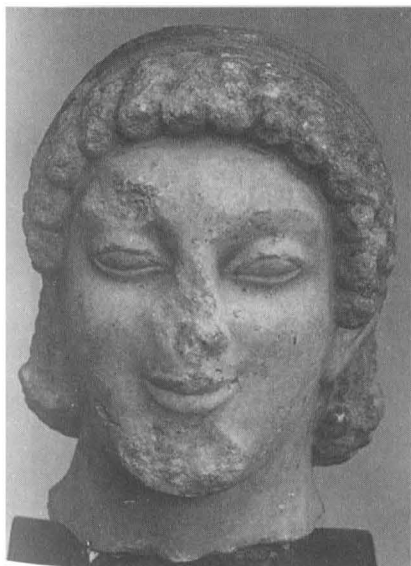
Figura 24.
Testa di kore. Resto di statua marmorea (fine del VI secolo a. C.).

paragonati al lusso delle mense che si diffuse in Grecia soprattutto a partire dalla seconda metà del VII secolo a. C.: fu allora che si cominciò ad adagiarsi sulle κλῖναι per bere nel gaudio comune. Oltre ai pochi frammenti della poesia arcaica, possediamo anche un buon numero di rappresentazioni vascolari della prima metà del VI secolo a. C., che ci illustrano nel modo piú chiaro la pompa di tali simposi (figg. 25-28). Le ricche decorazioni che compaiono sulle κλῖναι sono da interpretare, almeno in parte, come lavori di intarsio. Le coperte frangiate, i cui lembi si vedono pendere lungo le gambe delle κλῖναι, sono raffinate opere di tessitura. Il tavolo a tre gambe con zampe di leone, su cui poggiano ogni sorta di manicaretti e diversi tipi di coppe, rappresenta un manufatto artistico straordinario e lussuoso. Sotto i tavoli, seduti o distesi, si vedono a volte i cani in attesa degli avanzi che cadono dall'alto (fig. 25). Si tratta senza dubbio di cani da caccia, orgoglio dei padroni e nel contempo *status-symbol*: a riprova che i personaggi raffigurati appartengono a quella ristretta cerchia di privilegiati che può permettersi di dedicarsi ai piaceri venatori. Alla caccia come nobile passatempo da ricchi potrebbero fare riferimento anche gli archi e le faretre che compaiono occasionalmente appesi a fianco dei simposiasti (fig. 26). Le persone di una certa condizione non si servono infatti di queste armi per fini guerreschi. Di-

Figura 25.
Scena di simposio. Frammenti di vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).

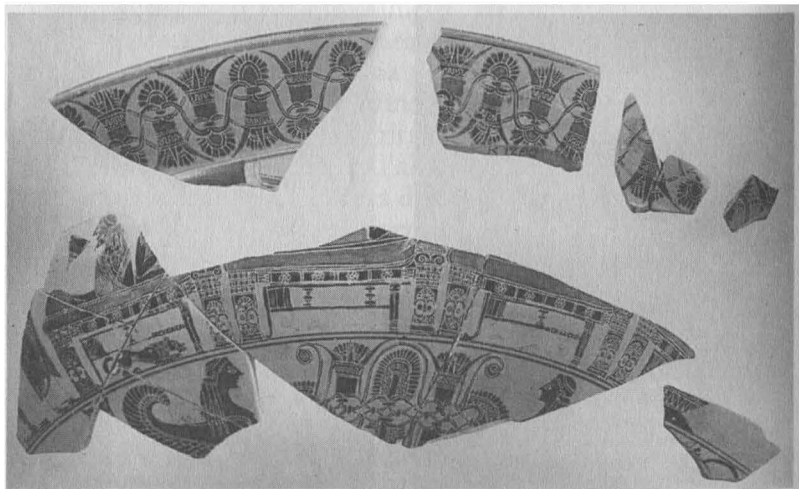
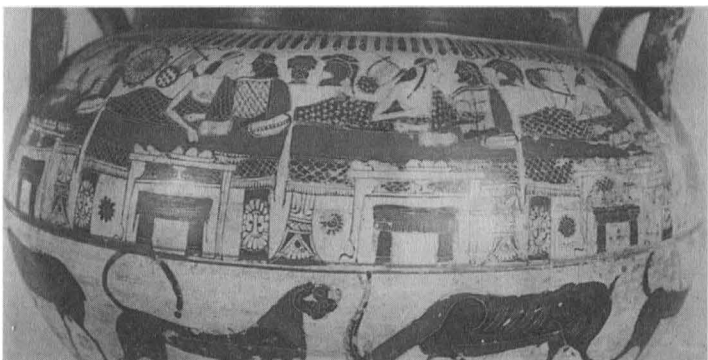
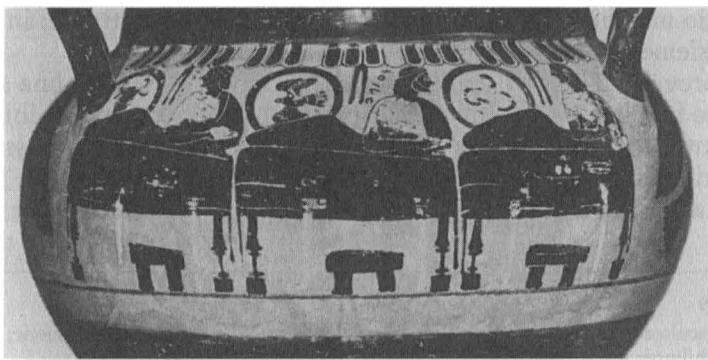
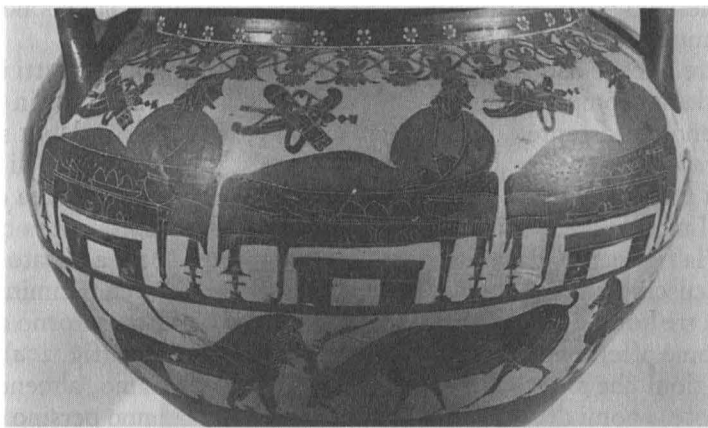



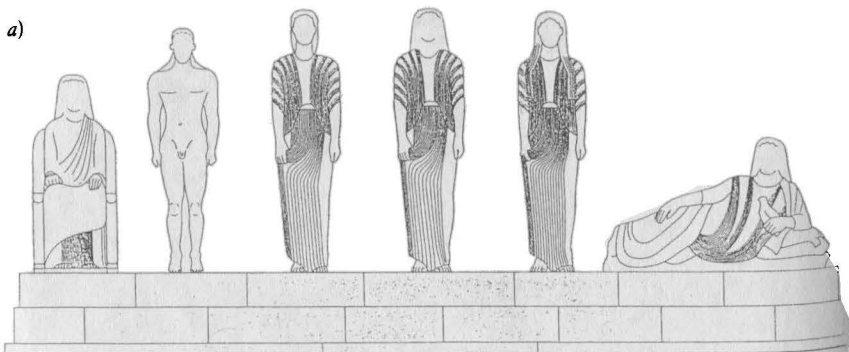
Figure 26-28.

Scene di simposio. Vasi corinzi (inizi del VI secolo a. C. [26-27]; secondo quarto del VI secolo a. C. [28]).

verso è il caso di corazze, elmi, scudi rotondi e lance che appaiono ripetutamente al di sopra delle κλῖναι (figg. 27, 28): ma sulla loro funzione torneremo piú avanti. Infine, a diletto dei convitati, si vedono strumenti musicali e, qualche volta, prostitute (fig. 28).

Oltre a scene composte da gruppi numerosi di convitati, tutti intenti a godersi i comuni piaceri del simposio, si trovano, anche se in quantità meno consistente e solo a partire dal secondo quarto del VI secolo a. C., rappresentazioni di singoli banchettanti su vasi, in figure di bronzo o di terracotta di piccolo formato oppure – ma solo nell'area orientale del mondo greco – in sculture marmoree monumentali. Tra queste ultime la figura piú conosciuta è quella di un simposiasta adagiato su un ampio cuscino piatto (fig. 29*e*), che, insieme a una statua femminile seduta, a tre korai e a una figura di giovinetto, fu dedicata intorno al 560 a. C. come offerta votiva a Era nel suo santuario di Samo (fig. 29*a*). Dalle iscrizioni che si trovano sulle singole figure ricaviamo, almeno parzialmente, i nomi dei personaggi rappresentati: sappiamo persino chi fu l'autore del gruppo, lo scultore Geneleo. È dunque probabile che il personaggio maschile adagiato sia un «ritratto» del committente: in posa, qui, insieme agli altri membri della sua famiglia.

È prevalsa a lungo l'opinione che il gruppo rappresenti una specie di pasto familiare. Tale interpretazione però appare poco plausibile: innanzitutto, nei testi antichi non si parla mai di qualcosa che possa corrispondere a un odierno pranzo o cena in salotto tutti insieme, in cui ravvisiamo una delle componenti basilari nella vita dell'attuale fami-

Figura 29.

Gruppo scultoreo di Geneleo (secondo quarto del VI secolo a. C.). *a*: ricostruzione; *b*: Phileia; *c*: Philippe; *d*: Ornithe; *e*: uomo sdraiato.

b)

c)

d)

e)

glia borghese (o di cui abbiamo almeno ricordo). Ma, soprattutto, come si è già detto, le rappresentazioni di età arcaica con diverse figure non possono essere interpretate alla stregua dei racconti di una situazione precisa, occorsa in un momento e in un luogo determinati: esse sono piuttosto una catena di cifre figurative che si compongono per comunicare un messaggio d'insieme. Nel caso del gruppo di Geneleo, il messaggio può essere cosí decifrato: l'uomo adagiato alla destra – il cui nome, impresso sul cuscino, ci viene tramandato solo nella sua parte finale «...ιλάρχης» –, insieme alla sua Φιλεία seduta maestosamente su un seggio (fig. 29*b*), alle tre figlie che sollevano graziosamente il lembo delle loro vesti (Φιλίππη: fig. 29*c*; 'Ορνίθη: fig. 29*d*; della terza non si conosce il nome) e infine al figlio, per noi privo di nome e da collocare accanto alla madre, formano sotto tutti i punti di vista l'esempio antonomastico di una prospera comunità familiare. A ogni singolo membro della famiglia si attaglia una collocazione e una funzione precise, definite ciascuna dai suoi connotati e attributi specifici. L'*Iliade* e l'*Odissea* ci mostrano che il modo dignitoso di restare sedute contraddistingue nella maniera piú rappresentativa il contegno della nobile padrona di casa. Il gesto con cui le tre korai sollevano la lunga veste fino alle caviglie richiedeva un preciso e difficile apprendimento, riscontrabile solo ed esclusivamente, come confermano i versi di Saffo[17], presso le fanciulle bene educate delle piú urbane e illustri famiglie. Le vesti, all'origine sfarzosamente policrome, della madre e delle figlie, e soprattutto i chitoni finemente scanalati delle fanciulle, dovevano mettere in risalto, come si è già detto, l'abilità tecnica nella tessitura delle dame rappresentate, e dimostrare nel contempo che il loro zelo nel lavoro al telaio accresceva la prosperità della comunità familiare. Infine, il padre: in maniera complementare agli attributi con cui gli altri componenti della famiglia vengono assegnati al suo ὄλβος, si presenta disteso, adagiato su un otre di vino da buon bevitore e da uomo di mondo capace di godere i piaceri della vita, in condizione di poter sostenere le spese necessarie a imbandire lussuosi banchetti in casa propria, e quindi di essere a sua volta invitato a quelli dati dai suoi pari.

Il figlio ancora adolescente – per questo è rappresentato un po' piú piccolo delle tre sorelle adulte –, a quanto pare l'unico erede maschio dopo tre figlie, forse fu il motivo principale dell'offerta votiva. Non era probabilmente rappresentato come nelle ricostruzioni grafiche che fino ad oggi sono state proposte del gruppo, e cioè vestito con un lungo mantello, ma piuttosto secondo lo schema piú noto del kouros nudo (fig.

[17] SAFFO, fr. 61 Diehl.

29*a*). Un frammento di piede, unico resto conservato della figura, e soprattutto il contorno delle impronte incise nella base confermano quasi senza possibilità di dubbio questa ipotesi[18]. In quanto kouros, dunque, il ragazzo doveva non solo attestare l'ὄλβος familiare attraverso la sua bellezza e giovinezza, ma anche incarnare quegli aspetti di capacità e resistenza fisica specificamente maschili di cui si è poc'anzi parlato, e che tra l'altro non vengono espresse dalle altre figure del gruppo votivo. La famiglia, quindi, che si presenta qui allo sguardo della collettività, può ambire a un determinato prestigio sociale sia sulla base del suo ὄλβος che per la sua capacità di sopportare gloriose fatiche.

Tale contiguità tra le nobili fatiche e lo sfarzo nelle spese («πόνοι καὶ δαπάνη», secondo la sintetica formula di Pindaro)[19] ha un'importanza capitale nell'etica popolare greca. Chi ambisse, nella gara per il prestigio sociale che impegnava l'aristocrazia della Grecia arcaica, occupare una posizione di rilievo, doveva dimostrare nello stesso tempo sia la qualifica «rude» di guerriero, cacciatore o atleta, sia quella «delicata» dell'uomo benedetto dall'ὄλβος. Se invece, all'interno della comunità, si fosse fatto largo il sospetto che un padrone di casa e la sua famiglia si dedicassero esclusivamente all'accrescimento e al godimento dell'ὄλβος, la stima acquisita poteva praticamente trasformarsi nel suo perfetto contrario, e al suo posto poteva subentrare l'accusa ignominiosa di effeminatezza e mollezza[20]. A questo proposito si può immaginare che se il figlio, nel gruppo di Geneleo, fosse stato raffigurato secondo il tipo del giovane vestito – come tradizionalmente è stato ricostruito –, associato dunque piú all'ambito dell'ὄλβος che a quello della vita dura, orientata alla competizione e alla prestazione fisica, il dedicante del gruppo, effigiato nell'attitudine del bevitore, avrebbe probabilmente esposto la sua famiglia a queste feroci critiche. Facendo scolpire l'immagine del suo rampollo come kouros, il padre si sottraeva efficacemente a tale sospetto; contromisura, questa, che doveva essere ancor piú irrinunciabile proprio nell'oriente greco, in cui la tendenza a esibire ricchezza e benessere in vista del prestigio sociale sembra sia stata piú marcata che tra i Greci continentali. In entrambi i casi, comunque, ci si attendeva da un membro dell'élite aristocratica un'infaticabile ricerca della gloria guerresca e agonistica.

[18] Ho avuto occasione di argomentare piú dettagliatamente questa problematica nel corso di una conferenza a Münster nel dicembre 1991 (di prossima pubblicazione). Non essendo ancora adulto, il figlio è anche un παῖς καλός, e quindi un candidato per relazioni pedofile.

[19] PINDARO, *Istmiche*, 1.41 sg., 6.10 sgg.; ID., *Olimpiche*, 5.16.

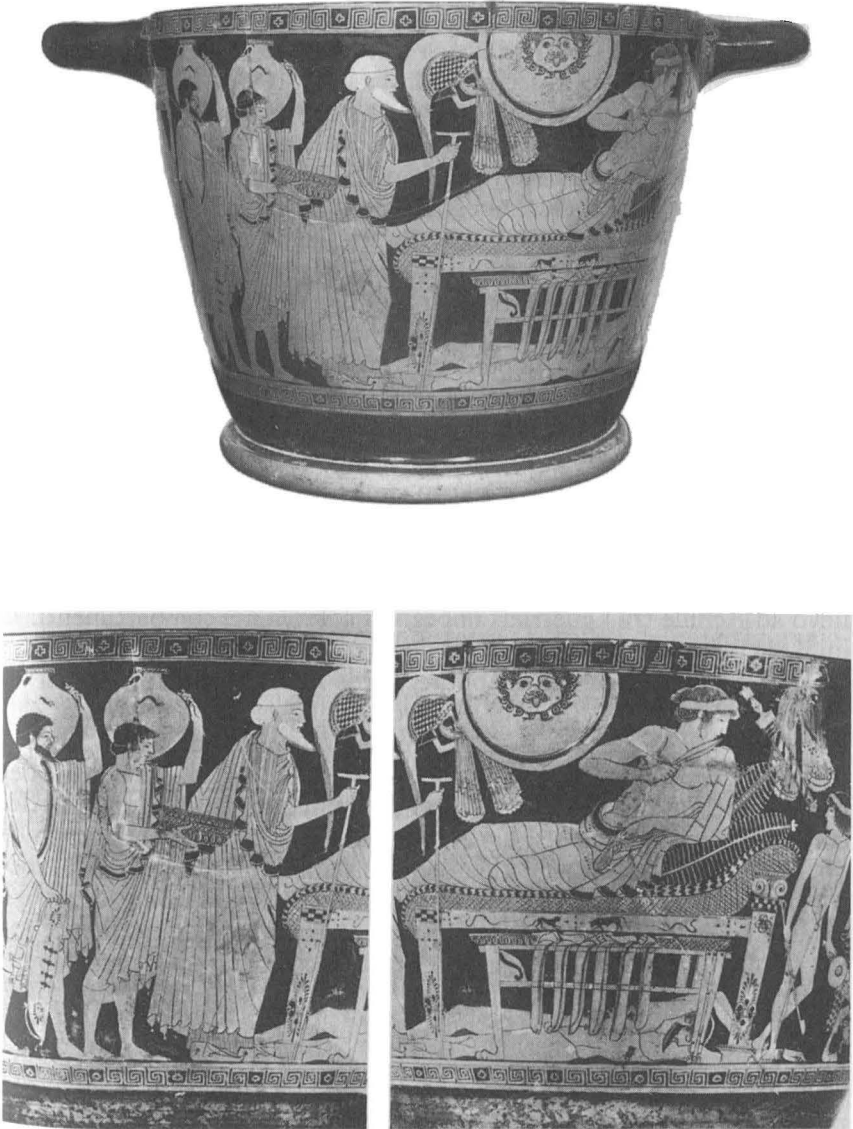
[20] Cfr. FEHR, *Bewegungsweisen* cit., p. 15.

Che si avvertisse la necessità di trovare un giusto equilibrio tra l'esibizione del proprio ὄλβος e la dimostrazione delle proprie capacità fisiche nelle imprese gloriose, ci viene chiaramente indicato da quelle scene di simposi in cui le armi da guerra e da caccia appaiono al di sopra dei bevitori distesi sulle loro κλῖναι (figg. 27, 28). Tali armi possono essere considerate reminiscenze delle descrizioni dei simposi omerici, in cui si parla delle armi appese alle pareti della sala riservata agli uomini. Nelle rappresentazioni vascolari di scene di banchetto il loro ruolo è probabilmente quello di offrire una specie di giustificazione all'ostentazione dei piaceri cui si abbandonano i simposiasti: in questo modo, si vuol comunicare figurativamente che essi sono buoni guerrieri e cacciatori non meno che gioiosi bevitori. Lo stesso vale per quel pittore vascolare di età arcaica che al suo Eracle disteso su una κλίνη ha fornito come attributi «giustificativi» le sue armi: l'arco e la spada o la clava (fig. 30). L'eroe, infatti, si è acquistato una tale gloria nelle sue laboriose e perigliose fatiche, che nessuno può interpretare la sua tendenza a godere dei piaceri della tavola come indice di «effeminatezza».

Lo stesso si può dire dell'eroico Achille, che in un certo numero di pitture vascolari del VI secolo a. C. viene rappresentato nelle vesti di un simposiasta (fig. 31). Tali scene ci mostrano un ulteriore aspetto della

---

Figura 30.
Eracle simposiasta. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).

Figura 31.
Vaso attico raffigurante Priamo nella tenda di Achille (inizi del v secolo a. C.).

problematica qui trattata: la fragilità e la brevità della felicità umana. In queste immagini viene raffigurato il celebre episodio dell'ultimo canto dell'*Iliade*, in cui Priamo, re dei Troiani, ottiene con ricchi doni la restituzione del cadavere di Ettore, il figlio ucciso in combattimento dallo stesso Achille. Lo schema generale della rappresentazione si compone della figura di Achille, adagiato su una κλίνη a bere o a pasteggiare, del corpo esangue di Ettore messo a giacere sotto la κλίνη, e della figura di Priamo, che entra in scena da sinistra in atto di supplice. Tale versione dei fatti differisce da quella di Omero, in quanto quest'ultimo colloca l'arrivo di Priamo nella tenda di Achille subito dopo la fine del pasto, al momento in cui l'eroe siede ancora a tavola ma non è disteso; allora Priamo abbraccia le ginocchia del vincitore in segno di supplica. È evidente che quest'ultimo gesto è praticamente inconciliabile con la κλίνη della tradizione figurativa. Inoltre, nel poema omerico, il cadavere di Ettore non giace nella tenda di Achille, mentre sui vasi esso si trova vicino all'eroe acheo. È tuttavia presumibile che l'*Iliade* fornisca almeno un punto di partenza per l'interpretazione di questa serie di immagini; nella seconda metà del VI secolo infatti, contemporaneamente alla comparsa del tema del riscatto del corpo di Ettore, una serie di altri episodi tratti dall'epos omerico entra nel repertorio tematico dei pittori di vasi attici. È dunque a questo momento che l'interesse per il racconto omerico si accrebbe, per ragioni che finora non sono state soddisfacentemente chiarite.

Per quanto riguarda l'ὄλβος, Omero fa occupare un posto di tutto rilievo ad Achille tra i guerrieri impegnati a Troia nei combattimenti. È lui il piú bello, giovane, figlio della dea Teti e di Peleo, celebre per il suo ὄλβος e per le sue ricchezze. Eppure, l'eroe sa di avere di fronte una vita gloriosa ma breve. Inoltre, nell'arco di questa breve esistenza, egli dovrà tollerare molte pene – ce lo ricorda il lamento di Teti –, tra cui l'umiliazione inflittagli da Agamennone, capo dei Greci, e la perdita del caro Patroclo. Nel suo incontro con Priamo in occasione del riscatto del corpo di Ettore, Achille si lamenta perché gli dèi, privi come sono di qualsiasi cura, hanno predestinato i miseri uomini a vivere in un perpetuo dolore. Alla fine, riconosce che il destino del suo vecchio padre sarà simile a quello di Priamo: malgrado tutte le loro fortune e ricchezze, entrambi affronteranno una triste e solitaria vecchiaia, dopo la morte prematura dei loro figli.

La pietosa condizione dell'anziano re di Troia quale ci viene presentata sui vasi può essere interpretata, al pari dell'epos, come un accenno alla fragilità della felicità umana. Ma i pittori inseriscono questa pessimistica consapevolezza in un contesto ideologico sostanzialmente

diverso da quello che è alla base della concezione della stessa scena nell'*Iliade*. Al poeta, infatti, premeva raccontare il progressivo avvicinamento umano tra Priamo e Achille sulla base delle loro comuni sofferenze. I pittori, invece, cercano di ricavare dall'episodio le due forti antitesi che distinguono i singoli personaggi: da una parte si oppone l'infermo vegliardo al giovane eroe nel pieno delle sue forze; dall'altra si mette in risalto il contrasto tra colui che gode i piaceri della vita e del simposio, disteso sulla sua κλίνη, e il morto che vi giace sotto. In che modo l'osservatore poteva interpretare queste rappresentazioni? Se si prende in considerazione che la maggior parte di queste scene figurative era sotto gli occhi dei bevitori durante i simposi, si capisce perché sia opportuno rivolgersi all'aiuto interpretativo che la lirica di età arcaica può offrirci. Anche in essa viene contrapposto il godimento di felicità e fortuna da parte dei giovani simposiasti alla miseria della vecchiaia e alla paura della morte.

> Melanippo, ubriàcati con me.
> Sceso di là dai gorghi d'Acheronte, oltre il varco,
> rivedrai questa luce chiara? tu lo credi?

I versi sono di Alceo. O ancora, dello stesso poeta:

> Versati da bere, ché ancora hai la tua parte di giovinezza!

E in un altro frammento:

> Sopra il mio capo, che ha sofferto tanto, versami
> l'unguento, e sopra questo petto grigio![21]

Considerazioni simili dovevano trarre i bevitori dalle raffigurazioni dell'episodio del riscatto del corpo di Ettore, qualcosa come: «Guarda, Achille sa che presto sarà morto, come Ettore sotto la κλίνη (e, se mai fosse giunto alla vecchiaia, forse se la sarebbe passata come Priamo, rimasto solo e cadente nel suo disonore). Cosa dovrebbe dunque fare Achille, se non bere e spassarsela finché dura? Prendilo dunque ad esempio».

Questo pessimismo cosí radicato nella cultura greca ha probabilmente avuto un ruolo non indifferente nell'innalzamento di kouroi e korai come monumenti funebri. Certo, visto il carattere serio e dignitoso del genere di monumento, non ci attendiamo, a differenza delle scene di simposio di Achille, di trovarci di fronte a un invito edonistico. Queste sculture in piedi sembrano esser state consacrate in prevalenza a giovani morti nel fiore degli anni, visto che le relative iscrizioni, che invitano l'os-

[21] ALCEO, frr. 73, 20 e 86 Diehl (traduzione di F. M. Pontani).

servatore al cordoglio, mettono soprattutto in evidenza che il commemorato è perito prematuramente o che – ma la cosa ha lo stesso significato – il padre o la madre gli hanno costruito la tomba. In questo modo si compiange la fine prematura di un'esistenza rischiarata dalle gioie della giovinezza e, nel contempo, si vuole conservare il ricordo di questo ὄλβος, scolpito per sempre nella pietra, nella memoria delle generazioni successive, al fine anche di accrescere la gloria dell'intera schiatta.

Nel corso del VI secolo a. C. l'aspirazione a compiere imprese gloriose nonché l'ostentazione dell'ὄλβος allo scopo di garantirsi un ruolo di prestigio nella compagine sociale vengono sempre di piú percepite alla luce delle τέχναι. Si ricordi, a questo riguardo, quanto si legge in un inno tardoarcaico che celebra le τέχναι del furbo e ingegnoso dio Ermes, a cui si attribuiva l'invenzione della lira e del suono degli strumenti a corda. Egli, infatti, raccomanda l'uso di questa τέχνη – che Apollo imparerà alla fine con molta facilità grazie al suo talento – soprattutto durante «lo sfarzoso banchetto»[22]. La possibilità di aumentare le gioie del convito attraverso il ricorso alle τέχναι viene illustrata in modo particolare dalle scene di simposio sui vasi attici a figure rosse (figg. 32-34). Le numerose cortigiane che vi compaiono, intente alle piú diverse attività, non sono delle prostitute a buon mercato, ingaggiate per soddisfare velocemente i bisogni sessuali dei simposiasti. Si tratta, invece, molto probabilmente di specialiste dalle molteplici «competenze», che, esperte nelle τέχναι dell'intrattenimento e nelle pratiche erotiche, si ingegnano a preparare gli svaghi dei lunghi simposi notturni: abili a trarre dal doppio flauto le note piú sensuali, esse sanno posare o danzare in modo da mettere in risalto al meglio le forme seducenti dei loro corpi. Capita però che anche un certo numero di bevitori sia in grado di suonare il flauto (fig. 32*c*) e gli strumenti a corda come il barbiton e la lira, o che qualche volta esibisca i suoi talenti canori (fig. 35). A questi passatempi si aggiunga la piú recente delle τέχναι praticate nei conviti, a cui uomini e donne senza distinzione si dedicavano con passione: il gioco del cottabo (fig. 32*b*), che consisteva nel colpire un bersaglio con il vino rimasto in fondo a una coppa, facendola ruotare per l'ansa intorno a un dito.

3. *Valori e regole del gioco nelle comunità.*

Chiunque volesse competere con i suoi rivali per rivelarsi il piú abile o il piú fortunato era costretto a mettere in sintonia le strategie e le

[22] *Inno a Ermes*, 480.

Figura 32.
Scene di simposio. Coppa attica (inizi del v secolo a. C.).

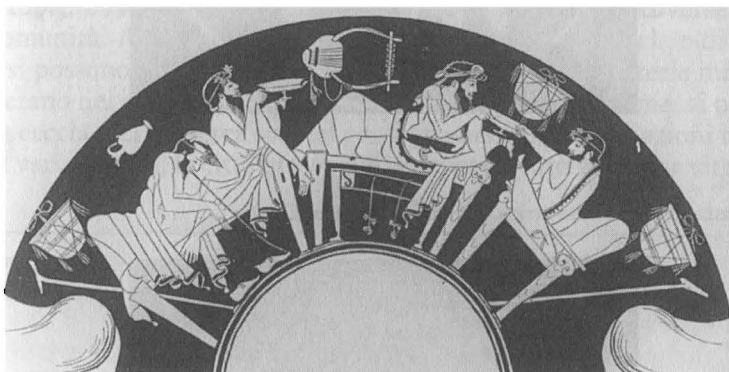
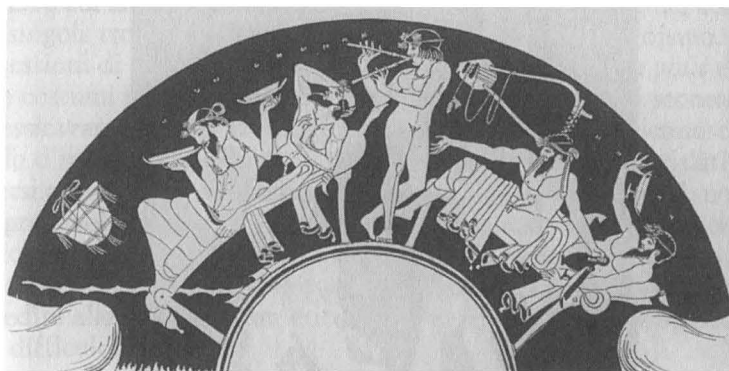



Figura 33.
Ballerina e suonatore di flauto. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).

Figura 34.
Simposiasta ed etera. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).

finalità delle sue azioni individuali con un sistema di valori e norme, attraverso cui la collettività faceva valere le proprie pretese nei confronti dei singoli troppo desiderosi di gloria e propensi all'egoismo. Tra le espressioni di questo sistema c'erano le leggi scritte della *polis* e alcuni usi e costumi tradizionali che, proprio perché considerati scontati, non necessitavano di esser fissati per scritto, ai quali però si riconosceva un grado d'importanza quanto meno pari a quello dei testi legislativi. Attenersi a queste regole significava accettare determinati doveri, non sempre gradevoli, e una certa autolimitazione nelle competizioni per il prestigio nei confronti degli altri membri della comunità. L'obbligo di soddisfare le esigenze di tali normative «agonistiche» e nel contempo di obbedire alle istanze di un'etica comunitaria comportava spesso notevoli difficoltà.

Χάρις. Nella cultura della Grecia arcaica esistevano diverse forme di comunità. Accanto a quelle basate su legami di parentela o di amicizia, si possono ricordare, tra le piú importanti, le consorterie maschili, che erano nel contempo circoli in cui si banchettava insieme, si praticava la caccia o ci si esercitava nel combattimento, le associazioni religiose di varia natura, le città-stato, che potevano a loro volta dar vita a del-

Figura 35.
Simposiasta in atto di cantare. Vaso attico (c. 500 a. C.).

le confederazioni di città, e infine la comunità di tutti i Greci, concetto quest'ultimo che portò, come si sa, all'istituzione di giochi panellenici. Malgrado i diversi statuti di queste associazioni, tutte si rifacevano necessariamente a determinati valori fondamentali, senza i quali qualsiasi comunità sarebbe stata di per sé inconcepibile. Tra questi valori rientrava anche una virtú denominata comunemente χάρις[23]. Il concetto di χάρις comprendeva al contempo qualsiasi comportamento di carattere benevolo, contrassegnato dall'intenzione di allietare un'altra persona, e il ricambio di tali iniziative attraverso un comportamento affine. Χάρις includeva non solo azioni di questo genere effettivamente compiute, ma anche la disponibilità e propensione a comportarsi in tal modo. Nell'ambito della χάρις trovavano dunque posto tanto l'attitudine di far doni di valore e di accordare benefici economici quanto tutte le forme di cortesia, amabilità, grazia e profferte di natura erotica. Senza la predisposizione alla χάρις reciproca, qualsiasi comunità sarebbe stata assolutamente impensabile.

Nelle arti figurative di età arcaica non mancano gli esempi di rappresentazione della χάρις, sia nei suoi aspetti materiali che in quelli emotivi e comunicativi: tale è il caso delle offerte di doni nelle rappresentazioni del corteggiamento pederastico (figg. 36, 37). In queste scene si tratta di una particolare forma di dono cerimoniale destinato a gettare le basi di un rapporto amichevole e comunitario: tale concezione della χάρις è presente in tutte le fasi evolutive della cultura greca e gioca un ruolo di rilievo già nella società omerica – per esempio nel contesto dell'ospitalità riservata agli amici o della richiesta di matrimonio. Per tornare alle rappresentazioni vascolari, si può osservare un uomo barbato, l'amante, che offre un regalo all'amato, un giovane adolescente. L'adulto si attende dall'efebo, come risposta al suo gesto, un altro segno di χάρις: un segno che il suo affetto viene ricambiato. La scena non dev'essere considerata come uno scambio privato di effusioni: infatti, le pratiche omoerotiche, comuni soprattutto ai membri dei ceti piú alti, si svolgevano, se si prescinde dall'atto sessuale, davanti alla comunità secondo un rituale di rapporti sociali retto da precise regole. Si è già notato, e opportunamente, la valenza pedagogica di queste pratiche: cosí, i galli offerti in dono (fig. 36) devono stimolare lo spirito guerresco e competitivo del giovane, l'offerta di lepri (fig. 37) doveva destare l'amore per la caccia e rafforzare nel contempo le virtú associate a quest'attività. Ma, a mio parere, tali pratiche miravano anche, e in identica misura, a sviluppare nell'adolescente il senso di quella virtú cooperativa

[23] A questo proposito cfr. E. SCHWARZENBERG, *Die Grazien*, Bonn 1966, *passim*.

che era la χάρις reciproca in quanto presupposto a qualsiasi forma di comunità.

Credo siano da riferire all'ambito concettuale della χάρις anche il cosiddetto «sorriso arcaico» dei kouroi e delle korai (figg. 22-24, 51-53) nonché di altri tipi statuari di rappresentanza. Per quanto riguarda i sorrisi, li si deve evidentemente interpretare come un segnale rivolto allo spettatore e atto a suggerire disponibilità e abilità nella comunicazione. Tale attitudine mimica si trova soprattutto nelle sculture e nei rilievi di età arcaica in cui i volti sono rappresentati frontalmente e «guardano» quindi in direzione dello spettatore, mentre si riscontra molto piú rara-

Figura 36.
Vaso attico con corteggiamento pederastico (secondo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 37.
Corteggiamento pederastico. Vaso attico (inizi del V secolo a. C.).

mente nelle teste destinate a essere viste di profilo; inoltre va osservato che alcune statue votive o funerarie parlano in prima persona allo spettatore attraverso le epigrafi: «l'offerente x mi ha donato in voto» oppure: «lo scultore y mi ha creato». Questo significa che la persona che guardasse negli occhi la statua e fosse da questa apostrofata si doveva sentire come un vero e proprio interlocutore del personaggio rappresentato.

Ma qual era il messaggio di quel sorriso e cosa doveva comunicare allo spettatore? Nei poemi omerici troviamo molto spesso la formula: «a lui parlava [il dio o l'eroe] sorridendo (ἐπιμειδήσας)»[24]. La formula viene impiegata di solito quando tra i due interlocutori si è creata una situazione tesa. Cosí sorride, per esempio, Agamennone per ammorbidire Ulisse che, in preda allo sdegno, lo guarda di traverso. Questi, a sua volta, fa capire con un sorriso all'araldo Medone, che ne implorava la grazia dopo il massacro dei Proci, di aver deciso di risparmiargli la vita. Ed è in questo modo che Zeus fa intendere graziosamente ad Atena, intenta ad appianare un disaccordo insorto tra lui e gli altri dèi, che la sua collera è finalmente sbollita. Certo, è chiaro che Omero fa sorridere i suoi dèi e i suoi eroi per diversissimi altri motivi e nelle piú disparate occasioni; ma in questi casi il sorriso ha un carattere episodico, di cui tiene conto anche l'espressione linguistica scelta di volta in volta. Se invece al «sorriso allocutorio» si accompagna una formula poetica, significa che ad esso era associata una mimica di carattere convenzionale, impiegata regolarmente in certe situazioni basilari e specifiche delle relazioni interpersonali. Gli esempi appena indicati ci dimostrano quindi che il «sorriso allocutorio» veniva usato innanzitutto per dimostrare disponibilità a comportarsi in maniera amabile o favorevole, oppure a concedere una grazia, e questo al fine di salvaguardare l'equilibrio di un rapporto sociale ritenuto importante.

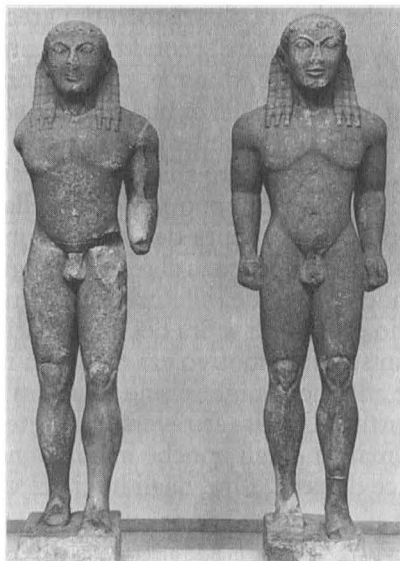
Tale segnale, proveniente dal repertorio di una mimica standardizzata che si era fissata per tacita convenzione, implicava anche propensione alla e richiesta della χάρις, nell'accezione illustrata poco prima. Ritengo che il «sorriso arcaico» che i kouroi e le korai rivolgono allo spettatore altro non sia che l'equivalente figurativo del «sorriso allocutorio» dei versi omerici. Lo spettatore in vita doveva dunque intendere che il personaggio rappresentato di fronte a sé aveva posseduto o possedeva quelle virtú, necessarie ad accrescere e mantenere i rapporti tra i membri di una comunità, che vanno sotto il nome di χάρις, nelle sue molteplici declinazioni e varianti che vanno dalla generosità, benevolenza e

[24] *Iliade*, 4.356 sgg., 8.38 sgg.; *Odissea*, 22.371 sgg.

mitezza d'animo, fino alla disponibilità erotica, a cui doveva corrispondere un reciproco affetto[25].

Uguaglianza. Oltre alla χάρις, si dà fin dalla storia piú antica della cultura greca un altro presupposto indispensabile per garantire una lunga stabilità nei rapporti comunitari: l'uguaglianza. Ma tanto si era concordi nel considerare questa virtú come un valore fondamentale, quanto erano diversificati i modi in cui essa veniva intesa e praticata. C'erano doni reciproci in cui l'accento veniva messo sull'«equivalenza» del ricevuto, crimini per cui si scontava una pena «pari» al misfatto, amici che dovevano partecipare dei beni comuni in «identica» misura, fratelli che dovevano spartirsi il patrimonio o il potere ereditati in maniera che ciascuno avesse parti «uguali», e cosí via. La richiesta di uguaglianza in campo sociale ha avuto un suo ruolo nel mondo delle *poleis* arcaiche, spesso sconvolte da crisi politiche ed economiche. Per esempio, il

[25] Qualche volta, però, dietro a una χάρις apparente, il «sorriso allocutorio» cela una certa perfidia. Cfr. *Iliade*, 10.400 sgg.; ESIODO, *Teogonia*, 547. Da notare anche il sorriso di Eracle nella figura 11.

Figura 38.
Cleobi e Bitone. Gruppo scultoreo (inizi del VI secolo a. C.).

celebre legislatore di Atene, Solone, si opponeva a quei concittadini che richiedevano una distribuzione delle terre in parti uguali, promettendo loro, invece, l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge.

Anche le arti figurative arcaiche si sono occupate di questo tema. Un ottimo esempio a questo proposito è rappresentato dal gruppo scultoreo dei due leggendari fratelli Cleobi e Bitone, costituito da due kouroi e posto come dono votivo della città di Argo nel santuario di Apollo a Delfi intorno al 580 a. C. (fig. 38). L'uguaglianza espressa figurativamente dalla scelta dello stesso tipo statuario per entrambi i fratelli, indica innanzitutto la parità dei ruoli avuti in un'azione meritevole e condotta congiuntamente: Cleobi e Bitone, infatti, avevano tirato il carro che conduceva la loro madre, sacerdotessa di Era ad Argo, al santuario in cui era attesa in occasione di una cerimonia in onore della dea. I fratelli si erano dunque sostituiti alle due bestie da tiro destinate a quella funzione.

Il gruppo però allude non solo all'uguaglianza di meriti nel cerchio di una comunità familiare, ma anche a un'uguaglianza tra i membri di una piú ampia comunità. Il tipo del kouros, dopo la sua invenzione avvenuta tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a. C., conobbe una rapida espansione su tutti i territori e le etnie che componevano la Grecia arcaica e, per un buon secolo, si mantenne pressoché invariato. Ciò significa non solo che esso veniva recepito dovunque e da tutti i membri dei ceti nobili come l'appropriata incarnazione degli ideali specifici al loro status, ma anche che tra gli aristocratici greci era prevalso il tacito accordo di farsi rappresentare secondo un identico tipo che li identificasse come «pari». È chiaro, dunque, che chi innalzava quel tipo di statue si considerava non solo figlio di una patria o *polis* comune, ma anche membro di una comunità panellenica di «pari» appartenenti al ceto alto della società. Difficile è però spiegare come si fosse giunti a questa concezione. Una delle ragioni può scorgersi nella volontà di sottolineare come presupposto alla tenuta dei legami comunitari tra «pari» l'uguaglianza in quanto appartenenza al ceto dei migliori (ἄριστοι): si sarebbe voluto rispondere, dunque, alle pretese di quei membri dell'aristocrazia che si erano posti al di sopra dei loro «pari» instaurando regimi tirannici[26]. Ma un secondo motivo era forse piú importante. I membri delle piú nobili e antiche famiglie erano legati tra loro di generazione in generazione, in tutta la Grecia, attraverso una rete di rapporti di ospitalità e di politiche matrimoniali nonché in base a norme tradizionali e relative al loro codice di casta. Ora, dagli inizi del VI secolo a. C., alcu-

[26] Cfr. V. EHRENBERG, *s.v.* «Isonomia», in *RE*, suppl. VII (1940), col. 294.

ni personaggi di origini modeste, come si è già detto, e che si erano arricchiti considerevolmente grazie ai commerci o alle loro doti artigianali, cominciarono in misura sempre maggiore a tentare di inserirsi tra i ranghi dell'aristocrazia, per lo piú attraverso matrimoni. È probabile che le loro ambizioni, come conferma la raccolta di apoftegmi tramandati sotto il nome di Teognide, non fossero accolte proprio con entusiasmo. Da qui l'idea di distinguersi dai nuovi *parvenus* in quanto comunità esclusiva di «pari» basata su alti e nobili principî di carattere sociale ed etico. Se tale fu la sostanza delle loro intenzioni, non si poteva trovare traduzione figurativa piú adatta ai loro fini dimostrativi che il tipo statuario del kouros.

Ci è dato ritrovare su numerose raffigurazioni mitologiche le forme piú diverse di uguaglianza all'interno di una comunità: tale è il caso di quelle scene di caccia al cinghiale in cui sono coinvolti, nei pressi di Calidone, gli eroi provenienti da tutto il mondo greco (fig. 39), o di quelle immagini in cui una schiera di personaggi armati porta via le mandrie rubate od ottenute in bottino (fig. 40). Uguaglianza significa, qui come nell'esempio di Cleobi e Bitone, che tutti partecipano all'azione in identica misura e allo stesso modo: ciò si traduce figurativamente nell'uguaglianza dei movimenti dei partecipanti all'azione, nel rigoroso parallelismo, pressoché coreografico, di membra e corpi rappresentati.

La piú importante comunità storica di «pari», quella falange di opliti costituitasi nel VII secolo a. C. e composta dai cittadini a pieno diritto con dovere di servire militarmente la loro *polis*, è qualche volta rappresentata (fig. 41), ma non frequentemente. Ciò può dipendere dal fatto che, nella coscienza greca, il singolo combattente, malgrado il suo inserimento in una falange piú vasta e quasi anonima, ha sempre un ruolo di primo piano. È a queste schiere di opliti che viene ricondotta la nostra mente anche da quelle teorie di scudi, allineati paratatticamente, che appaiono al di sopra delle κλῖναι dei simposiasti rappresentati tutti in modo identico (fig. 27). Siamo forse di fronte a un messaggio politico intenzionale, del tipo: «poiché nobili e cittadini delle classi medie combattono insieme nelle falangi senza distinzione di funzione militare, si richiede anche in ambito civile una simile uguaglianza di diritti politici»?

Certamente no. Gli artigiani, infatti, non facevano campagna elettorale e il loro unico scopo era di vendere i loro prodotti ai possibili acquirenti, senza curarsi delle loro idee politiche. Cosí, il messaggio dell'uguaglianza, nelle scene dei simposi, non veniva ulteriormente specificato e ciascun cliente poteva leggervi la propria interpretazione del termine sulla base della sua posizione sociale, delle sue opinioni politi-

Figura 39.
Caccia al cinghiale calidonio. Vaso attico (terzo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 40.
Bottino di buoi. Metope del Tesoro dei Sicioni a Delfi (secondo quarto del VI secolo a. C.).

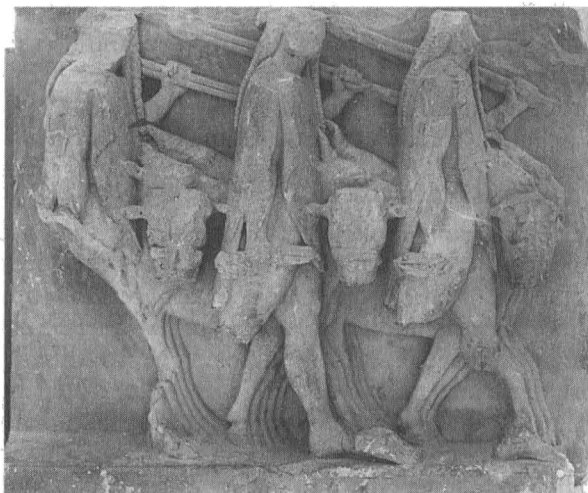
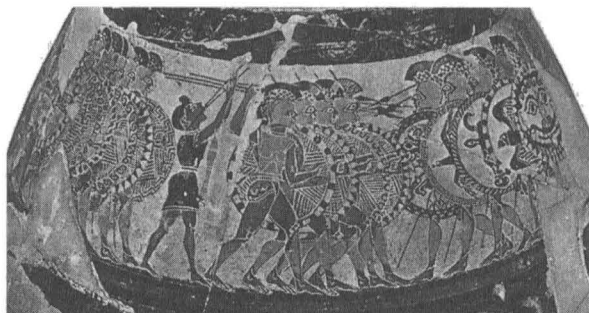
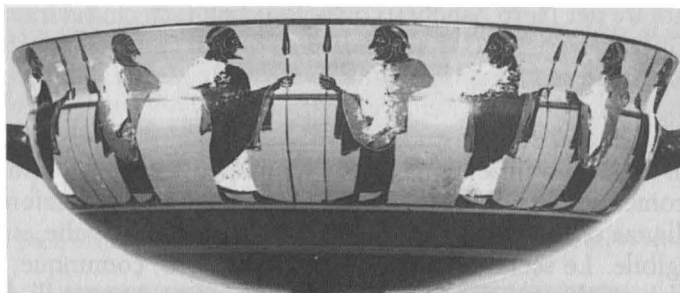



Figura 41.
Esercito di opliti. Vaso protocorinzio (terzo quarto del VI secolo a. C.).

che e della sua situazione patrimoniale. Molti opliti di reddito medio, che non discendevano da famiglie illustri, potevano con ogni probabilità comprare per i loro banchetti quei vasi dipinti su cui figuravano, oltre a numerosi altri temi, le scene di simposio di cui si è parlato: e non è escluso che non fossero proprio inaccessibili alle loro tasche anche delle κλῖναι, forse di fattura meno raffinata. È possibile che i nostri opliti, nel vivo dei loro banchetti, giungessero a ritenere che, nel momento stesso in cui bevevano insieme nelle sale da pranzo, ornate di armi splendenti, come membri dei ceti nobili, si compisse alla perfezione quell'uguaglianza tra cittadini di una stessa *polis* o, almeno, che essa fosse raggiungibile. Le scene di simposio offrivano loro, comunque, la conferma visiva delle loro aspettative. Dall'altra parte, i rampolli delle piú antiche e nobili famiglie, considerando quelle raffigurazioni, non avevano alcuna ragione di scorgere tra i simposiasti rappresentati i gaudenti *parvenus* delle classi medie. Essi interpretavano piú probabilmente, e prescindendo da quella singolarità innovativa per cui i banchettanti figuravano non su sedie ma su κλῖναι, quelle scene senza nessuna difficoltà alla luce delle loro tradizioni «omeriche» (le nobili comunità di guerrieri e simposiasti) e del concetto di uguaglianza, quale era diffuso all'interno delle loro cerchie.

Εὐνομία della «polis». Quando, nelle città-stato di allora tutto andava per il meglio, tale situazione di benessere veniva designata con il termine di εὐνομία (qualcosa come: buon ordinamento). Fino a poco tempo fa era prevalsa l'opinione che il tema centrale «cittadini della *polis*» fosse stranamente trascurato dall'arte arcaica. Di recente, però, si è osservato che determinate figure ricorrenti su numerosi vasi attici e in apparenza puramente decorative – le abbiamo già designate come «*bystanders*» – altro non sono nel loro insieme che i cittadini ateniesi di età arcaica. Costoro assistono, il piú delle volte in attitudine piuttosto rigida, all'avvenimento centrale della composizione (figg. 3, 45-48)[27] e qualche volta figurano come attori principali della rappresentazione (figg. 42-44). All'interno di questa comunità pressoché anonima un primo principio di distinzione è costituito dalla differenza tra cittadini piú anziani (barbati) e piú giovani (imberbi). I membri di entrambi i gruppi brandiscono spesso una lancia, che non serve a connotare un episodio di guerra, ma che appare come simbolo di un determinato stato sociale: essa è la carta d'identità con cui si indica il diritto di portare le armi e, quindi, di partecipare alla vita politica in quanto cittadini. Qualche volta

[27] Cfr. anche i *bystanders* nella scena a tematica omoerotica della figura 36.

Figure 42-44.

Bystanders. Vasi attici (terzo quarto del VI secolo a. C. [42]; metà del VI secolo a. C. [43]; secondo quarto del VI secolo a. C. [44]).

si trovano a far parte del gruppo le mogli dei personaggi rappresentati (fig. 3): esse compaiono in piedi, inattive, vestite di chitone e mantello.

L'attributo della lancia, comune alle figure con e senza barba, e il fatto che in entrambi i gruppi d'età sia rappresentata l'intera gamma di abiti e drappeggi caratteristici dei *bystanders* – di volta in volta però ripartiti con diversa frequenza – ci indicano senza alcun dubbio che tanto i vecchi quanto i giovani sono membri di una cittadinanza composta da «pari». La loro uguaglianza viene messa maggiormente in rilievo quando queste figure munite di lancia appaiono numerose, l'una a fianco dell'altra, in un'identica posa e vestite allo stesso modo (figg. 42, 43). Ma, come nelle scene di simposi poc'anzi evocate, anche in queste rappresentazioni il concetto di uguaglianza non viene maggiormente chiarito: esse non ci fanno conoscere i diversi diritti politici e le ineguali distribuzioni dei redditi all'interno della cittadinanza ateniese. Vecchi e giovani *bystanders* sono uguali solo quanto alla loro condizione di cittadini a pieno diritto. Tale uguaglianza – che, nella sostanza, non differisce molto da quell'uguaglianza dinanzi alla legge introdotta in Atene da Solone una generazione prima – garantiva la stabilità della loro comunità e contribuiva in questo modo alla εὐνομία.

Per spiegare la relazione tra i *bystanders* raffigurati e gli eventi a cui essi assistono – tengo ancora una volta a ribadire che non si tratta qui dell'inserimento di queste due componenti in un contesto unitario dalle precise coordinate spazio-temporali – mi è sembrato opportuno scegliere come esempio un gruppo di vasi prodotti tra il 570 e il 540 a. C., e noti come coppe di Siana[28]. Tra i soggetti non mitologici (figg. 45-48) destano la curiosità dei nostri «cittadini muniti di lancia» soprattutto le figure di opliti in atto di armarsi o di combattere, giovani cavalieri con o senza lancia, gruppi di corridori, lottatori e pugili, schiere di simposiasti e addirittura le gioiose danze dei bevitori. In questi casi, i nostri cittadini-*bystanders* mostrano un vivo interesse per la vita pubblica, di cui essi stessi sono gli esponenti: le attività degli opliti, dei cavalieri, degli atleti e cosí via altro non sono che i diversi ruoli che giovani e vecchi cittadini possono, vogliono e devono assumere. E se, per tali ruoli, sono stati coniati precisi tipi figurativi che possono apparire alla sensibilità moderna piuttosto schematici, ciò deriva dalla concezione per cui la maniera di esercitare quei ruoli doveva ispirarsi a formule comportamentali di natura paradigmatica. È per questo motivo che i *bystanders*, a mio parere, non possono essere considerati un pubblico passivo e pre-

[28] Su questi vasi cfr. H. A. G. BRIJDER, *Siana Cups I*, Amsterdam 1983, e ID., *Siana Cups II*, Amsterdam 1991, in cui vengono riportate indicazioni bibliografiche sui *bystanders* di età arcaica (p. 337 nota 13).

Figura 45.
Bystanders e scena di armamento. Vaso attico (metà del VI secolo a. C.).

Figura 46.
Bystanders con cavalli e combattimento di opliti. Vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).

Figura 47.
Bystanders, lottatori e pugili. Vaso attico (metà del VI secolo a. C.).

sente solo in quanto testimone, ma anche come un'istanza di controllo, vigile e attenta alla salvaguardia delle norme necessarie alla vita della cittadinanza e, in questo modo, al mantenimento della εὐνομία all'interno della *polis*.

I *bystanders* della pittura vascolare sono stati paragonati al coro delle tragedie attiche, composto, come si sa, da cittadini di Atene. I cori tragici, però, impersonavano per lo piú non gli Ateniesi, ma altri gruppi di personaggi. Per conto mio, preferirei proporre l'analogia con il pubblico presente nel teatro di Dioniso ad Atene: agli spettacoli, infatti, assistevano vecchi e giovani cittadini ateniesi, incluse le loro donne, la cui partecipazione era talvolta calma e concentrata, talvolta violentemente agitata. Nel teatro giungevano a espressione sotto la parvenza dei miti quei valori e quelle regole del gioco che erano fondamentali per qualsiasi cittadino. Un fenomeno simile si verifica sui numerosi vasi dipinti in cui i nostri *bystanders* figurano accanto agli eroi combattenti (fig. 3) o nelle vicinanze degli dèi, com'è, per esempio, il caso di Dioniso[29]. Anche qui si tratta dei giusti modelli comportamentali necessari al mantenimento della εὐνομία tra i cittadini.

Σωφροσύνη. Se un singolo cittadino mostrava un eccessivo amore di gloria e di prestigio sociale, il suo comportamento poteva far sorgere

[29] *Ibid.*, tav. 136 c-d.

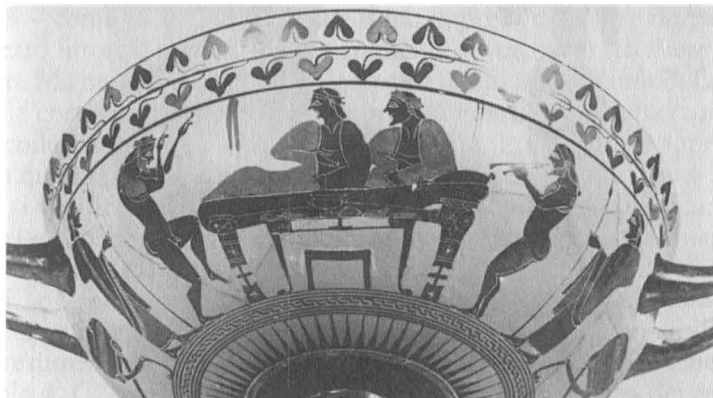
Figura 48.
Bystanders, ballerini e simposiasti. Vaso attico (secondo quarto del VI secolo a. C.).

il sospetto che egli non fosse piú disponibile ad aderire alle regole della *polis*: si poteva allora credere che egli volesse gettare l'intera comunità nel precipizio di un'avventura politica o addirittura che ambisse alla tirannide, dopo aver rovesciato l'ordinamento delle leggi. Dai cittadini benestanti, capaci e dinamici la comunità si attendeva, invece, un'attitudine precisa: la capacità di conservare il senso della «giusta misura» (σωφροσύνη) nelle iniziative che riguardavano la collettività, e particolarmente nei tentativi di autorappresentazione. Un vero e proprio problema per la *polis* di età arcaica fu sempre quello dell'ostentazione dell'ὄλβος. Non poche furono le città che dovettero promulgare leggi per limitare lo sfarzo delle vesti e degli ornamenti, gli apparati troppo lussuosi delle cerimonie funebri e le altre forme di sfoggio praticate da singoli cittadini dinanzi alla collettività. In tale dispendio di mezzi si intravedevano evidentemente i sintomi di una disposizione alla tirannide. È quindi opportuno chiedersi se nella tradizione figurativa si trovino

Figura 49. Figura femminile. Statuetta lignea (seconda metà del VII secolo a. C.).
Figura 50. Kore. Statua in marmo (c. 570 a. C.).

degli spunti che ci indichino quali tipi di lusso fossero considerati giustificati e quali non lo fossero.

Non ci sono ancora studi particolareggiati su questa problematica. Sarebbe istruttiva un'analisi circostanziata dei cambiamenti di costumi e di mode percepibili nelle korai di età arcaica, ma questo ci porterebbe qui troppo lontano. Va però osservato che nel corso del VII secolo e agli inizi del VI secolo a. C. le statue di korai portano solo il peplo, una pesante veste di lana priva di pieghe (figg. 49, 50), mentre a partire dal secondo quarto del VI secolo a. C. si impone sempre piú il chitone di lino, accompagnato da una specie di mantelletta trasversale (figg. 20, 21, 51): tale evoluzione compare dapprima nell'oriente greco, la Ionia, per poi diffondersi rapidamente in tutta la Grecia continentale. Che ci sia stata un'accentuazione dello sfarzo nelle vesti è dimostrato innanzitutto dalla flessuosa e sottile stoffa di cui si fregiano le korai, con quei giochi raffinati delle pieghe e gli ornamenti colorati in parte ancora conservati (figg. 19, 20, 51). Accanto a questo lusso nell'abbigliamento cominciano a comparire, nella fase piú tarda dell'età arcaica, vesti piú semplici (figg. 52, 53). Infine, in età protoclassica, ritorna l'uso del peplo (fig. 54), insieme al rifiuto di qualsiasi ornamento lussuoso e delle acconciature preziose.

Non c'è dubbio che questo fenomeno mostri non solo un cambiamento nelle convenzioni artistiche, ma anche reali trasformazioni nell'ambito dell'abbigliamento. Resta solo da chiedersi per quali ragioni le città delle diverse aree greche abbiano tollerato le nuove e lussuose mode provenienti dalla Ionia nella prima metà del VI secolo a. C. In linea generale si poté verificare un indebolimento dei meccanismi di controllo formali e informali messi in atto dalla *polis*: si pensi ai conflitti tra i membri di una stessa cittadinanza, o alle istituzioni di regimi tirannici – come fu il caso di Atene dopo la presa di potere da parte di Pisistrato intorno al 560. Tali avvenimenti dovettero certo avere un loro peso. Ma nel corso dell'età tardoarcaica la situazione cambiò. Lo sfarzo delle corti tiranniche venne sempre piú identificato nella coscienza della collettività greca con il lusso dei sovrani orientali, e soprattutto con quello persiano. Con l'inizio delle guerre persiane, nel V secolo a. C., si verificò un rapido cambiamento nell'opinione pubblica: nobili padri e sposi, le cui figlie e mogli si mostravano alla cittadinanza in abiti sfarzosi e riccamente lavorati, correvano ora il rischio di essere bollati non solo come presunti amici dei tiranni, ma anche come possibili sostenitori dei nemici persiani. Su questo sfondo è possibile dunque presumere che le modeste statue panneggiate della prima metà del V secolo a. C. siano l'indizio di un'inversione di tendenza dei ceti no-

Figure 51-53. Korai. Statue in marmo (fine del VI secolo a. C.).

Figura 54. Estia Giustiniani. Copia romana da originale greco (c. 470 a. C.).

bili di fronte alle crescenti antipatie di molti loro concittadini nei confronti di quel tradizionale bisogno delle classi alte di garantirsi il prestigio sociale attraverso un ostentato dispendio di mezzi. Tale tendenza dovette essere molto piú forte ad Atene, vista l'influenza sempre maggiore dei ceti medi in seguito all'introduzione della democrazia.

Un secondo aspetto della σωφροσύνη e del suo ruolo all'interno della comunità concerne la limitazione del potere deliberativo dei cittadini piú in vista. Quando un singolo individuo intraprendente prendeva una decisione che concernesse l'insieme della cittadinanza, era tenuto a provarne la compatibilità con l'εὐνομία della *polis*. La collettività vigile esigeva da lui, nell'adempimento dei suoi progetti, il massimo di prudenza e di ritegno. In quelle piccole comunità «faccia a faccia» che erano le città-stato greche, in cui ciascuno osservava l'altro continuamente, bastava qualche caratteristica particolare nel modo di muoversi di un concittadino perché si deducesse, sulla base di un principio analogico, in che misura egli fosse in possesso della σωφροσύνη politica[30]. Nelle fonti letterarie del VI secolo a. C. si mette ripetutamente in evidenza che un'andatura e una tenuta calma e «ordinata» rivelano la σωφροσύνη di un buon cittadino: tale ordine nell'andatura doveva essere conservato anche e soprattutto quando l'interessato era pressato dalla fretta. L'equivalente figurativo di questa regola comportamentale si ritrova nei *bystanders* vestiti di lunghi abiti su diversi vasi attici. La maggioranza di costoro è costituita da figure barbate, ma anche da una piccola parte, peraltro non trascurabile, di giovani imberbi. La posa tranquilla di questi cittadini, vecchi o giovani che siano (per esempio figg. 42, 43) – lo schema in cui sono rappresentati può essere designato, a seconda del contesto, come una «tenuta calma» o come una «marcia misurata» –, si accorda perfettamente con le fonti letterarie di età arcaica. Né le braccia dei nostri *bystanders*, se si prescinde da qualche eccezione (fig. 47), sembrano maggiormente in azione. Spesso un braccio è nascosto sotto il mantello (figg. 42-44, 48). Tale motivo del braccio nascosto, che si ritrova nelle statue maschili panneggiate anche di età post-arcaica, rivela, in accordo con le fonti di età classica, la volontà di frenare le proprie energie nel movimento e, di conseguenza, predisposizione alla σωφροσύνη[31] e all'autodisciplina nel rispetto dell'intera cittadinanza. E sicuramente a questo pensava anche il saggio Chilone quando, nel VI secolo a. C., sconsigliava di agitare troppo mani e braccia: segno, questo, di evidente follia[32].

[30] A questo proposito cfr. FEHR, *Bewegungsweisen* cit., pp. 16 sgg. e 22 sg.

[31] *Ibid*., p. 18.

[32] *Ibid*., p. 93 nota 94.

La maggior parte delle figure di *bystanders* senza barba (figg. 44, 45), ma anche un certo numero di quelle barbate (fig. 44), portano solo un mantello corto sulle spalle, che permette loro una maggior libertà di movimento rispetto agli altri *bystanders* dai lunghi mantelli. Esse sono rappresentate nell'atto di incedere a grandi passi; le loro braccia si muovono con vivacità, al pari delle lance che tengono in mano. Questa maniera di muoversi, cosí energica, ci riporta alla memoria gli eroi di Omero che, desiderosi di combattere, avanzano brandendo e agitando le loro lance[33]. Cosicché appare che i pittori abbiano voluto mostrare la forza e lo spirito d'iniziativa degli uomini raffigurati. Non c'è dunque di che meravigliarsi se, ad essere raffigurati in quel modo, sono prevalentemente i giovani imberbi. E poiché da una parte alcuni tra i piú giovani vengono connotati, attraverso il loro passo misurato, come saggi, e dall'altra alcuni tra i piú vecchi rivelano, nel loro stile di marcia giovanile, un indomito impulso all'azione, è dato dedurre che i messaggi parziali, che risultano dalle diverse possibilità combinatorie relative all'età e al movimento dei personaggi raffigurati, trasmettono, una volta composti nella loro unitarietà, un solo messaggio comune a tutti i cittadini di Atene: una spontanea dinamica si addice bene ai giovani, mentre all'uomo maturo si attaglia soprattutto un comportamento prudente; ma i giovani cittadini di Atene imparano presto a obbedire a una «giusta misura» in tutto quel che concerne la collettività, senza perdere da vecchi il loro slancio.

La virtú della σωφροσύνη viene riferita negli epitaffi anche a quei personaggi cui sono state dedicate le statue di kouroi come monumenti funebri[34]. Mi sembra pertanto ovvio che questa qualità venga tradotta figurativamente nelle statue allo stesso modo che nelle pitture vascolari. Si è spesso interpretata la posizione delle gambe dei kouroi sia come «posa» sia come «andatura». Ma né l'uno né l'altro termine si rivelano esatti, poiché il motivo del «movimento» nei personaggi maschili raffigurati tanto sui vasi quanto nei marmi di età arcaica è da interpretare soprattutto come la traduzione di un modo di muoversi che caratterizzi il personaggio rappresentato, e dunque come una cifra figurativa portatrice di significati: inesistente, invece, o assolutamente secondaria è la resa effettiva di un atto di movimento o di una situazione di riposo. Ora, va osservato che tale situazione di «semiposa» o di «semiandatura» nei kouroi non si esprime attraverso un'ampia fal-

[33] Per esempio, *Iliade*, 3.18 sgg., 7.213.

[34] Cfr. C. KARUSOS, *Aristodikos*, Stuttgart 1961, pp. 61 sg.

cata, ma al contrario è caratterizzata da uno scarto delle gambe abbastanza ridotto (figg. 2, 56): di solito la gamba sinistra è protesa solo di quel tanto che permetta al tallone del piede sinistro di essere all'incirca alla stessa altezza delle dita del piede destro. Tale postura è stata definita a giusto titolo «energia di moto frenato (*zurückgehaltene Bewegungsenergie*)»[35]: definizione questa che peraltro – si pensi all'enunciato del saggio Chilone – bene si attaglierebbe anche alle braccia accostate ai fianchi e alle dita racchiuse nei pugni dei kouroi arcaici. Che di fatto ci sia una forza protesa a dispiegarsi è attestato dalla muscolatura voluminosa ed elasticamente tesa che presentano i giovani corpi dei kouroi. Il «contenimento» di questa energia sovrabbondante corrisponde, come prova di autocontrollo, a quelle γνῶμαι della letteratura didascalica di età arcaica cui si è accennato poc'anzi, a proposito dei *bystanders*: chi voglia, in virtú del prestigio goduto in quanto cittadino di nobili natali, evitare qualsiasi sospetto riguardo la sua σωφροσύνη, deve frenare e contenere lo slancio dei suoi movimenti. Il messaggio «σωφροσύνη del cittadino attivo», che nel caso dei *bystanders* si manifesta nell'interazione scambievole e combinata di vari tipi figurativi portatori di specifici significati, in questo caso viene espresso mediante una sola figura: quella del kouros.

Simili considerazioni valgono anche per le korai. Si dà, infatti, una forma di σωφροσύνη anche per le mogli dei cittadini a pieno diritto, che sottomette il loro modo di camminare e qualsiasi altro loro comportamento in pubblico a restrizioni ben piú severe rispetto a quelle in uso per gli uomini. Già Omero elogiava l'incedere delle donne che, pur affrettandosi, non vogliono fare grossi passi, peraltro poco femminili: la loro andatura viene cosí paragonata ai «passettini della timida colomba»[36]. Nelle korai si può osservare, quindi, un passo molto piú contenuto rispetto a quello dei kouroi (figg. 21, 29, 51, 52): la veste sollevata sul fianco e strettamente aderente alla figura ne limita ulteriormente l'andatura.

4. *Tipi figurativi, regole sociali e τέχνη: l'età tardoarcaica.*

I tipi figurativi e le convenzioni artistiche dell'arte arcaica sono, come si è già detto, l'espressione di sistemi di valori e di norme sociali estremamente diversificati. Ciascun tipo figurativo si compone di un in-

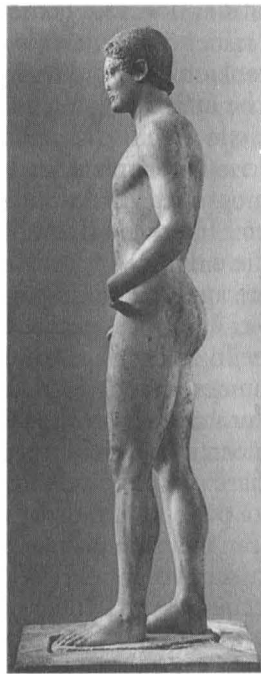
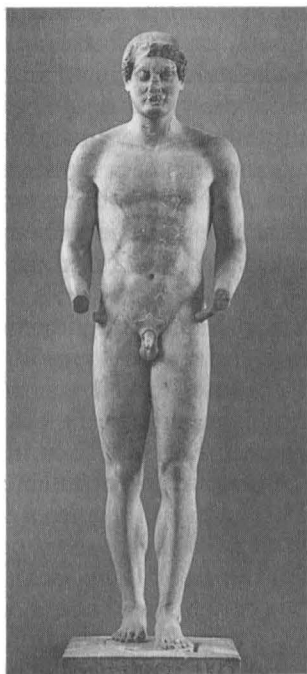
[35] Cfr. METZLER, *Archaische Kunst* cit., p. 296.
[36] *Iliade*, 5.778; *Inno ad Apollo*, 114.

sieme o un «catalogo» di caratteristiche visibili. Questo «catalogo» è, per cosí dire, la «norma» che presiedeva alla creazione di un kouros, di una kore, di un *bystander*. Tali norme sono state seguite dagli artigiani in zone vaste e per lungo tempo, e sono state riconosciute come vincolanti da clienti e committenti: si tratta quindi di un settore specifico nel campo piú ampio di regole e convenzioni sociali. Se, dunque, si desidera stabilire le ragioni che portarono alla nascita, all'affermazione, all'indebolimento e infine alla scomparsa di ciascuna delle norme impiegate nella produzione della pittura vascolare e della statuaria, non si possono trascurare le possibili relazioni tra lo sviluppo dei modelli figurativi e le piú ampie trasformazioni dell'insieme delle norme sociali e comportamentali nella cultura greca di età arcaica. E qui riescono opportune alcune considerazioni.

La gamma di tipi e cifre figurative in vigore nel corso dell'età arcaica venne incessantemente allargata e differenziata: tale processo accelerò in maniera evidente dalla metà del VI secolo a. C. in poi. In molti casi si tratta di nuove creazioni, dettate dall'interesse per nuovi soggetti figurativi. Nel contempo però si moltiplicano le variazioni dei tipi già introdotti, per cui la ricerca di un «modello di base» vincolante si rivela sempre piú vana. Un esempio tra tanti ci viene offerto dalla rappresentazione di competizioni atletiche o di simposi nella pittura vascolare. Nella prima metà del VI secolo a. C. si riscontrano prevalentemente tipi figurativi fissi, quasi stereotipi per riprodurre cerchie di simposiasti, gruppi di corridori, coppie di pugili o di lottatori (figg. 26-28, 47). Alla fine del VI secolo a. C., invece, i pittori non si stancano mai di rappresentare bevitori e atleti in sempre nuove azioni, pose, vedute e raggruppamenti (figg. 7, 8, 32*a-c*, 34, 55). In questi casi non si può certo parlare di «tipi». Nell'arte monumentale i mutamenti degli schemi fino ad allora in vigore si presentano meno drastici. Bisogna però tener conto del fatto che, una volta accettati, la capacità di sopravvivenza dei tipi utilizzati nei monumenti pubblici era senz'altro, in Grecia, di gran lunga maggiore rispetto a quella dimostrata nelle arti cosiddette minori: perciò, le novità che potrebbero sembrare marginali dovettero essere recepite come importanti. Cosí, lo schema del kouros in vigore per piú di un secolo appare chiaramente allentato in uno degli ultimi esemplari del genere[37] (fig. 56): le braccia, che prima aderivano compatte ai fianchi, cominciano a staccarsi dal corpo; grazie ad alcune misurazioni si è visto che la testa, per esempio, non è piú orientata frontalmente, ma è leggermente rivolta a sinistra, in direzione della gamba protesa, e che

[37] Cfr. KARUSOS, *Aristodikos* cit., pp. 7 sgg. (l'autore si basa sulle misurazioni di K. Rhomaios).

Figura 55.
Scene di sport. Vaso attico (fine del VI secolo a. C.).

Figura 56.
Kouros (Aristodikos) (c. 500 a. C.)

la spalla e il fianco sinistro non sono alla stessa altezza delle loro controparti, ma spostati un po' verso il basso. Lo stesso vale per le korai: accanto al tipo ben noto, vestito di chitone e mantello trasversale (figg. 20, 21, 51), si fanno largo, alla fine dell'età arcaica, diversi esperimenti concomitanti rivolti soprattutto a innovare i drappeggi (figg. 52, 53), mentre altri artisti si rivolgono chiaramente verso gli antichi modelli, fortemente verticali, delle korai prodotte tra la fine del VII secolo e gli inizi del VI (figg. 49, 50).

Le convenzioni figurative tradizionali persero sempre piú il loro carattere vincolante, oppure – ma il risultato è comunque lo stesso – artisti, committenti e clienti poterono scegliere sempre piú spesso tra le diverse possibilità figurative offerte da un singolo soggetto. Tutto questo avvenne forse non a malincuore, visto che i nuovi esperimenti vennero non solo tollerati, ma addirittura richiesti e apprezzati. A ciò si aggiunga un altro aspetto: quello della τέχνη, che assunse una posizione di primo piano grazie alla sua flessibilità e capacità di rinnovamento: la sua ascesa sembra complementare all'allentamento dei vincoli tipologici. I pittori vascolari tardoarcaici concepirono sicuramente la maggior parte delle loro studiate figure di atleti e simposiasti, al pari di altre innovazioni figurative, non solo come variazioni di tipi correnti, ma soprattutto come cimenti di una τέχνη raffinata, capace di sempre nuove scoperte e invenzioni. Da qui le novità che modificarono l'intero ambito delle tecniche artistiche, come l'avvento dei vasi a figure rosse intorno al 530 a. C. o la nascita di grandi sculture in bronzo subito dopo la metà del VI secolo a. C. Si spiega anche in questo modo la tendenza dell'evoluzione iconografica già descritta sopra: nella seconda metà del VI secolo a. C. i temi figurativi tratti dall'ambito della dimostrazione delle capacità fisiche e dell'ὄλβος sono sempre piú caratterizzati dal riferimento a concrete applicazioni di τέχναι.

Quanto ci è dato osservare nel campo delle arti figurative si ritrova anche in quello delle relazioni sociali. Nel corso del VI secolo a. C. sempre meno numerosi sono i Greci per cui sussistono le condizioni di affidabile e duratura appartenenza a una comunità stabile e al sistema di valori e di norme che ne formano la base. Tra i diversi motivi si possono menzionare: l'indebolimento o l'abolizione dell'ordinamento politico della città per opera di usurpatori tirannici o in seguito a conflitti intestini; la gran quantità di cittadini destinati a vagare senza patria a causa di questi sconvolgimenti politici; i numerosi fuggiaschi dalle città costiere greche in Asia Minore dopo la conquista ad opera dei Persiani nella seconda metà del VI secolo a. C.; i non pochi cittadini che si erano ritirati dalla politica. Si aggiunga a questi avvenimenti il numero cre-

scente, soprattutto nella seconda metà del VI secolo, di mercanti, artisti, artigiani, ingegneri navali, e altri professionisti specializzati, che si trovarono a ricevere incarichi e committenze dovunque in Grecia e che si erano, di conseguenza, abituati a città e contesti politici e sociali sempre diversi. Come si è già detto, molti di loro, diventati ricchi, ambirono a salire nella scala sociale: si staccarono cosí dai gruppi sociali di appartenenza e cercarono di trovare un accesso tra le classi piú alte, mettendo a loro volta in discussione l'insieme coerente dei valori sociali e la coesione dell'aristocrazia.

La crescente indifferenza, dunque, sia degli artisti di età arcaica che dei committenti e acquirenti delle loro opere di fronte ai tipi del passato e ai modelli di un linguaggio figurativo tradizionale trova un suo parallelo nel distacco, volontario o meno, di molti se non della maggior parte dei Greci dai valori e dalle regole della comunità della *polis* e dei singoli gruppi e classi che la componevano. Lo stesso vale anche per il nuovo ruolo della τέχνη nella produzione e invenzione di rappresentazioni figurative. Per molti, che dovevano sbrigarsela senza il sostegno di una comunità fortemente strutturata, o che avevano rinunciato volontariamente a questo tipo di appoggio confidando nelle proprie energie e correndo rischi in prima persona, le τέχναι apparvero come l'unica strategia valida di lavoro, di sopravvivenza e di successo: grazie ad esse, si sa, i piú deboli possono sconfiggere i piú forti. Le loro molteplici applicazioni e impieghi permettevano di averla vinta su un nemico ritenuto superiore o su un cliente ricco. La loro utilità si estendeva però ben oltre, e gli esempi non mancano[38]: si potevano risolvere complicati quesiti di natura architettonica, militare o medica; si potevano soddisfare le richieste che i simposiasti, desiderosi di novità, facevano ai poeti, agli attori e agli altri professionisti dell'intrattenimento. In età tardoarcaica la salvezza, il successo e il prestigio dei numerosi individui entrati in concorrenza dipesero in misura prima sconosciuta dalle loro qualificazioni «tecniche», sia nel senso di una ingegnosità e destrezza di tipo universale che della maestria nel dominio di competenze specifiche. La produzione artistica di questo periodo è quindi solo uno dei molti domini su cui impresse il suo sigillo l'avvento di un modello di vita basato sulla τέχνη.

[38] Cfr. SNODGRASS, *Archaic Greece* cit., pp. 149 sgg.

Diversità e unità del mondo greco

J. B. SALMON

Sparta, Argo e il Peloponneso

Nel 480 a. C. Sparta capeggiò la difesa della Grecia continentale contro i Persiani data la preminenza di cui godeva nel Peloponneso. Secondo Eforo, Sparta avrebbe assunto questa funzione di guida sin dalla fondazione della città dorica; ma si tratta di una delle tante affermazioni anacronistiche che costellano la sua trattazione degli albori della storia greca: nel 480 il primato spartano durava da meno di cent'anni. All'epoca dell'invasione di Serse, Argo, se non altro, non entrò nell'alleanza greca, ed Erodoto parla di conflitti tra le due città per la leadership della difesa. Eforo credeva che Sparta e Argo si fossero contesa l'egemonia sul Peloponneso sin dai tempi piú antichi, ma sulla scorta di una ricostruzione storica sostanzialmente basata sulla realtà del V e IV secolo; in altre parole Eforo proiettava sul passato una visione (semplificata) del presente. Nel 480, tuttavia, l'egemonia di Sparta era incontestabile e serví da solida base per la difesa della Grecia. Questa leadership si fondava sul controllo spartano di un territorio assai piú esteso di qualsiasi altro stato della Grecia continentale, sia in Laconia, sia in Messenia; ma anche sulle alleanze che Sparta era riuscita a stringere con molte città del Peloponneso. Il processo che la condusse a questa posizione di preminenza fu avviato da una decisione di grande momento assunta intorno alla metà dell'VIII secolo. Tale decisione, che conferí alla politica spartana un carattere di unicità, portò alla creazione, nel corso dei due secoli e mezzo che seguirono, della piú efficace e durevole organizzazione interstatale dell'intero mondo greco: quella che siamo soliti chiamare lega peloponnesiaca, ma che gli antichi chiamavano «i Lacedemoni e i loro alleati»[1].

Intorno alla metà dell'VIII secolo numerose città peloponnesiache in espansione dovettero affrontare un problema piuttosto diffuso nel mon-

[1] W. G. FORREST, *A History of Sparta*, London 1980; P. A. CARTLEDGE, *Sparta and Lakonia: a regional history c. 1300-362 B.C.*, London 1979. Argo: R. A. TOMLINSON, *Argos and the Argolid*, London 1972; T. KELLY, *A History of Argos to 500 B.C.*, Minneapolis 1976. Corinto: J. B. SALMON, *Wealthy Corinth*, Oxford 1984.

do greco: la popolazione sopreccedeva le risorse. L'eccessiva pressione demografica portò Corinto e alcune comunità dell'Acaia alla fondazione di colonie. Gli Spartani affrontarono il problema in modo nuovo: invece di impadronirsi delle terre dei Siculi o di altri popoli, occuparono quelle dei Greci confinanti. In seguito Sparta fondò una colonia di tipo tradizionale a Taranto, ma solo dopo aver iniziato i suoi tentativi di conquista dei territori dei confinanti Messeni, onde risolvere quei problemi che indussero altre città a fondare colonie[2]. La poesia di Tirteo relativa a quella che si chiamerà prima guerra messenica parla della Messenia come di una regione «buona da arare e da seminare»[3]. Dal che ben si possono intuire le motivazioni di una guerra, del resto confermate dai suoi esiti: i territori conquistati della Messenia vennero lottizzati e distribuiti agli Spartani.

Quando, in epoca posteriore, si chiariscono le modalità di conduzione delle terre spartane in Laconia e Messenia, si constata che il lavoro è garantito da iloti, con l'obbligo di consegnare il prodotto ai padroni spartani[4]. Probabilmente, nell'VIII secolo, Sparta non fu l'unica città greca ad affidare la coltivazione della terra a un gruppo assoggettato. Si ha memoria di analoga popolazione in piú città: γυμνῆτες ad Argo, κορυνηφόροι a Sicione, κονίποδες, probabilmente, a Epidauro[5]. In queste città, tale status finirà per scomparire, ma il modello adottato in Laconia, peraltro nient'affatto inusuale nell'VIII secolo, verrà esportato in Messenia e associato al possesso spartano del territorio messenico. Ciò favorí, insieme ad altre cose, sia il mantenimento nella stessa Laconia di un sistema altrove estinto, sia l'assimilazione agli iloti laconi, assoggettati da tempo, dei Messeni conquistati di recente. Sparta rinnovò in Messenia differenziazioni in pratica scomparse altrove. Lo status di ilota diventò uno strumento per garantire il controllo spartano in Messenia. Gli iloti laconi, in quanto ne condividevano lo status, rimasero assoggettati.

La decisione di appropriarsi del territorio messeno non influí unicamente sulle relazioni tra Spartani e popoli limitrofi, ma anche sull'ordi-

[2] La guerra fu combattuta due generazioni prima di Tirteo (fr. 5 West, 5-6). Una datazione piú precisa dipende dall'elenco dei vincitori dei giochi olimpici: il ventennio della guerra (TIRTEO, fr. 5 West, 7) è quello degli anni 730-710 circa. Una generazione dopo: V. PARKER, *The Dates of the Messenian Wars*, in «Chiron», XXI (1991), pp. 25-47.

[3] TIRTEO, fr. 5 West, 3.

[4] S. HODKINSON, *Sharecropping and Sparta's Economic Exploitation of the Helots*, in J. M. SANDARS (a cura di), *ΦΙΛΟΛΑΚΩΝ, Lakonian Studies in honour of Hector Catling*, Oxford 1992, pp. 123-34. Di parere opposto J. DUCAT, *Les Hilotes*, Paris 1990.

[5] POLLUCE, 3.83; PLUTARCO, *Opere morali*, 291d-e.

namento interno. Le relazioni con gli iloti possono aver determinato lo status di un altro gruppo di sudditi spartani. Alcuni Messeni erano iloti, ma altri godevano di uno status piú privilegiato. Una delle questioni piú oscure, e purtroppo anche piú rilevanti, dello sviluppo primitivo del potere spartano riguarda l'origine dello status di perieci. Analogamente agli iloti, i perieci si ritrovano sia in Laconia sia in Messenia. Gli iloti godevano di maggiori diritti degli schiavi di proprietà dei privati, potendo stringere, per esempio, relazioni familiari. Ai perieci si facevano concessioni ancor maggiori in quanto appartenenti a comunità che alcune fonti (tra cui Tucidide, di solito terminologicamente preciso) chiamano *poleis*. Si può pertanto ritenere che godessero di un certo grado di indipendenza, ancorché obbligati, quando se ne presentasse la necessità, a prestar servizio nell'esercito spartano. Nel periodo classico i perieci prestavano servizio negli eserciti «lacedemoni». A Platea, per esempio, c'erano 5000 Spartani su 10 000 opliti lacedemoni[6].

Le modalità di sviluppo di questo controllo spartano restano del tutto oscure; costituirono ciò nondimeno un fattore di primaria importanza per la nascita della potenza spartana. Il controllo dei perieci garantí a Sparta una notevole risorsa militare. La sua stessa cronologia rimane incerta. Quello che possiamo chiamare il suo modello classico venne adottato al piú tardi nel 480, ma probabilmente esisteva già prima del 550, poiché le alleanze costitutive della lega peloponnesiaca appartengono a un diverso e piú tardo sviluppo. In ogni caso la data d'inizio di questo processo storico rimane ignota. Asine di Messenia era una comunità di perieci, e Pausania riprende la tradizione secondo cui Sparta vi avrebbe accolto gli abitanti di Asine d'Argolide dopo la distruzione di questa città per mano argiva. La tradizione sembrerebbe sospetta in quanto suggerita da una semplice omonimia, invece trova parziale conferma nel fatto che il re spartano autore di questo provvedimento fu Nicandro. Nicandro avrebbe regnato assai prima della fine dell'VIII secolo, ossia proprio nel periodo in cui la documentazione archeologica colloca la distruzione di Asine da parte degli Argivi[7]. Anche se la tradizione corrisponde a verità, non dimostra però che Asine di Messenia abbia avuto, sin dagli ultimi decenni dell'VIII secolo, uno status simile a quello che ebbero piú tardi i perieci. D'altra parte, uno status privilegiato, seppur sempre subordinato, appare assai credibile per una comunità del

[6] *Poleis*: TUCIDIDE, 5.54.1. Platea: ERODOTO, 9.28.2. In generale sui perieci: CARTLEDGE, *Sparta and Lakonia* cit.

[7] PAUSANIA, 2.36.4-5, 3.7.4, 4.14.3. J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1977, pp. 152-54, 163.

genere. Infatti Sparta avrebbe potuto ricevere aiuto da Asine contro gli iloti messeni, mentre i nuovi Asineti avrebbero accettato una posizione subordinata in cambio di territorio.

Lo status di ilota fu esportato dalla Laconia alla Messenia; ma per quanto riguarda i perieci potrebbe essersi verificato il contrario. Concedere privilegi ad alcune comunità della Messenia al fine di rafforzare il controllo sugli iloti messeni poteva essere una buona tattica. D'altra parte queste comunità avranno accolto di buon grado le condizioni spartane pur di non venire ridotte allo status di iloti. La politica del *divide et impera* avviata in Messenia può essere stata applicata in seguito alle comunità della Laconia. Tuttavia, non è impossibile che un processo analogo abbia avuto inizio in Laconia forse persin prima della conquista della Messenia negli ultimi decenni dell'VIII secolo. Anche allora, infatti, si dovette scongiurare l'eventualità che vicini simpatizzanti prestassero aiuto agli iloti laconi.

In ogni caso, qualunque sia stata l'origine dello status di perieci – verosimilmente diversa nelle varie comunità –, si può ritenere che, a partire almeno dal tardo VIII secolo e sino ai primi decenni del VI, Sparta abbia impiegato la maggior parte delle proprie energie nel definirlo, estenderlo e consolidarlo. Purtroppo non siamo in grado di ricostruire questo processo di vitale importanza. Ma anche altre questioni sollecitavano l'attenzione di Sparta. Il primo scontro militare tra Sparta e Argo si concluse probabilmente con la vittoria argiva di Isie, datata da Pausania 669/668. Un notevole e contemporaneo interesse per Argo è attestato da un frammento di Tirteo[8]. Fidone di Argo non è menzionato in relazione alla battaglia; tuttavia la vitttoria argiva si deve probabilmente a lui.

L'unico racconto minimamente coerente della vicenda storica di Fidone si trova in Eforo, ma come al solito occorre guardarsi dagli anacronismi. Il sistema di misurazioni introdotto da Fidone, legato al suo nome ancora nel IV secolo, era noto anche a Erodoto. Pure il sistema dei pesi risaliva a Fidone, ancorché non ricollegato al suo nome; è invece molto improbabile che abbia avuto un ruolo in ordine alla monetazione. Re ereditario di Argo, Fidone fu abile nell'incrementare il proprio potere sino a diventarne tiranno a detrimento degli interessi aristocratici. In questo modo capovolse quella che era la normale tendenza politica dell'epoca, ossia la riduzione delle prerogative regie tradizionali. Fidone acquistò fama, se non altro presso le generazioni posteriori, per il suo intervento sui giochi di Olimpia, mostrandosi «di gran lunga il piú

[8] PAUSANIA, 2.24.7; TIRTEO, fr. 23a West, 15.

impertinente di tutti i Greci, in quanto, avendo scacciato gli Elei dalla direzione dei giochi, si mise egli stesso a dirigerli»[9].

Pausania colloca l'intervento di Fidone a Olimpia nel 748; ma in questa data i giochi erano una festa strettamente locale, per cui non potevano interessare Argo. Un'ipotesi accettabile collocherebbe l'episodio nel 668, quando ai giochi partecipavano atleti provenienti da una vasta area. L'elenco dei vincitori dei giochi olimpici è servito da base per alcune datazioni conservate nella tradizione cronografica e collegate reciprocamente come in un sistema: la vittoria argiva a Isie, l'istituzione delle Gimnopedie a Sparta, l'olimpiade di Pisa svoltasi sotto gli auspici di Fidone[10].

Eforo riteneva che Fidone avesse sottratto agli Spartani «il controllo del Peloponneso», per cui, dopo il suo intervento ai giochi, Sparta si sarebbe alleata a Elide per sconfiggerlo. Ma si tratta di un racconto fondato in gran parte su congetture: «gli Spartani vennero in loro [degli Elei] soccorso per invidia nei confronti di Fidone ... oppure nell'intento di farsi degli alleati...» Inoltre, molti «fatti» menzionati sono in realtà pure invenzioni anacronistiche. Il controllo sul Peloponneso che Fidone avrebbe sottratto a Sparta è frutto di fantasia, per il semplice fatto che risulta impossibile privare qualcuno di un controllo che non ha ancora acquisito. Isie è situata a nord della Tireatide, chiamata anche Cinuria, zona contesa tra Sparta e Argo intorno alla metà del VI secolo. All'epoca, secondo Erodoto, gli aggressori erano gli Spartani. Ma sebbene Isie si trovasse in territorio argivo, non è chiaro se l'aggressione spartana sia iniziata anteriormente alla battaglia. Erodoto riteneva che l'intera costa orientale del Peloponneso e la stessa isola di Citera appartenessero ad Argo, ma la cosa è assai dubbia[11]. Non è invece dubbio che la Tireatide fosse sotto controllo argivo verso la metà del VI secolo, quando Sparta «la tagliò via e se la prese». Ma questo non ci dice granché sul suo status prima della battaglia di Isie, la cui vittoria potrebbe aver segnato l'inizio del controllo di Argo sulla Tireatide. Non si può escludere che sia stata un'aggressione argiva a portare allo scontro armato di Isie in un momento di floridezza e potenza di Argo. E Sparta potrebbe esservi stata coinvolta per onorare i propri obblighi nei confronti dei perieci di Tirea. Il conflitto tra Sparta e Argo non sembra tro-

[9] ERODOTO, 6.127.3. Eforo: *FGrHist*, 70 F 115. Re: ARISTOTELE, *Politica*, 1310b14-28.

[10] A. ANDREWES, *The Corinthian Actaeon and Pheidon of Argos*, in «Classical Quarterly», XLIII (1949), pp. 70-78; G. L. HUXLEY, *Argos et les derniers Téménides*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXXII (1958), pp. 588-601 (metà dell'VIII secolo); KELLY, *A History* cit. (600 circa).

[11] *Ibid.*, pp. 73-74.

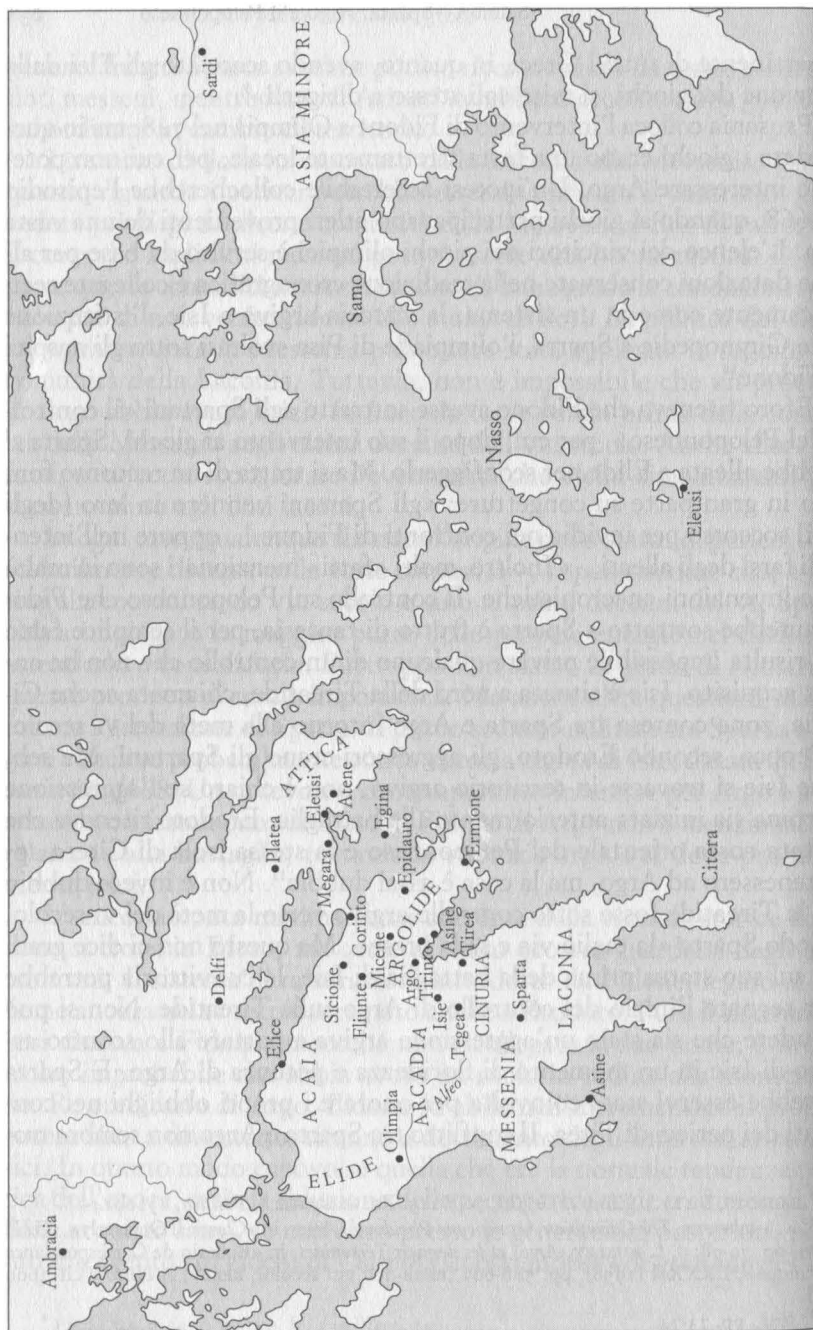



Figura 1. Il Peloponneso e i principali toponimi citati nel testo.

vare motivazioni piú credibili del possesso di questo territorio di confine; in questa fase, infatti, non era in ballo alcuna egemonia sul Peloponneso.

Sebbene non si disponga di prove certe, è molto probabile che Isie sia stata una battaglia di opliti. Ci sono buoni motivi per credere che Argo sia stata la prima città ad adottare compiutamente il modello bellico oplitico[12]. Fidone non viene esplicitamente associato a queste vicende. Tuttavia, un suo eventuale ruolo di primo piano spiegherebbe sia la sua capacità di andare controcorrente estendendo i tradizionali privilegi dei sovrani argivi sia il temporaneo successo di Argo durante il suo regno. La narrazione di Eforo oscura piú che chiarire questo successo. Eforo presenta l'impresa di Fidone come un intermezzo argivo nel controllo sul Peloponneso esercitato da Sparta sin dalla fondazione della città dorica. La riunificazione dei possedimenti di Temeno e gli attacchi alla città da parte di Eracle sono invenzioni basate sul capovolgimento della normale prassi storiografica di Eforo. In altre parole, il periodo arcaico riflette qui il passato mitico invece che il presente classico. Non c'è dubbio che il citato intervento di Fidone a Olimpia ebbe luogo, poiché già ricordato da Erodoto. Intervento che sembrerebbe implicare, anche se non necessariamente, una qualche iniziativa di carattere militare. Le sue finalità rimangono tuttavia oscure, sebbene, dall'associazione con quella che era diventata una festività prestigiosa, dovettero derivare dei vantaggi (non necessariamente di tipo politico). Gli avvenimenti del v e iv secolo, tra i quali figurano ripetute dispute sui giochi olimpici nel contesto delle relazioni politiche tra città, convinsero Eforo a collocare l'intervento di Fidone in una prospettiva del genere. Va però osservato che gli obiettivi dei protagonisti della scena politica nei primi decenni del vii secolo erano piú limitati, proprio perché piú limitati ne erano gli orizzonti. Fidone potrebbe essere intervenuto a Corinto, ma le nostre fonti sono irrimediabilmente confuse in proposito e non se ne può trarre nulla di attendibile. Fidone sembra destinato a rimanere una figura dai contorni indefiniti.

Per questo motivo, anche se non solo per questo, lo scenario in cui si colloca Isie resta indeterminato; dovette tuttavia trattarsi di una sconfitta piuttosto seria, tanto che portò all'istituzione delle Gimnopedie[13]. Sconfitta che può inoltre spiegare l'assenza per piú di un secolo di pro-

[12] J. B. SALMON, *Political Hoplites?*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVII (1977), pp. 92-93.

[13] H. T. WADE-GERY, *A note on the origin of the Spartan Gymnopaidiai*, in «Classical Quarterly», XLIII (1949), pp. 79-81.

ve attendibili relative a conflitti con Argo. Non bisogna però dimenticare che Sparta dovette impegnare le proprie energie anche altrove, specie in Messenia. È credibile, benché si tratti di una semplice congettura, che la seconda guerra messenica sia stata originata dal tentativo degli iloti messeni di riconquistare territorio e libertà sull'onda della sconfitta spartana a Isie. La seconda guerra messenica mise Sparta in seria difficoltà; Tirteo esortò i suoi compagni d'armi spartani alla resistenza, resta tuttavia impossibile ricostruire il conflitto sia nei dettagli sia nelle grandi linee. Gli Spartani non avevano alcun desiderio di ricordare un'epoca cosí travagliata, e i resoconti pervenuti, specialmente in Pausania, sono frutto di pressoché totale invenzione, intesa a dotare di un passato eroico lo stato messenico al momento della sua rifondazione ad opera di Epaminonda nel 370[14].

La prima delle numerose rivolte messeniche dovette essere se non altro un tentativo di riconquista del territorio perso negli ultimi decenni dell'VIII secolo, e può anche esser stata o essersi trasformata in una resistenza alle mire espansionistiche spartane in terra messenica. Le riforme collegate alla «grande retra» possono aver comportato la distribuzione di piú lotti messenici, unitamente agli iloti per lavorarli. Analogamente, può esser stata la guerra ad aver spinto gli Spartani a tentare l'estensione del proprio controllo sulla Messenia: direttamente, con l'ampliamento del territorio coltivato da iloti, oppure indirettamente, con l'estensione della fascia dei perieci. Lo stato troppo lacunoso della documentazione non ci consente di stabilire se fu il maggior sfruttamento a portare alla ribellione o se avvenne il contrario, oppure si verificò un processo misto. Sarebbe tuttavia piuttosto strano che, all'epoca della vittoria finale, gli Spartani non possedessero una maggior porzione di territorio messenico né un maggior numero di iloti e perieci di quelli posseduti all'inizio della guerra. Quando in seguito Sparta verrà coinvolta in Arcadia, tra le sue prime preoccupazioni figurerà quella di impedire agli Arcadi di prestar soccorso ai Messeni. La cosa appare assai probabile dal punto di vista topografico, se non altro per quanto riguarda l'Arcadia sud-occidentale nel corso della seconda guerra messenica. Le notizie storiche di un coinvolgimento dell'Arcadia sono credibili ed è probabile che siano state tramandate dalla tradizione regionale[15].

La fase successiva dell'espansione spartana è la prima ricostruibile

[14] L. PEARSON, *The pseudo-history of Messenia and its authors*, in «Historia», XI (1962), pp. 397-426. C'è motivo di datare Tirteo e questa guerra dopo la metà del secolo: PARKER, *The Dates* cit.

[15] H. T. WADE-GERY, *The Rhianos-hypothesis*, in E. BADIAN (a cura di), *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to V. Ehrenberg on his 75th Birthday*, Oxford 1966, pp. 289-302.

con una certa attendibilità in quanto documentata da Erodoto. Collegata all'aiuto fornito ai Messeni dagli Arcadi, ebbe inizio col tentativo di estendere il territorio lavorato dagli iloti. L'oracolo di Delfi sconsigliò di volgere l'attacco contro l'intera Arcadia, cosí gli Spartani mossero contro Tegea. Erano a tal punto convinti di ridurne gli abitanti in schiavitú che si portarono dietro le catene per legarli dopo l'immancabile vittoria. L'oracolo aveva profetizzato che gli Spartani avrebbero ricevuto «Tegea ove danzare battendovi il piede, e la sua fertile pianura da misurare con la fune». Le intenzioni spartane erano chiare e semplici: appropriarsi del territorio di Tegea e ridurre i Tegeati allo status di iloti. Sennonché gli Spartani furono sconfitti, legati con le catene che s'eran portati appresso e costretti a lavorare la pianura di Tegea (come schiavi di privati?); e l'ambiguo oracolo trovò conferma nella realtà[16].

Erodoto colloca questi eventi sotto il regno congiunto di Leonte e Agasicle, ovvero nella prima metà del VI secolo. Erodoto ci tramanda una storia stupefacente di oracoli e di ossa giganti, acutamente interpretata dagli studiosi moderni come narrazione di una guerra filtrata attraverso il mito, nella quale l'iniziale determinazione spartana di conquista finisce per venire a ben piú miti consigli. Le citate ossa erano quelle di Oreste, eroico fondatore dell'Arcadia: scoperte nel cortile di un fabbro di Tegea, sarebbero state traslate e seppellite a Sparta. Secondo il mito, Sparta era una città dorica fondata dai conquistatori eraclidi dopo la sconfitta della precedente dinastia di origine «achea» alla quale apparteneva Oreste. Dando onorata sepoltura a Oreste, gli Spartani mostravano pubblicamente di voler abbandonare la politica di conquista di Tegea. Il rispetto col quale trattavano Oreste, eroico esponente di Tegea, doveva testimoniare del rispetto col quale avrebbero trattato gli abitanti di Tegea. Il radicale mutamento dell'atteggiamento spartano risulta anche da altri indizi: quando la sacerdotessa di Atena intimò a Cleomene di non entrare nel santuario della dea sull'acropoli ateniese in quanto «ai Dori non è permesso presentarsi in questo luogo», Cleomene rispose: «non sono doro, io, ma acheo». Intorno al 550, inoltre, un padre chiamò il proprio figlio Filacheo («amico degli Achei»)[17].

Erodoto fornisce una buona documentazione del compromesso raggiunto tra Sparta e Tegea; grazie a un frammento di Aristotele abbiamo però la fortuna di conoscere quella che potrebbe essere stata una clau-

[16] ERODOTO, 1.66-68. Un frammento di Teopompo può essere messo in relazione; cfr. D. M. LEAHY, *The Spartan defeat at Orchomenus*, in «Phoenix», XII (1958), pp. 141-65.

[17] ERODOTO, 5.72.3; *IG*, V, 2.159 (cfr. G. L. HUXLEY, *Early Sparta*, London 1962, p. 136 nota 477): molto probabilmente, ma non certamente, uno spartano.

sola del trattato tra le due città. Secondo un'iscrizione, i Tegeati s'impegnavano a cacciare i Messeni e a non farli χρηστοί. Termine di cui Aristotele non riuscí a comprendere bene il significato, ma che è stato spiegato da Jacoby ed è del resto piuttosto chiaro, almeno per quanto riguarda le sue implicazioni di carattere generale. Ossia: i Messeni, che in precedenza avevano goduto di buona accoglienza e vantaggi nella città di Tegea, dovevano ora venirne espulsi[18]. Ciò testimonierebbe del tipo di preoccupazioni nutrite dagli Spartani non solo al momento della stipula del patto, ma sin dall'inizio del conflitto con Tegea. Si può pertanto ritenere che Sparta decise di entrare in campagna anche perché Tegea aveva in qualche modo sostenuto i Messeni, probabilmente gli iloti piú che i perieci. Per impedire il ripetersi di analoghi episodi, Sparta pensò di ridurre i Tegeati allo status di iloti.

Il disegno fallí, ma proprio il suo fallimento propiziò un successo di portata piú generale. L'alleanza con Tegea fu infatti la prima della serie che portò alla costituzione della lega peloponnesiaca. Erodoto ricorda le relazioni tra Sparta e Tegea al fine di spiegare il primato di cui Sparta godeva già nel 550 circa, quando Creso cercò di determinare quale fosse lo stato greco piú potente. Scoperto che gli Spartani «avevano assoggettato la maggior parte del Peloponneso»[19], Creso stipulò un'alleanza con loro. La reale dimensione geografica e politica dell'espressione usata da Erodoto non è molto precisa, in ogni caso non possiamo ipotizzare che egli ne riducesse l'estensione a Laconia e Messenia. Peraltro, il compromesso con Tegea era già stato raggiunto all'epoca in cui Creso fece la sua indagine. Pertanto, se la citata affermazione di Erodoto contiene un qualche elemento di verità, bisogna pensare che all'epoca Sparta avesse già stretto alleanza con qualche stato tra quelli che costituiranno in seguito la lega peloponnesiaca. Impossibile individuarne qualcuno con certezza; Elide, Corinto, Sicione e qualche comunità arcadica rientrano però nel novero dei possibili.

Sparta può aver rivolto assai precocemente la propria attenzione agli stati posti sul Golfo di Corinto. Le ossa degli eroi facevano prodigi a Tegea e, a quanto sembra, furono oggetto di analoga iniziativa poco dopo. A Pausania fu mostrata la tomba di Tisameno in quel di Sparta. Secondo il mito, Tisameno era figlio di Oreste e fondatore di Elice in Acaia. Come non cogliere la stretta affinità, cronologica e d'intenti, con la storia di Oreste e di Tegea? Il padre aveva garantito a Sparta certi

[18] ARISTOTELE, fr. 592 Rose = PLUTARCO, *Opere morali*, 292b; F. JACOBY, *ΧΡΗΣΤΟΥΣ ΠΟΙΕΙΝ (Aristotle fr. 592 R)*, in «Classical Quarterly», XXXVIII (1944), pp. 15-16.

[19] ERODOTO, 1.68.6.

vantaggi nel caso di Tegea; per cui si poteva pensare di servirsi del figlio allo stesso scopo nel caso di Elice. Se tale fu l'intento, non fu però coronato da successo, o al massimo lo fu per brevissimo tempo: un secolo dopo, né Elice né il resto dell'Acaia avevano ancora stipulato alcuna alleanza con Sparta[20].

A Elice, le ossa non funzionarono; forse per ciò si utilizzarono strumenti piú spiccatamente politici in occasione di un intervento nelle vicinanze risalente all'incirca allo stesso periodo. Eschine, ultimo discendente della dinastia ortagoride di Sicione, fu deposto, a stare a un frammento papiraceo, da «Chilone spartano, quando era eforo, insieme ad Anassandrida». Questo racconto presenta alcuni problemi; non ultimo quello che contraddice sia la cronologia sia Erodoto attribuendo la deposizione di Ippia ad Atene agli stessi Chilone e Anassandrida. Ma ciò deriva probabilmente da una semplice abbreviazione, e la deposizione di Eschine, ben attestata, risale alla metà del VI secolo. Il tutto dimostra l'abile flessibilità dei metodi spartani. Dove si trovavano le ossa, come a Elice, le si utilizzava; nella vicina Sicione, invece, si usavano metodi piuttosto diversi per istituire relazioni «interstatali». Non vi sono prove certe che Sicione si sia alleata con Sparta dopo la cacciata del tiranno; tuttavia è ipotesi piú che ragionevole[21].

Corinto, a breve distanza da Sicione, fu la piú importante alleata di Sparta nel Peloponneso per circa un secolo e mezzo, sulla base di un patto stipulato al piú tardi nel 525 circa, ma forse un ventennio prima. Il primo accordo di cooperazione tra i due stati a noi noto fu quello contro Policrate di Samo intorno al 525 circa. Secondo Erodoto, però, questo accordo presupporrebbe l'esistenza di una precedente alleanza tra Corinto e Sparta, e la parte avuta da Corinto nella decisione di muovere contro Policrate viene particolarmente evidenziata. Non vi sono ragioni per situare l'accordo in epoca anteriore alla citata indagine di Creso, anche se la presenza spartana a Sicione avrebbe costituito un'ottima opportunità. Tuttavia, vi si può vedere almeno un argomento per una data un poco piú tarda. Le navi spartane erano già pronte a salpare per prestare soccorso a Creso minacciato da Ciro quando giunse la notizia della caduta del re lido alleato[22]. Non sappiamo se il naviglio della Laconia fosse in grado di soddisfare le esigenze di una simile spedizione, ma le forze navali di Corinto avrebbero potuto essere chiamate in soc-

[20] PAUSANIA, 7.1.8. Acaia: TUCIDIDE, 2.9.2. D. M. LEAHY, *The Bones of Tisamenus*, in «Historia», IV (1955), pp. 26-38.

[21] *FGrHist*, 105.1; PLUTARCO, *Opere morali*, 859d; SCOLIASTE DI ESCHINE, 2.77. A. GRIFFIN, *Sicyon*, Oxford 1982. Alleanza: ERODOTO, 6.92.1-2.

[22] ID., 1.83.

corso come avverrà certamente una ventina d'anni dopo, contro Samo. Sparta può aver sollecitato con successo l'alleanza con Corinto proprio per servirsi dell'abilità marinara dei Corinzi al fine di prestare aiuto ai nuovi alleati lidi. In questo caso, l'alleanza con Corinto va datata posteriormente a quella con Creso; ma non si può escludere un accordo precedente, magari per altri motivi.

Nei casi di Elice, Sicione e Corinto sussistono se non altro alcuni elementi probatori in base ai quali avanzare delle ipotesi; ma nel caso di altri stati coi quali Sparta poteva già aver stipulato alleanze, come per esempio Elide o le città dell'Arcadia oltre Tegea, non disponiamo neppure di questi elementi. Risulta assai difficile determinare di che tipo di alleanza si trattasse, anche perché Erodoto non è molto preciso in proposito. Egli usa un termine molto forte, κατεστραμμένη, quando afferma, come abbiamo visto, che la maggior parte del Peloponneso era stata «assoggettata»; ma il termine è poco sicuro come testimonianza della situazione della metà del VI secolo. È del resto probabile che Erodoto l'abbia usato in quanto faceva riferimento all'avvio del processo che avrebbe portato al controllo spartano della penisola in atto all'epoca in cui scriveva. Per i nostri fini risulta piú indicativo il comportamento di Sparta e dei suoi alleati nella seconda metà del VI secolo, in quanto condizionato appunto dall'alleanza. In questa fase, gli accordi furono probabilmente poco piú che intese informali tra Spartani eminenti e i loro ospiti (ξένοι) in altre città; tuttavia vi sono indizi che fanno pensare anche a qualcosa di piú formale. La clausola concernente i Messeni accettata da Tegea venne debitamente registrata in un'iscrizione. Non tutti gli accordi bilaterali dovettero esser registrati pubblicamente; tuttavia un qualche accordo formale sembra presupporre il racconto erodoteo della spedizione intesa a insediare Isagora quale tiranno in Atene dopo l'intervento di Cleomene contro Clistene.

Il re spartano «raccolse un esercito da tutto il Peloponneso, senza rivelare a quale scopo lo raccoglieva», e lo guidò contro l'Attica. Risulta cosí che gli alleati si sentirono in obbligo di marciare a fianco di Cleomene, visto che parteciparono alla spedizione senza neppur conoscerne le finalità. Tale obbligo, inoltre, non si limitava alla difesa di Sparta da un'eventuale aggressione esterna; marciare contro l'Attica non poteva infatti esser presentata come un'azione difensiva. Quando i Corinzi vennero a conoscenza delle vere intenzioni di Cleomene ritirano le loro truppe. Gli altri alleati fecero lo stesso quando Demarato, l'altro re spartano, rivelò a sua volta i propri intendimenti[23].

[23] ID., 5.74-75.

Secondo un autorevole punto di vista, i Corinzi e gli altri alleati che li seguirono non avrebbero adempiuto agli obblighi previsti dalle alleanze, poiché una successiva formulazione, attestata chiaramente per la prima volta nel 404, quando l'alleanza venne stipulata con gli Ateniesi sconfitti, impegna l'alleato «ad avere gli stessi amici e gli stessi nemici di Sparta, e a seguire gli Spartani in qualsiasi luogo»[24]. Se ne è argomentato che analoghi impegni furono assunti dagli alleati di Sparta sin dall'inizio; il che tra l'altro spiegherebbe come mai questi abbiano fornito delle truppe a Cleomene pur ignorando le finalità della spedizione.

Analogo accordo, che sanciva l'inferiorità di principio degli alleati nei confronti di Sparta, fu imposto dalla stessa nei rapporti coi perieci. Secondo alcuni, questo tipo di accordo valse come modello anche per ciò che poi diventò la lega peloponnesiaca[25]. Ora, non v'è dubbio che Sparta sarebbe stata ben felice di stipulare accordi del genere con stati al di fuori di Laconia e Messenia, si può però ritenere che i suoi alleati non fossero atrettanto disposti a sancire in maniera cosí esplicita la propria subordinazione. In altre parole, saranno stati piú preoccupati di distinguersi dai perieci che non vogliosi di adottarne il modello. Avere gli stessi amici e gli stessi nemici di Sparta e seguire gli Spartani in qualsiasi luogo possono ben esser stati gli obblighi dei perieci; d'altra parte risulta difficile determinare perché mai gli stati che strinsero alleanza con Sparta intorno alla metà del VI secolo abbiano accettato tale esplicita e formale inferiorità, tanto piú se avevano avuto la possibilità di trarre qualche insegnamento dall'esperienza dei perieci.

L'accettazione del primato spartano potrebbe essere stata ottenuta o col bastone o con la carota; ma anche se siamo assolutamente privi di testimonianze sul preciso contesto politico di queste prime alleanze, nessuna delle due ipotesi pare probabile. Difficilmente infatti Sparta avrebbe potuto imporre condizioni a stati dell'importanza e della ricchezza di Corinto o Elide; né si può facilmente immaginare quali benefici questi stati potessero trarre da un'alleanza non paritaria che li obbligava senza mezzi termini ad avallare e sostenere le scelte di Sparta. Il fatto che gli alleati avvertirono l'obbligo di marciare a fianco di Cleomene può trovare una spiegazione alternativa piú attendibile e anche piú sem-

[24] G. E. M. DE STE. CROIX, *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972, p. 108 (la migliore illustrazione della lega peloponnesiaca alle pp. 102-23). Cfr. anche K. WICKERT, *Der Peloponnesische Bund von seiner Entstehung bis zum Ende des archidamischen Krieges*, Erlangen 1961; L. MORETTI, *Ricerche sulle leghe greche (peloponnesiaca, beotica, licia)*, Roma 1962.

[25] P. A. CARTLEDGE, *The peculiar position of Sparta in the development of the Greek city-state*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy», LXXX, C (1980), pp. 107-8.

plice. Ipotizziamo che in ciascun trattato bilaterale tra Sparta e un alleato entrambe le parti s'impegnassero ad avere «gli stessi amici e gli stessi nemici». In tal caso si spiegherebbe perché gli alleati marciarono a fianco di Cleomene. Ma non basta, perché questo reciproco impegno ad avere gli stessi amici e gli stessi nemici avrebbe inoltre costituito quell'incentivo alla stipula dell'accordo in base al quale spiegare l'adesione di stati quali Corinto ed Elide. Si potrebbe inoltre spiegare, senza ricorrere alla poco convincente inadempienza degli obblighi da parte degli alleati, che cosa effettivamente successe allorché Cleomene invase l'Attica senza consultarli. Infatti, la semplice e, nel caso di una prima alleanza, naturale formulazione dell'identità di interessi costituita dall'impegno bilaterale ad avere gli stessi amici e gli stessi nemici assicura, per cosí dire, l'ambiguità necessaria alla spiegazione dell'accaduto. Ambiguità che dovette però esser chiarita in seguito, ossia quando si trattò di decidere se, per fare un esempio, fosse Corinto a dover avere gli stessi amici di Sparta, oppure Sparta gli stessi amici di Corinto.

Si può pertanto affermare che le alleanze tra Sparta e le altre città su cui si basò la lega peloponnesiaca furono di tipo bilaterale e paritario. Il processo che portò alla loro creazione era già in atto all'epoca in cui Creso condusse la sua inchiesta, e ne seguí un conflitto tra Sparta e Argo nel 546 circa. Quando Creso, stretto d'assedio dai Persiani, sollecitò l'aiuto degli Spartani in base ai termini dell'alleanza, questi ultimi stavano contendendosi la Tireatide con Argo. Trecento uomini scelti tra gli armati delle due parti combatterono la cosiddetta «battaglia dei campioni». Battaglia che ebbe esito controverso. Il giorno seguente, pertanto, gli eserciti argivo e spartano al completo si affrontarono in una battaglia campale e Sparta riportò la vittoria. Non è chiaro in che modo questi eventi si ricolleghino (ammesso che si ricolleghino) con le recenti alleanze stipulate da Sparta con gli altri stati. Argo controllava la Tireatide, probabilmente in conseguenza della vittoria di Isie, piú di cent'anni prima. L'iniziale occupazione spartana della regione, sulla quale Erodoto non fornisce particolari, può essere stata realizzata con l'aiuto di alcuni alleati, tra i quali occorre includere Tegea, assai vicina. Ma il prosieguo della narrazione erodotea non parla affatto di alleati e, a ben guardare, la «battaglia dei campioni» potrebbe esser stata proposta da Argo proprio al fine di escludere la partecipazione dei nuovi alleati di Sparta. Sembra abbastanza credibile che furono le recenti alleanze a dare a Sparta la necessaria sicurezza per decidere l'invasione della Tireatide; ma non ci sono indizi che questo conflitto concernesse altro che il controllo di un territorio di confine[26].

[26] ERODOTO, 1.82.

Poco dopo, Sparta diffidò Ciro, vincitore di Creso, dal recar danno alle città greche; ma non si hanno altre notizie sino al 525 circa, quando Corinto (ma nessun altro alleato a noi noto) prese parte alla spedizione spartana contro Policrate, tiranno di Samo. La spedizione fu un fallimento, anche se Ligdami, tiranno di Nasso, fu deposto probabilmente nello stesso periodo. Nonostante questo fallimento, si inaugurò un venticinquennio di incredibile attivismo politico da parte di Sparta. Alla cacciata di Ippia da Atene seguirono numerosi altri interventi spartani in loco, che ebbero fine solo quando gli alleati respinsero la proposta spartana di rimettere Ippia al potere[27].

Con ciò ebbe fine un periodo di strapotere spartano propiziato in primo luogo dalla felice creazione di un sistema di alleanze, peraltro inizialmente concepito per il raggiungimento di un obiettivo ben piú limitato. La clausola che impegnava Tegea a cacciare i Messeni indica che Sparta mirava se non altro a garantirsi la neutralità dei popoli confinanti nell'eventualità non improbabile che i Messeni ponessero problemi. Ma l'intento originario di Sparta era stato, come abbiamo visto, la conquista di Tegea, alla quale fu però opposta una vittoriosa resistenza, per cui i Tegeati avrebbero potuto dare un grande aiuto ai Messeni se Sparta non avesse escogitato qualcosa per impedirlo. Nacque cosí l'idea dell'alleanza e, al fine di garantire agli alleati di avere ormai raggiunto il proprio scopo, Sparta si assunse anche un preciso impegno. La politica delle alleanze fu concepita per fronteggiare il problema particolare di Tegea, ma ebbe in seguito piú vasta applicazione. Se Tegea prestò soccorso ai Messeni è chiaro che anche altri avrebbero potuto farlo; ma ne furono a loro volta dissuasi mediante i trattati di alleanza. Numerosi stati erano minacciati dai popoli confinanti, sicché un impegno di soccorso spartano in caso di aggressione risultava piuttosto allettante. Impegno ottenibile a basso costo, soprattutto perché il principale interesse di Sparta era per cosí dire negativo, ossia consisteva nell'ottenimento del semplice impegno da parte degli alleati a non aiutare i Messeni. Impegno che si poteva assumere senza grandi difficoltà e offriva la notevole contropartita di poter contare sulla protezione spartana.

Ma Sparta ne trasse ulteriori vantaggi. Quando Creso propose l'alleanza, Sparta, oltre ad aver esteso il proprio controllo su Messenia e Laconia, sufficiente a garantirle maggiori risorse di qualsiasi altra città, aveva anche intrapreso l'opera di consolidamento di questo controllo mediante la stipula di accordi bilaterali con altri stati del Peloponneso. Cosí, quando si presentarono dei messaggeri a proporre un'alleanza con

[27] ID., 1.152.3 (Ciro), 3.39-56 (Policrate), 5.62-65, 5.70-76, 5.91-93 (Atene).

un re orientale dalle ricchezze favolose, Sparta non dovette veder nella proposta alcuna minaccia bensí un'ulteriore conferma della propria potenza, per quanto Erodoto possa aver esagerato l'importanza di tale alleanza per Creso. Questa fiducia nella propria forza non dovette essere intaccata neppure dalla sconfitta del nuovo alleato regale. Del resto, che gli Spartani abbiano guardato alla cosa come a una disdetta riguardante unicamente Creso, è confermato dall'intimazione piuttosto arrogante fatta a Ciro di tener giú le mani dalle città greche dell'Asia Minore. Naturalmente Ciro non se ne dette per inteso; ma poiché gli interessi vitali degli Spartani non ne furono danneggiati, nemmeno questo intaccò la loro sicurezza. Gli Spartani si comportarono piuttosto rozzamente nei confronti di Ciro, ma Ciro mostrò tatto sufficiente da non dire che non aveva mai sentito parlare di loro. Poco prima, Sparta aveva condotto la sua vittoriosa aggressione contro Argo: occupata la Tireatide ne aveva difeso il controllo contro gli imperiosi assalti argivi. Del ventennio seguente non abbiamo notizie particolarmente significative; dovette tuttavia esser costellato di continui successi spartani, se non altro perché registrò la stipula di nuove alleanze grazie alle quali Sparta poté rafforzare il proprio controllo sulle popolazioni assoggettate.

La politica delle alleanze mirò inizialmente al rafforzamento della sicurezza interna e non ad acquistare un maggior potere all'esterno. Ma in fasi successive si rivelò uno strumento estremamente efficace anche per la realizzazione di altri scopi. Non è facile stabilire quando, come e da chi venne fatta questa scoperta. La prima impresa spartana all'estero non direttamente collegata alla sicurezza interna fu la spedizione per deporre Policrate; dopo quella, le azioni spartane fuori dal Peloponneso divengono relativamente frequenti; ma la scoperta della possibile utilizzazione ampia della politica delle alleanze può benissimo essere avvenuta molto tempo prima.

Sembra improbabile che un'attività esterna al Peloponneso sia stata intrapresa unicamente per ragioni di sicurezza interna; ma anche molti stati della penisola erano sufficientemente distanti da giustificare un'analoga considerazione. Il caso di Sicione è in proposito significativo. Se il citato papiro si esprime con precisione, ne deriva il coinvolgimento di un esercito spartano. Ma lo scopo dell'intervento non può esser stato esclusivamente quello di garantire a Sparta l'aiuto di Sicione in caso di ribellione degli iloti. Anche in questa alleanza, tra le prime stipulate, sembra pertanto presente l'intento, per quanto embrionale, di ampliare i termini dell'accordo. Il primo ampliamento in tal senso si ebbe in seguito al fallimento della conquista di Tegea e mirò se non altro a privare i Messeni del possibile aiuto dei Tegeati. Ma anche in questo caso,

benché l'intento principale fosse di carattere negativo, i lungimiranti fra gli Spartani possono aver preso in considerazione piú ampie possibilità, soprattutto se, come suggerisce un frammento di Diodoro, una certa collaborazione tra Tegea e Argo era già stata avviata[28]. Il frammento papiraceo mette in relazione Chilone e la deposizione di Eschine. Chilone potrebbe pertanto essere uno di quegli Spartani lungimiranti che riconobbero precocemente le potenzialità insite nella politica delle alleanze, ammesso che non ne sia stato addirittura l'inventore.

Nella seconda metà del secolo la politica spartana fu caratterizzata da particolare dinamismo, e sin dall'antichità sono state avanzate molte interpretazioni in merito ai suoi principî ispiratori. A detta di Tucidide, Sparta provvide a cacciare i tiranni da altre città greche. L'affermazione è stata ripresa da altri autori, ma non è detto che indichi un principio politico coerentemente perseguito, per quanto possa esser stato invocato all'occorrenza. Secondo le precise parole di Tucidide, Sparta fu ἀεὶ ἀτυράννευτος, ovvero sempre senza tiranni (affermazione con la quale i nemici di Cleomene non concorderebbero affatto). Quando gli Spartani proposero agli alleati di rimettere il tiranno Ippia a capo di Atene, Socle di Corinto (racconta Erodoto) affermò che una simile proposta equivaleva a quella di popolare il mare con gli uomini e gli alberi con i pesci. Ma in realtà si trattava di un'affermazione in malafede, visto che Cleomene aveva tentato poco prima di imporre Isagora agli Ateniesi. Gli Spartani cacciarono un certo numero di tiranni: sembra dunque possibile che praticassero una politica antitirannica; ma nella *Costituzione degli Ateniesi* sono presentati come favorevoli ai Pisistratidi. Del resto non mancarono i tentativi spartani di mettere al potere ad Atene sia Isagora sia Ippia, dopo che la cacciata di quest'ultimo non ottenne il risultato desiderato, ossia l'insediamento di un governo compiacente. La rimozione dei tiranni non fu un fine della politica spartana, bensí un semplice mezzo[29].

S'è poi fatto riferimento ad altri grandi principî, tra cui quello di impedire l'espansione persiana nell'Egeo. La cosa sembrerebbe avere una certa credibilità perché molti interventi, specie a Samo e ad Atene, furono effettuati proprio quando i partiti contro i quali Sparta intervenne avevano da poco stretto degli accordi con i Persiani. Policrate, Ippia

[28] DIODORO, 7.13.2: un re argivo, di cui non si conosce né il nome né la datazione, ebbe cattiva sorte combattendo contro Sparta e abbandonò il territorio agli esuli arcadi; fuggito da Argo, visse onorato a Tegea. L'episodio è sospetto: si sa infatti di re (ancorché spartani) esiliati a Tegea in epoca posteriore.

[29] TUCIDIDE, 1.18.1; scolî a ESCHINE, 2.77; PLUTARCO, *Opere morali*, 859d (con alcune esemplificazioni assai improbabili); ERODOTO, 5.92; *Costituzione degli Ateniesi*, 19.4.

e gli ambasciatori ateniesi che si recarono a Sardi, subito dopo il ritorno di Clistene dal temporaneo esilio impostogli da Cleomene, erano piú o meno apertamente inclini a ricevere o a fornire aiuto ai Persiani[30]. Il collegamento coi Persiani risulta però piuttosto vago nel caso di Ippia e fu probabilmente solo l'occasione e non il vero motivo dell'intervento spartano contro Policrate. Per quanto riguarda Cleomene, bisogna dire che non aveva certo bisogno che Clistene stipulasse un qualche accordo coi Persiani per convincersi della necessità di un ulteriore intervento per rimuoverlo dal potere.

Questi grandi principî sono nello stesso tempo pleonastici e limitativi. La fiducia in se stessa di Sparta fu immensamente accresciuta dai notevoli successi ottenuti intorno alla metà del VI secolo. Da questa fiducia derivarono naturalmente gli interventi del successivo ventennio e oltre. La politica spartana fu ispirata da un'ambizione e da una sicurezza nelle proprie forze altrettanto sconfinate, ma la realtà dimostrò la grande pericolosità di tali ambizioni. L'ostinazione di Cleomene nel voler imporre un regime fantoccio ad Atene portò al grave fallimento di Eleusi. Dopo di che il tentativo di avere un governo compiacente ad Atene non venne abbandonato, ma la forma che assunse e soprattutto le modalità di consultazione degli alleati indicano che le ambiguità nelle relazioni tra Sparta e gli alleati, emerse con esito disastroso a Eleusi, vennero eliminate mediante una precisa formulazione, in base alla quale gli alleati acquisivano un diritto collettivo di consultazione in merito alle decisioni che li riguardavano, che fu esercitato per bloccare l'iniziativa spartana.

Sinora Sparta aveva tratto profitto da una serie di alleanze bilaterali. Cleomene aveva rivendicato il diritto di guidare le forze alleate contro chi voleva, anche a dispetto degli alleati, come in effetti risultò. Adesso Sparta proponeva di rimettere Ippia al potere, ma prima di mobilitare le truppe alleate fu convocato un incontro nel quale la proposta venne bocciata dagli alleati dopo l'intervento contrario del rappresentante di Corinto, col quale «tutti, facendo sentire la loro voce, si schierarono»[31]. Questo incontro presenta grosso modo le stesse modalità di quelli che si terranno tra i membri dell'alleanza nel V secolo, e in particolare nel 432 prima della guerra del Peloponneso, quando alla proposta di Sparta seguí una discussione e gli alleati decisero il da farsi in base a una votazione. Le ambiguità caratteristiche dei primi patti di alleanza erano ormai eliminate. L'obbligo di seguire gli Spartani in qualsiasi luogo fu imposto per la prima volta a ciascun alleato, ma con

[30] ERODOTO, 3.44-46 (Policrate), 5.73 (ambasciatori); TUCIDIDE, 6.59.3 (Ippia).
[31] ERODOTO, 5.93.2.

la limitazione, decisiva, che diventava effettivo solo nel caso in cui la maggioranza degli alleati si fosse dichiarata d'accordo mediante votazione. Altre prassi della lega peloponnesiaca furono probabilmente inaugurate in seguito, ma risulta difficile determinare se qualcuna venne adottata sin dall'inizio; la lega fu infatti la prima organizzazione del genere nel mondo greco, per cui sembra verosimile che la sua prassi sia andata definendosi a mano a mano che i problemi si presentarono e si dovette risolverli. Negli ultimi decenni del VI secolo il problema che si presentò con maggiore immediatezza fu quello di determinare quali fossero in concreto gli amici e i nemici in caso di divergenze tra Sparta e qualche alleato. Il problema fu risolto introducendo la votazione nell'ambito di una riunione tra alleati; e forse non ve ne furono altri.

Il meccanismo escogitato verso la fine del VI secolo serví a creare l'organizzazione mediante la quale Sparta esercitò l'egemonia sul mondo greco sino a Leuttra, circa un secolo e mezzo dopo. La lega diventò in seguito veicolo dell'egemonia spartana; al tempo, comunque, l'autorità di Sparta era molto limitata. Sulla base degli accordi iniziali, ciascuno stato godeva di una posizione di parità con Sparta; ma poi Sparta stipulò un tal numero di alleanze da acquisire un'influenza assai maggiore di quella che ciascun alleato potesse inizialmente prevedere, come conferma, tra l'altro, la determinazione di Cleomene nello sfruttare questo stato di fatto. Da certi indizi risulta che se non altro Corinto prese a preoccuparsi della direzione imboccata dalla politica spartana soprattutto sotto Cleomene: infatti assunse una posizione di guida nel vanificare entrambi i tentativi spartani di imporre un tiranno compiacente ad Atene, dopo aver animato un'opposizione vittoriosa in seno agli alleati. Si può ritenere che l'idea di decidere la politica dell'alleanza in base al voto sia stata propugnata da Corinto; gli Spartani, però, possono averla proposta onde evitare il ripetersi della situazione estremamente critica in cui erano venuti a trovarsi a Eleusi. Fu Cleomene a cercare di sfruttare a proprio favore la posizione di ambiguità in cui si trovavano gli alleati in base alla lettera degli accordi, tuttavia Erodoto non lo nomina in relazione al tentativo di imporre nuovamente Ippia agli Ateniesi. Forse furono i suoi avversari a proporre i cambiamenti che seguirono al suo fallimento a Eleusi: dalla decisione di cercare di ristabilire l'influenza spartana su Atene mediante la restaurazione di Ippia, al nuovo meccanismo decisionale dell'alleanza inteso anche a ricucire le relazioni al suo interno, deteriorate in seguito al comportamento di Cleomene, alla nuova regola in base alla quale un unico re spartano avrebbe d'ora in avanti accompagnato l'esercito in campagna[12].

[12] ID., 5.75.2.

Con ogni probabilità fu proprio il declino del prestigio spartano determinato da questi cambiamenti a portare allo scontro finale tra Sparta e Argo prima delle guerre persiane; scontro guidato, intorno alla metà degli anni 490, dal sovrano cui va imputata la maggior responsabilità di questo declino, ossia Cleomene. Ancora una volta fu Sparta ad aggredire, ma Erodoto non ne illustra le motivazioni. Non ci sono indizi che fosse ancora in ballo il possesso della Tireatide, e l'intento – e certamente l'effetto – fu quello di infliggere una severa lezione ad Argo. Per la prima volta nel conflitto tra questi due stati la posta in gioco era l'egemonia sul Peloponneso; nel senso, però, che Sparta cercò di riconquistare, mediante un successo militare clamoroso, una reputazione seriamente compromessa presso gli alleati. Tale scopo fu raggiunto senza scrupoli: le perdite argive furono enormi e la città necessitò di piú d'un ventennio per rimettersi in sesto. L'intento di Cleomene avrebbe anche potuto essere quello di impedire ad Argo di causare problemi di difesa ai Greci nel caso, non improbabile, di invasione persiana; ma i primi sintomi di preoccupazione del re spartano in ordine alla serietà della minaccia persiana non sono anteriori al 491, quando egli cercò di garantirsi la neutralità di Egina[33].

Il fatto che, nel 506, Cleomene abbia raccolto un esercito «da tutto il Peloponneso» dimostra che la maggior parte delle città della penisola erano sue alleate; tuttavia è difficile determinare quali fossero i singoli stati che partecipavano all'alleanza nei primi decenni del V secolo cosí come intorno alla metà del VI: non disponiamo in nessun caso di documentazione chiara. Molti stati dell'Arcadia che non avevano stipulato accordi in precedenza, probabilmente lo fecero in quest'epoca. Al di fuori del Peloponneso, si può pensare, anche se non vi sono prove certe, che sia Megara sia Egina abbiano stretto alleanza[34]. Sarebbe particolarmente interessante poter determinare la data dei primi accordi con città della regione di Argo. Fliunte, Epidauro, Trezene, Ermione, Micene e Tirinto figurano sulla colonna serpentiforme che elenca i partecipanti alla difesa contro Serse; ma per la sola Epidauro vi sono prove di un'alleanza precedente, e peraltro solo intorno alla metà degli anni 490[35]. Nell'ambito di questi stati, Sparta aveva facilità di accesso solo nel caso di Fliunte, mentre gli altri erano raggiungibili esclusivamente via ma-

[33] ID., 6.76-81; TOMLINSON, *Argos* cit., pp. 95-96. Egina: ERODOTO, 6.48-50, 6.73.

[34] Megara: A. R. BURN, *Persia and the Greeks*, London 1984, p. 171. Egina: STE. CROIX, *The Origins* cit., pp. 333-35 (contro: T. J. FIGUEIRA, *Aeginetan membership in the Peloponnesian League*, in «Classical Philology», LXXVI (1981), pp. 1-24).

[35] R. MEIGGS e D. M. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1988, n. 27. Epidauro: ERODOTO, 6.92.1-2.

re o attraverso il territorio argivo. Appare improbabile un'alleanza spartana con Micene e Tirinto prima della sconfitta di Argo da parte di Cleomene: la vicinanza eccessiva non la permetteva. Epidauro, invece, aveva già stretto alleanza in epoca anteriore, e forse anche di molto; cosa che potrebbe valere pure per Fliunte, Trezene ed Ermione.

Quando l'invasione persiana del 480 fu pronta a scattare, gli stati greci si riunirono sull'istmo di Corinto per organizzare la resistenza. A tal fine fu creata una nuova organizzazione[36]; ma era inevitabile che Sparta ne assumesse il comando, visto che l'alleanza preesistente comprendeva la maggior parte degli stati che si apprestavano a resistere. Per un paradosso della storia, l'alleanza originatasi dall'esigenza spartana di opprimere altri Greci serví da base per la difesa vittoriosa della libertà greca contro la minaccia persiana.

[36] Cfr. P. A. BRUNT, *The Hellenic League against Persia*, in «Historia», II (1953-54), pp. 135-63 = *Studies in Greek History and Historiography*, Oxford 1993, pp. 47-83.

ROBERT J. BUCK

La Grecia centrale tra 900 e 500 a. C.

L'area della Grecia centrale comprende l'Acarnania, l'Etolia, i territori degli Eniani e degli Etei, la Malide, la Doride, la Locride, la Focide e la Beozia: è quindi delimitata a nord dalla Tessaglia e dall'Epiro, a ovest dal Golfo di Patrasso, a est dall'Eubea e dall'Attica, a sud dal Golfo di Corinto e da Megara. La propaggine sud-orientale della grande catena balcanica si estende sino al Golfo di Corinto, dove termina in un'intricata zona montagnosa della quale Arakynthos, Tinfresto, l'Eta, il Parnaso e l'Elicona costituiscono alcune delle vette piú importanti. Nella zona vi sono numerosi laghi, tra i quali Triconide, Copaide e Yliki, alcuni corsi d'acqua a regime regolare, come Acheloo, Spercheo, Cefiso e Asopo, e alcune pianure coltivabili, in particolare in Beozia, in Etolia meridionale e in Acarnania. La maggior parte del territorio è però accidentato e inadatto all'agricoltura intensiva, cosí che la pastorizia transumante di pecore e capre rimane, oggi come allora, la principale attività. Nell'età del Bronzo e in età arcaica le montagne dovettero garantire un buon approvvigionamento di legname.

In diverse zone della Grecia centrale vi erano insediamenti micenei, in particolare nella piana dell'Etolia meridionale intorno a Calidone, nelle zone piú basse della valle dello Spercheos, nella Focide orientale e soprattutto in Beozia. Il crollo del mondo miceneo causò un forte spopolamento, con una riduzione del numero dei siti di oltre il 75 per cento nel periodo compreso tra il Tardo Elladico IIIB e il IIIC. Le cause di questo spopolamento rimangono sconosciute, ma trova scarso credito l'ipotesi che il fenomeno denominato «invasione dorica» vi abbia qualche attinenza: oggi, l'opinione piú diffusa è che Dori e soci vennero a colmare un vuoto.

La lingua dei Micenei di questa zona ci è ignota, tuttavia i documenti dei palazzi di Tebe e Volo in lineare B sembrano molto simili in un dialetto greco-orientale a quella che, per via deduttiva, si è ipotizzata essere la forma ancestrale dell'eolico e dell'arcadico-cipriota. Tutti i dialetti della Grecia centrale presentano elementi eolici, per cui si è dedotto

che il miceneo fosse una forma primitiva di eolico. Ma poiché c'è generale accordo sul fatto che la lineare B sia una forma burocratica standardizzata uniforme nel mondo miceneo, essa non può venir utilizzata come prova riguardo a ciò che potrebbe essere stato il dialetto di una determinata zona. D'altronde, le tradizioni della maggior parte degli abitanti dell'area in epoca classica li ricollegano in un modo o nell'altro alla Tessaglia, per cui gli elementi eolici potrebbero benissimo essere stati importati da quest'area.

Tutto ciò che si può dire è che, all'avvento della scrittura, gli abitanti della zona parlavano dialetti della Grecia nord-occidentale variamente frammisti all'eolico, presente piú precisamente in Beozia e in misura minima in Acarnania.

La documentazione archeologica dei secoli bui è estremamente limitata e di scarsa utilità. La diminuzione del numero dei siti abitati osservata alla fine dell'epoca micenea si protrasse e raggiunse il suo culmine all'epoca dell'introduzione della ceramica del Geometrico Medio, verso gli inizi del IX secolo[1]. Si ebbe poi un incremento graduale, che accelerò nel VI secolo. Durante i secoli bui, nella zona si sarebbe verificato un ritardo culturale, con la conseguenza che certe innovazioni, quali gli stili dei vasi del Protogeometrico, sono rare o del tutto assenti.

Le tradizioni relative all'arrivo di varie nuove popolazioni nella Grecia centrale sono confuse e contraddittorie. I Beoti, per esempio, sostenevano di essere giunti in Beozia molto dopo la guerra di Troia, a distanza di due o tre generazioni; ma allo stesso tempo venne loro concesso l'onore di un posto nel Catalogo delle navi dell'*Iliade*. Tucidide cercò di appianare la contraddizione ipotizzando che parte dei Beoti fossero arrivati in Beozia prima della guerra di Troia[2]: ma si tratta chiaramente di un tentativo disperato.

I Locresi vollero ribadire i propri legami di discendenza dall'eroe miceneo Aiace, figlio di Oileo, inviando delle vergini quali sacerdotesse a Ilio, per espiare la colpa del comportamento sacrilego di Aiace in occasione dell'assedio di Troia. La maggior parte degli studiosi ritiene che ciò sia da ricollegare alla colonizzazione della Troade da parte dei Locresi.

Gli Etoli menavano vanto per la loro discendenza da Eneo e Altea, ma ricordavano nello stesso tempo la loro parentela con Ossilo. Analo-

[1] Cfr. lo studio accurato di J. M. FOSSEY, *Topography and Population of Ancient Boiotia*, Chicago 1988, pp. 424-37. I dati relativi alla Grecia centrale nel suo complesso sembrano pressapoco gli stessi.

[2] TUCIDIDE, 1.12.

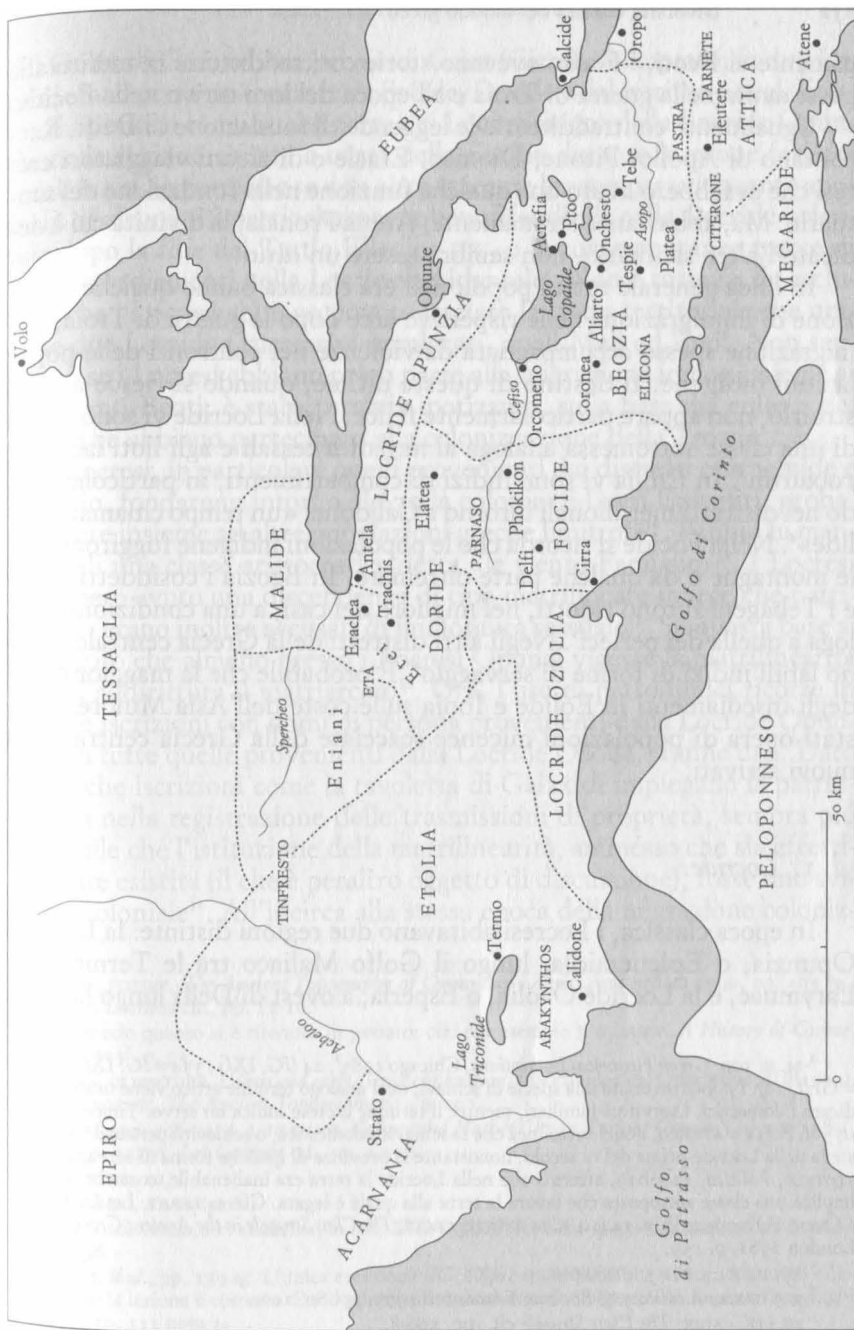



Figura 1. La Grecia centrale tra 900 e 500 a. C.

gamente ai Beoti, i Focesi avevano storie contraddittorie in merito alla parte avuta nella guerra di Troia e all'epoca del loro arrivo nella Focide.

Ugualmente contraddittorie le leggende di fondazione di Delfi. Raccontano di Apollo, Pitone, Dioniso, Eracle e di alcuni viaggiatori cretesi che avrebbero avuto una qualche funzione nella fondazione del santuario. Ma, abbastanza stranamente, Atena Pronaia, la divinità cui è dedicato l'altro santuario, non sembra essere un'αἰτία.

In linea generale tutti i popoli dell'età classica hanno qualche tradizione di immigrazione nelle rispettive aree dopo la guerra di Troia; immigrazione spesso accompagnata da violenze nei confronti delle popolazioni indigene. Il destino di queste ultime, quando si riesce a ricostruirlo, non appare particolarmente felice. Nella Locride vi sono prove di una classe sottomessa analoga ai πενέσται tessali e agli iloti laconi: i ϝοικιάται[3]. In Etolia vi sono indizi di combattimenti, in particolar modo nei distretti meridionali intorno a Calidone, «un tempo chiamata Eolide»[4]. Nella Focide si ricorda che le popolazioni indigene fuggirono sulle montagne o da qualche parte oltremare. In Beozia i cosiddetti Traci e i Tebageni furono ridotti, nel migliore dei casi, a una condizione analoga a quella dei perieci[5]. Negli altri distretti della Grecia centrale ci sono labili indizi di forme di servaggio[6]. È probabile che la maggior parte degli insediamenti in Eolide e Ionia sulle coste dell'Asia Minore siano stati opera di popolazioni micenee scacciate dalla Grecia centrale dai nuovi arrivati.

1. *Locride.*

In epoca classica, i Locresi abitavano due regioni distinte: la Locride Opunzia, o Epicnemidia, lungo il Golfo Maliaco tra le Termopili e Larymnae, e la Locride Ozolia, o Esperia, a ovest di Delfi lungo la costa

[3] M. N. TOD, *Greek Historical Inscriptions*, Chicago 1985², 24 (*IG*, IX/1, 334 = *IG*, IX/1², 3.718 = *GHI*, 20). I ϝοικιάται erano una specie di schiavi, ma l'analogo termine attico viene usato per indicare i domestici, i servitori familiari, mentre il termine cretese indica un servo. Timeo (*FGrHist*, 566 F 11a = ATENEO, 264c) sottolinea che la schiavitù domestica, o schiavitù personale, non esisteva nella Locride prima del IV secolo, nonostante la presenza di qualche forma di servaggio. ARISTOTELE, *Politica*, 1266b19, afferma che nella Locride la terra era inalienabile, cosa che di solito implica una classe sottoposta che lavora la terra alla quale è legata. Cfr. L. LERAT, *Les Locriens de l'Ouest*, Paris 1952, II, p. 142; G. E. M. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981, p. 139.

[4] TUCIDIDE, 3.102.5; STRABONE, 9.3.12.

[5] R. J. BUCK, *A History of Boeotia*, Edmonton 1979, pp. 80, 100.

[6] DE STE. CROIX, *The Class Struggle* cit., pp. 506-8.

del Golfo di Corinto, tra la baia di Crisa (Cirra) e Naupatto; le due Locridi erano pertanto separate da Focide, Doride e dal territorio degli Etei.

È opinione comune che parte dei Locresi migrò dalla Locride Opunzia nella regione situata a ovest della Focide durante le prime fasi dei secoli bui. Ciò potrebbe se non altro spiegare la scomparsa alquanto anomala di alcuni siti particolarmente ben difendibili nella Locride orientale dopo la fine del Tardo Elladico IIIC, e le contemporanee tracce di nuovi insediamenti nella Locride occidentale[7]. Non è tuttavia da escludere che i Locresi abbiano dovuto lasciare la fascia territoriale che univa le due Locridi a successivi immigrati, quali Mali ed Etei[8]. Non sappiamo se i Locresi abbiano preso parte alla migrazione ionica assieme ai confinanti Beoti; è stato tuttavia ipotizzato, sulla base del culto e del mito, che abbiano partecipato alla colonizzazione della Troade[9].

I Locresi, in particolare quelli provenienti dai distretti epicnemide e opunzio, fondarono intorno al 670 la colonia di Locri Epizefirî, probabilmente insieme ad altre popolazioni greche limitrofe[10]. Polibio fa menzione di una classe aristocratica detta «le Cento Famiglie»[11]. I Locresi avrebbero avuto una discendenza di tipo matrilineare invece che patrilineare; erano inoltre accusati di immoralità sessuale[12]. Su questa base si è ritenuto che almeno presso i Locresi Opunzi vigesse la matrilinearità se non addirittura il matriarcato[13]. Ora, l'uso di patronimici ricorre in tutte le iscrizioni con nomi di persona provenienti dalla Locride Opunzia e in tutte quelle provenienti dalla Locride Ozolia, tranne una. Dato che anche iscrizioni come la tavoletta di Galaxidi impiegano la patrilinearità nella registrazione delle trasmissioni di proprietà, sembra piú probabile che l'istituzione della matrilinearità, ammesso che sia effettivamente esistita (il che è peraltro oggetto di discussione), fosse uno sviluppo coloniale[14]. All'incirca alla stessa epoca della migrazione coloniz-

[7] J. M. FOSSEY, *The Ancient Topography of Opountian Lokris*, Amsterdam 1990, pp. 103 sg.; LERAT, *Les Locriens* cit., pp. 12-16.

[8] Secondo quanto si è ritenuto in passato: cfr. per esempio J. B. BURY, *A History of Greece*, London 1913², p. 53.

[9] W. A. OLDFATHER, *Lokris and early Greek civilization*, in «Philological Quarterly», III (1924), pp. 1-22; FOSSEY, *The Ancient Topography* cit., p. 107.

[10] *Ibid.*, pp. 108-12; A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago 1983², pp. 115 sg.; LERAT, *Les Locriens* cit., pp. 17-26.

[11] POLIBIO, 12.5.

[12] ATENEO, 12.11 (516a).

[13] W. OLDFATHER, *s.v.* «Lokris», in *RE*, XIII/1 (1926), coll. 1255-59. Cfr. LERAT, *Les Locriens* cit., p. 138.

[14] Cfr. *ibid.*, pp. 139 sg. L'unica eccezione (*IG*, IX/1, 1072) potrebbe riferirsi a un figlio illegittimo, se la lezione è corretta. Per il punto sulla questione cfr. FOSSEY, *The Ancient Topography* cit., pp. 110, 111 nota 2.

zatrice in direzione della penisola italica si registrò un incremento di insediamenti nella Locride Opunzia, sino a raggiungere un numero superiore a quello del Tardo Elladico. Le modalità di insediamento hanno indotto i ricercatori piú recenti a ipotizzarne una pianificazione centralizzata; hanno inoltre accreditato l'ipotesi che l'invio di coloni oltremare sia da porre in relazione ai conflitti di proprietà della terra piú che a un'effettiva scarsità della stessa[15].

Probabilmente la Locride cadde sotto il controllo della Tessaglia, insieme alla Focide e alla Beozia occidentale, negli ultimi decenni del VI secolo[16], e presumibilmente riconquistò l'indipendenza all'incirca nello stesso periodo della Beozia: fu allora che vennero erette le mura poligonali visibili in numerosi siti[17].

I Locresi in generale, e i Locresi Ozoli in particolare, furono considerati, a partire dal V secolo, arretrati e legati ai costumi del passato, come sottolinea Tucidide[18]. La loro stessa documentazione ne conferma la loro pratica alla pirateria e del brigantaggio[19]. Abbiamo già accennato alla possibile esistenza di una classe sottomessa.

Nel V secolo i Locresi avevano un regime oligarchico se non addirittura aristocratico. L'assemblea degli Opunzi, che aveva una funzione di primaria importanza nel governo della Locride orientale, era chiamata «i Mille»[20], termine questo che suggerisce una limitata partecipazione. Le città della Locride orientale erano dotate di governi propri, ma Opunte godeva, a titolo di capitale federale oppure di ἡγεμών, di una posizione di predominio. Gli esponenti del potere esecutivo sono definiti «arconti» in Tod 20, ma δαμιοϱγοί in Tod 34. Giurati e altri componenti delle corti di giustizia dovevano essere scelti ἀϱιστίνδαν, cioè secondo la nascita o il merito.

I Locresi Opunzi combatterono alle Termopili «con tutte le loro forze»[21], affermazione che lascia incerti sul loro numero effettivo, anche se Pausania parla di seimila; dovettero comunque subire perdite, dato che

[15] *Ibid.*, pp. 109-12.

[16] *Ibid.*, pp. 104 sg., collega una fase di maggior fortificazione al tentativo della Tessaglia di dominare la Grecia centrale. Fossey data la fine della dominazione a Ceresso al 571: per questa data cfr. BUCK, *A History* cit., pp. 108-10, e J. DUCAT, *La confédération béotienne et l'expansion thébaine à l'époque archaïque*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCVII (1973), pp. 59-73.

[17] FOSSEY, *The Ancient Topography* cit., pp. 139 sg.

[18] TUCIDIDE, 1.5.

[19] Cfr. TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., 34 (*IG*, IX/1, 333).

[20] *Ibid.*, 24 (*IG*, IX/1, 334 = IX/1², 3.718) = *GHI*, 20.

[21] ERODOTO, 7.202.

il Πολυάνδριον reca un'iscrizione funeraria in loro onore[22]. In seguito capitolarono, ma nel loro caso i Persiani non pretesero i risarcimenti che erano soliti esigere da chi non si era schierato dalla loro parte. Non essendo stati penalizzati dopo le guerre, non incontrarono ostacoli al loro sviluppo in epoca classica.

2. *Focide*.

La Focide si trova a ovest della Beozia, a sud della Locride orientale, a est della Doride e della Locride occidentale, col Parnaso quale confine; abitata in epoca micenea, avrebbe inviato un contingente a Troia[23].

La sua storia è pressoché sconosciuta per la maggior parte del periodo precedente alle guerre persiane. Vi si parlava un dialetto greco nordoccidentale frammisto a elementi eolici, come del resto gli altri dialetti della Grecia centrale[24].

C'è un generale accordo sul fatto che la Tessaglia invase la Focide agli inizi del VI secolo e che la sottomise al piú tardi verso la metà del secolo. Poiché sottopose le città al comando di uomini di sua scelta, i «Tiranni», si può ipotizzare che queste fossero state in precedenza formate con sinecismi, almeno dalla fine del VII secolo. Poco prima delle guerre persiane, probabilmente intorno al 510[25], i Focesi si liberarono dalla dominazione tessalica con una serie di battaglie vittoriose: quella «delle anfore», «della disperazione» e «dei corpi imbiancati»[26].

A un certo momento, e sufficientemente presto da poter funzionare da supporto alla lotta contro i Tessali, la Focide creò una specie di federazione. Intorno al 500 si coniava una moneta federale e c'era una struttura di comando in grado di operare se non altro in caso di emergenza; c'erano tre generali e un'assemblea, probabilmente di opliti; c'erano poi dei funzionari chiamati ἀριστῆρες. L'assemblea venne consultata nel corso delle guerre contro i Tessali da uno dei generali, Daifanto di Iampoli, prima della battaglia della disperazione[27]. La capitale della

[22] STRABONE, 9.4.2.

[23] *Ibid.*, 9.3.1; *Iliade*, 2.517-26.

[24] C. D. BUCK, *The Greek Dialects*, Chicago 1955², pp. 5, 165 sg., per gli elementi eolici.

[25] BUCK, *A History* cit., pp. 115 sg.

[26] Si tratta di denominazioni stabilite dall'uso. Per la battaglia delle anfore cfr. ERODOTO, 8.28; PAUSANIA, 10.1.3; POLIENO, 6.18.2. Per la battaglia della disperazione PAUSANIA, 10.1.5-10; PLUTARCO, *Opere morali*, 244; POLIENO, 8.65; POLIBIO, 16.32.1-2. Per la battaglia dei corpi imbiancati ERODOTO, 8.27; PAUSANIA, 10.1.11.

[27] PLUTARCO, *Opere morali*, 244.

Focide era Elatea: non sappiamo se godesse di una posizione di predominio in quanto ἡγεμών, tuttavia il consiglio federale teneva le sue riunioni nel Phokikon, non distante dalla moderna Bardana[28]. I Focesi combatterono contro i Persiani, ma capitolarono dopo le Termopili; alcuni di loro, tuttavia, raggiunsero le montagne per condurvi una guerriglia antipersiana.

3. *Delfi.*

Politicamente Delfi non appartiene alla Focide, ma ne fa parte geograficamente. Indipendentemente dall'esistenza o meno di un santuario in loco in epoca micenea e da una qualche continuità nel culto, Delfi acquistò importanza solo agli inizi dell'età arcaica, dopo l'800, e l'interesse nei suoi confronti crebbe a partire dal 750. In realtà i santuari erano due: uno dedicato ad Atena, l'altro a divinità varie, tra le quali quella dominante potrebbe identificarsi con Apollo. La prima rete di relazioni fu di carattere locale, con un'area di influenza e contatti piú a nord, verso la Tessaglia, che non a sud col Peloponneso attraverso il Golfo di Corinto; ma intorno al 750 la ceramica corinzia diventò la merce prevalente.

In qualche modo l'oracolo di Apollo ebbe a che fare con la fondazione delle colonie, nel senso che, a quanto sembra a partire almeno dal 735, anno della fondazione di Nasso in Sicilia, divenne prassi consultarlo prima di fondare una colonia. Secondo alcuni l'accresciuta importanza di Delfi sarebbe da ricollegare alla guerra lelantina e al predominio di Calcide[29], ma la questione è tutt'altro che chiara. Secondo un'altra ipotesi, l'oracolo avrebbe parteggiato per coloro che affermavano la necessità di cambiamenti: i riformatori, i tiranni di Corinto e Sicione, «Licurgo»; e poiché questi si rivelarono vantaggiosi, ne derivò un prestigio notevole.

Nei primi decenni del VI secolo Delfi era governata da un'anfizionia religiosa che, a quanto sembra, era in origine responsabile del santuario di Demetra ad Antela, dato che talvolta si riuniva alle Termopili, e i delegati a queste riunioni (Πυλαῖαι) erano chiamati Πυλάγοροι; in seguito però l'autorità dell'anfizionia si estese a Delfi. Secondo alcuni ciò fu una conseguenza della prima guerra sacra, combattuta da una coalizione di

[28] PAUSANIA, 10.5.1; J. G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, London 1898, *ad loc.*, V, pp. 230 sg.

[29] W. G. FORREST, *Colonization and the Rise of Delphi*, in «Historia», VI (1957), pp. 160-75.

stati greci contro Cirra poco dopo il 600. Altre conseguenze della guerra sarebbero state l'eliminazione dell'influenza cretese e l'istituzione dei giochi pitici nel 586[30].

Trasformazioni e cambiamenti sul piano politico possono essere solamente ipotizzati. Delfi fu in qualche modo coinvolta nei tentativi dei Tessali di sottomettere la Focide e la Beozia nella seconda metà del VI secolo[31], e forní un discreto appoggio alla causa persiana, o perlomeno raccomandò la sottomissione durante le guerre persiane. In seguito non riacquisterà piú lo stesso prestigio e lo stesso credito.

4. *Malide e Doride, Etei e Eniani.*

Mali, Etei ed Eniani costituivano tre piccole popolazioni concentrate nella valle dello Spercheo e nella zona montagnosa a nord del Parnaso e a ovest delle Termopili. Facevano tutte parte dell'anfizionia delfica, ed è stato sostenuto, in maniera invero non del tutto convincente, che abbiano risieduto in questa zona in un lasso di tempo che va dai secoli bui a un'epoca immediatamente precedente alla costituzione dell'anfizionia di Antela.

Secondo l'*Iliade* i Mali erano stanziati nella bassa valle dello Spercheo, ma in epoca classica vivevano un po' piú a sud. Antela, una delle sedi dell'anfizionia, si trovava in territorio malide, e la capitale era Trachis. I Mali erano divisi in tre tribú[32] e disponevano di opliti, ma per la maggior parte erano dotati di armi leggere[33]; i magistrati venivano scelti tra gli opliti in servizio[34]. Sin dal V secolo subirono la pressione degli Etei, sicché accondiscesero all'insediamento spartano di Eraclea nel loro territorio.

Gli Etei avevano sconfitto i Mali e a quanto sembra erano piú aggressivi, o se non altro piú abili in battaglia; risultarono vittoriosi anche sugli Eniani. Originariamente gli Etei erano stanziati sulle propaggini piú basse che si dipartivano a sud e a ovest delle vette in prossimità del-

[30] Scolî a PINDARO, 2.1-5. W. G. FORREST, *The First Sacred War*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXX (1956), pp. 33-52; W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin 1972), trad. ingl. Berkeley 1983, p. 117 [trad. it. Torino 1981].

[31] BUCK, *A History* cit., pp. 107-11; W. G. FORREST, *Central Greece*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 317 sgg.

[32] TUCIDIDE, 3.92.1.

[33] PAUSANIA, 1.23.4; TUCIDIDE, 4.100.1.

[34] ARISTOTELE, *Politica*, 1279b14 sg.

la Locride e della Doride[35]; continuando a far pressione sui Mali, nel IV secolo si erano ormai impadroniti dell'intera regione[36]. Nel corso delle guerre persiane si schierarono a fianco dei Medi.

A quanto dice Plutarco, gli Eniani avrebbero abitato dapprima l'Epiro e poi la Tessaglia, dove li colloca l'*Iliade*[37]; in seguito migrarono nell'alta valle dello Spercheo. Come i Mali, entrarono in conflitto con gli Etei, e anch'essi furono sconfitti. Nel corso delle guerre persiane si schierarono anch'essi dalla parte dei Medi.

La Doride è il piú piccolo distretto della Grecia centrale e occupa le estremità superiori del bacino del Cefiso, circondato da alte montagne a nord, ovest e sud; è pertanto aperta solo a est, dove confina con la Focide. Per la Doride passa l'importante strada che unisce Trachis ad Anfissa attraverso il passo di Giavia.

Secondo la tradizione era la terra natia dei Dori[38], ma si riteneva che prima del loro arrivo fosse abitata dai Driopi[39]. Data la sua povertà, veniva talvolta chiamata «Doride affamata»[40]. Contava quattro cittadine: Erineo, Boio, Pindo e Citinio[41]. Per il periodo precedente il v secolo la sua storia è avvolta nell'oscurità.

5. *Beozia.*

La Beozia, la regione piú florida della Grecia centrale, è assai meglio conosciuta. Si estende per circa 2500 chilometri quadrati in quello che si configura come il bacino del lago Copaide. A sud è delimitata dal Golfo di Corinto, a nord da quello di Eubea, a ovest dalla Focide; mentre a est sono le basse pendici di Citerone, Pastra e Parnete a separarla dall'Attica. I suoi confini orientali e occidentali non furono mai definiti con precisione, con la conseguenza d'interminabili dispute con la Focide e Atene.

I Beoti, ovvero il gruppo di popolazioni immigrate dalla Tessaglia, intorno al 950 controllavano la maggior parte della terra coltivabile. All'epoca di Esiodo (700 circa) vi fioriva una vigorosa e omogenea cul-

[35] E. MEYER, *s.v.* «Oite», in *Der kleine Pauly*, IV, München 1979, pp. 265 sg.

[36] STRABONE, 9.5.10; ERODOTO, 7.176.3, 7.198.1, 7.217.1.

[37] PLUTARCO, *Questioni greche*, 13, 26; *Iliade*, 2.749.

[38] STRABONE, 8.4.10 = TIRTEO, fr. 2.

[39] STRABONE, 8.6.13.

[40] ESICHIO, *s.v.* «Λιμοδωρίς».

[41] STRABONE, 9.4.10 sg., 10.4.6. Cfr. C. G. FOATES, *Explorations in Doris*, in «Annual of the British School at Athens», XXIII (1918-19), pp. 104-20.

tura locale, non troppo influenzata da Atene, dalla Tessaglia e dall'Eubea come nei precedenti secoli bui. La Beozia fu patria di una vivace scuola di poeti – tra cui Esiodo – che produssero numerose opere epiche su Edipo, i Sette e gli Epigoni, unitamente a quei cataloghi tanto apprezzati dai Beoti di cui *Teogonia* ed *Eoie* sono un esempio. La Beozia fu anche uno dei primi centri di diffusione della scrittura, le cui forme arcaiche venivano chiamate «lettere cadmee» ancora all'epoca di Erodoto. La Beozia continuò a essere un centro di primaria importanza per la poesia sino al v secolo, dando i natali a un poeta come Pindaro e almeno a due poetesse, Mirtide e Corinna, che avrebbero gareggiato con lo stesso Pindaro.

Ceramica e scultura della Beozia dovettero incontrare i gusti di un vasto pubblico, specie i prodotti tardogeometrici e orientaleggianti, nonostante il loro valore artistico non sia di primissimo ordine. La ceramica imitava quella di Atene e Corinto, salvo forse i «bird vases» del VI secolo; la grande epoca delle figurine di terracotta non iniziò prima del IV secolo. La scultura beotica del santuario di Apollo Ptoo testimonia l'evoluzione verso le opere piú elaborate del v secolo[42]. Nell'intera storia della Beozia fu Tebe ad avere una posizione di primo piano nella produzione artistica[43].

Lo sviluppo delle istituzioni e della società beotiche rimane avvolto nell'oscurità sino agli ultimi decenni del VI secolo. La leggenda della morte di Xanto, ultimo re della Beozia, indica che secondo un'opinione ampiamente diffusa il sistema monarchico beotico non sarebbe sopravvissuto piú di un secolo all'immigrazione dei Beoti (indipendentemente dalla data in cui questa ebbe luogo), e che da allora in poi i diversi stati beotici imboccarono la strada dell'indipendenza. Alcuni studiosi hanno voluto collegare monarchia e arconte federale, l'arconte di Onchesto[44]: ma questa carica risulta solo nelle iscrizioni posteriori al 362 a. C., ed è probabile che sia stata istituita prendendo a modello l'arconte eponimo ateniese, quando venne stabilita una democrazia federale, nel 378, a sua volta ispirata al modello ateniese[45].

Intorno al 700 la terra stava diventando un problema. Un accurato

[42] Per la scultura del v secolo cfr. N. DEMAND, *Thebes in the Fifth Century*, London 1982, pp. 106-16.

[43] In proposito sarebbe auspicabile un'opera di carattere complessivo sull'arte beotica. Demand si limita a fornire un quadro sommario della Tebe del v secolo. H. VAN EFFENTERRE, *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris 1989, è ben fatto ma troppo conciso.

[44] P. ROESCH, *Thespies et la Confédération Béotienne*, Paris 1965, pp. 77 sg.

[45] Per il modello ateniese della costituzione beotica del 378-338 cfr. R. J. BUCK, *Boiotia and the Boiotian League, 423-371*, Edmonton 1994, pp. 106-10.

rilevamento condotto da un gruppo di lavoro delle Università di Cambridge e Bradford nella zona di Tespie e Aliarto, sotto la direzione di Snodgrass e Bintliff[46], indica che questa regione era scarsamente popolata ancora in età arcaica avanzata. Nel VI secolo gli insediamenti acquistarono maggiore densità, non si ebbero però veri e propri problemi di sovrappopolazione prima del periodo ellenistico. Conclusioni tali, almeno per quanto riguarda l'età arcaica, concordano ampiamente con quelle di altri studi topografici recenti, in particolare quelli condotti da Fossey[47]. Le complicazioni di carattere sociale sarebbero quindi derivate dalla concentrazione della proprietà nelle mani di un numero sempre piú ristretto di gruppi familiari, quelli che Esiodo definisce i «re divoratori di doni». Nel 650 Tebe fece venire da Corinto un legislatore, Filolao, affinché contribuisse alla riorganizzazione dello stato e, a quanto sembra, del sistema di proprietà terriera. Tra le leggi emanate, alcune miravano a garantire «che il numero dei lotti fosse mantenuto». Queste leggi rispondono all'intento dello stato di elevare al massimo il numero dei coltivatori sufficientemente agiati da potersi comprare le armi e, pertanto, creare una falange di opliti piú ampia possibile. Secondo Diodoro i Tespiesi consentirono invece che la terra fosse controllata da sette famiglie, con conseguenze disastrose per la loro potenza militare[48]; disastro dal quale dovettero però risollevarsi, visto che negli ultimi decenni del VI secolo Tespie era una delle principali città della Beozia.

I combattimenti tra le popolazioni della Beozia erano endemici. Pericle osservò una volta che i Beoti erano simili «ai lecci che si distruggono a vicenda». Disponiamo di una dedica che accenna alla disfatta di Coronea da parte di Orcomeno alla fine del VI secolo[49]. Numerosi miti trattano dei conflitti tra Tebe e Orcomeno, la cui memoria fu certamente rinnovata da quelli divampati in tarda età arcaica.

È opinione diffusa che nell'ultimo quarto del VI secolo la maggior parte delle popolazioni della Beozia si siano riunite in una lega militare

[46] A. M. SNODGRASS e J. L. BINTLIFF, *Surveying Ancient Cities*, in «Scientific American», marzo 1991, pp. 88-93; IDD., *From Polis to Chorion in South-West Boeotia*, in H. BEISTER e J. BUCKLER (a cura di), *Boiotika*, München 1989, in particolare pp. 287 sg.; A. M. SNODGRASS e J. L. BINTLIFF, *Mediterranean Survey and the City*, in «Antiquity», LXII (1988), pp. 57-71; IDD., *The development of settlement in South-West Boeotia*, in P. ROESCH (a cura di), *La Béotie antique*, Paris 1985, pp. 49-70.

[47] FOSSEY, *Topography* cit., pp. 435-40. Il rilevamento delle Università di Cambridge e Bradford ha però trovato pochi siti micenei e preistorici: un'anomalia che richiede ulteriori ricerche sistematiche ed esplorazioni.

[48] DIODORO, 4.29; cfr. ERACLIDE PONTICO, in *FHG*, fr. 43.

[49] L'affermazione di Pericle è citata in ARISTOTELE, *Retorica*, 3.4.3. Per la dedica di Orcomeno cfr. *SEG*, XI, 205, datata al terzo quarto del VI secolo da L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1963, p. 95, n. 11: questa data può spiegare l'adesione di Coronea alla lega.

a carattere federale sotto l'egemonia di Tebe; lega certamente operativa sotto ogni rispetto nel 500[50]. Nonostante non si conosca con certezza che cosa la occasionò, secondo l'ipotesi corrente sarebbe stata una risposta alla pressione esercitata dai Tessali, che miravano a estendere il proprio dominio nella Grecia centrale dalla Focide alla Beozia. I Tessali diventarono una minaccia per la Beozia, come già per la Focide, in un periodo che si può collocare negli ultimi decenni del VI secolo. Di conseguenza, alcune popolazioni della Beozia strinsero un'alleanza sotto l'egemonia di Tebe e respinsero un'invasione tessalica a Ceresso intorno al 525: l'alleanza avrebbe portato alla creazione della lega beotica. Questa ipotesi è però resa problematica dalla scarsa precisione delle fonti riguardo alla data dell'invasione tessalica: secondo una fonte, questa sarebbe avvenuta piú di duecento anni prima della battaglia di Leuttra, ossia prima del 571, mentre secondo un'altra si verificò «poco prima» delle guerre persiane[51]. Di conseguenza, molti studiosi sono propensi a collocare l'invasione tessalica nella prima metà del VI secolo e a disgiungerla dalla costituzione della lega beotica.

Da oltre un secolo non si conduce un esame approfondito sulla sequenza della coniazione in Beozia, né se ne tenta un'interpretazione storica[52]. In assenza di un'accurata analisi moderna c'è il rischio di proporre argomentazioni circolari infondate o di presentare nulla di piú che la visione della storia da un punto di vista numismatico. Al momento è generalmente accettato che le prime monete beotiche non furono coniate prima della seconda metà del VI secolo[53]. Tutte queste monete presentano lo scudo beotico su una faccia e, con l'eccezione di Tebe, il nome della città che le ha coniate; tra queste città vi sono Tanagra e Aliarto, cui competono le prime emissioni, seguite a distanza di tempo da città come Acrefia e Coronea. Il nucleo della lega beotica era probabilmente costituito dalle città che Erodoto cita come alleate di Tebe: Tanagra, Coronea e Tespie, cui vanno aggiunte Aliarto e Acrefia[54].

[50] BUCK, *A History* cit., pp. 107-17; DUCAT, *La confédération* cit., pp. 59-73; FORREST, *Central Greece* cit., p. 292; VAN EFFENTERRE, *Les Béotiens* cit., pp. 26 sg.

[51] Cfr. BUCK, *A History* cit., pp. 108-14. Le fonti principali per quanto riguarda l'invasione tessalica sono PLUTARCO, *Opere morali*, 866e, dove viene datata prima del 571; ID., *Vita di Camillo*, 19, dove viene situata poco prima delle guerre persiane: quale sia piú attendibile, ammessa l'attendibilità, è difficile dire.

[52] B. V. HEAD, *On the Chronological Sequence of the Coins of Boeotia*, in «Numismatic Chronicle», I (1881), pp. 177-275, rimane l'opera di riferimento. Cfr. tuttavia C. M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London 1976.

[53] *Ibid.*, pp. 108 sgg.; DUCAT, *La confédération* cit., pp. 61 sg., data le prime emissioni intorno al 525 a. C.

[54] ERODOTO, 5.79.

Alcuni stati della Beozia non aderirono alla lega: tra questi Orcomeno, che coniò monete con la riproduzione di una spiga di grano invece dello scudo. Erodoto dice che Platea si oppose alla lega col sostegno di Atene, e che il tentativo beotico di conquistare la città fu bloccato da un esercito composto da Plateesi e Ateniesi[55]. Platea, Eleutere e Oropo entrarono nell'orbita di influenza di Atene; la data dell'alleanza tra Atene e Platea è controversa, il 519 o il 509[56]: la prima sembrerebbe preferibile, ma non tutti gli studiosi concordano[57]. Si ignora quando Orcomeno entrò a far parte della lega, ma certamente prima delle guerre persiane e probabilmente prima del 500. All'epoca delle guerre persiane solo tre stati beotici non facevano parte della lega: quelli sotto influenza ateniese.

La lega era ostile ad Atene e prestò aiuto a Cleomene quando, nel 506, egli ne tentò l'invasione. I Beoti, rimasti isolati in seguito al ritiro dei Peloponnesiaci, vennero sbaragliati dagli Ateniesi, cosa che si ripeté nuovamente a distanza di due o tre anni quando si allearono con Egina. Non c'è pertanto da stupirsi se il sostegno della lega beotica allo schieramento greco non sia stato molto fattivo all'epoca dell'invasione di Serse; anche se Tespie, a differenza degli altri membri della lega, non volle capitolare e Platea si comportò da fedele alleata di Atene.

Si ignora di che tipo fosse il governo federale realizzato dai Beoti. Si sa che c'erano dei beotarchi, probabilmente in numero di sette[58], e che doveva esserci un consiglio federale, se la ἁλίη di cui parla Erodoto era un organo federale[59]. C'è da credere che l'organizzazione avesse carattere oligarchico e che, se le fonti sono attendibili, fosse di fatto controllata da una ridotta oligarchia di Tebani, se non addirittura da una δυναστεία. Intorno al 500 a. C. la lega beotica, dominata da Tebe, era una potente istituzione ostile ad Atene e favorevole a Sparta; ma era anche ben lungi dall'avere una solida unità.

Il comportamento delle popolazioni beotiche durante le guerre persiane non fu proprio impeccabile: dopo le Termopili, la maggior parte

[55] *Ibid.*, 6.108.

[56] TUCIDIDE, 3.68.5, propone la data del 519, ma la presenza di una forza spartana, di cui parla ERODOTO, 6.108, appare a molti studiosi improbabile in epoca cosí precoce, per cui si preferisce il 509. Questa data appare piú attendibile in rapporto alle dispute tra Atene, Tebe e Cleomene, e alla presenza di quest'ultimo ad Atene dopo l'avvento della democrazia in questa città; richiede però di emendare Tucidide.

[57] BUCK, *A History* cit., pp. 112-14; cfr. L. PRANZI, *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*, Padova 1988, pp. 28-41.

[58] ERODOTO, 9.15. Il numero è semplicemente una congettura, dato che il sette ricompare piú volte nella storia beotica.

[59] *Ibid.*, 5.79.

dei Beoti, con in testa i loro comandanti federali, si allearono con i Persiani; Platea e Tespie rimasero fedeli alla causa greca e per punizione videro devastati i loro territori. Dopo la guerra, alcuni capi tebani furono puniti e non è escluso che la lega beotica sia stata sciolta; in linea generale la Beozia ne uscí però senza gravi conseguenze, pur essendo stata teatro di duri combattimenti.

6. *Etolia e Acarnania.*

Il territorio dell'Etolia si estende tra quello degli Eniani, la Locride occidentale, il Golfo di Corinto e il corso dell'Acheloo che la separa dall'Acarnania; l'Acarnania è l'area compresa tra l'Acheloo e l'Adriatico. Nell'*Iliade* l'Etolia, o almeno la parte chiamata da Strabone «Etolia antica»[60], è il regno di Oineo. L'espansione in questa zona dell'Etolia di popolazioni di lingua greca provenienti da nord-ovest è testimoniata da Tucidide. Gli Etoli sono definiti μιξοβάρβαροι da Euripide, mentre Tucidide li dipinge come rozzi e dice che «parlano una lingua difficilissima da capire»[61]; secondo Polibio potrebbero anche non essere veri Greci. Gli abitanti dell'Acarnania sono invece generalmente ritenuti Elleni.

Come mostrano i resti archeologici, entrambe le aree subirono la profonda influenza di Corinto nell'ultima parte del periodo arcaico, che risulta particolarmente evidente nelle metope e negli altri manufatti artistici provenienti dal tempio di Termo in Etolia. Il numero delle città etoliche era ristretto – e tra queste c'era Calidone, sede di un importante santuario di Artemide Lafria – perché la maggior parte degli abitanti continuava a vivere in κῶμαι, ossia in villaggi sparsi. La capitale, Termo, non era nulla piú che un τέμενος con alcuni edifici sacri e un luogo di riunione. L'Acarnania, invece, aveva un territorio piú ricco e ospitò la fondazione di almeno quindici città, tra le quali notevole la capitale Strato. Né Etolia né Acarnania ebbero parte di rilievo nelle guerre persiane.

7. *Conclusioni.*

Prima di poter scrivere una storia completa di quest'area occorrerà ancora molto lavoro. Data l'assenza di fonti storiche relative alla zona, Beozia e Delfi a parte, saranno necessarie ancora molte esplorazioni ar-

[60] STRABONE, 10.2.3.
[61] EURIPIDE, *Fenicie*, 138; TUCIDIDE, 3.94.5; POLIBIO, 18.5.8.

cheologiche. L'accurato rilevamento topografico dei siti deve essere affiancato da lavori di gruppo sulle modalità d'insediamento e utilizzazione della terra, tipo quella condotta da Snodgrass e Bintliff. Qualcosa si è tentato nella Focide, nella Locride occidentale e orientale, nella Malide e parte dell'Etolia; ma occorrerà fare assai di piú. Con l'eccezione di Delfi, il numero degli scavi archeologici è molto limitato, anche nella stessa Beozia; pochissimi siti abitativi della zona sono stati adeguatamente esplorati e ancor meno sono quelli illustrati in adeguate pubblicazioni. Per santuari e templi le cose non sono andate molto meglio: per fare un esempio, due importanti templi beotici, come quello di Atena Itonia, dove si celebravano le Panbeotiche, e quello di Atena Alalcomene, non sono ancora stati identificati in maniera soddisfacente.

Un'importante équipe internazionale di studiosi ha compiuto notevoli progressi nella conoscenza di quest'area e le pubblicazioni prodotte nell'ultimo ventennio testimoniano, per quantità e qualità, un accresciuto interesse per lo studio di questa difficile ma stimolante parte della Grecia. Ciò nondimeno si richiede un lavoro molto piú esteso e approfondito per quanto riguarda ceramica, scultura, monete e rilevamenti nelle varie aree.

ELIZABETH M. CRAIK

Le isole[1]

1. *Territorio e risorse.*

«Poiché ho trattato in precedenza delle isole che si trovano al largo delle coste del Peloponneso ... debbo ora parlare di Creta ... e delle isole poste in prossimità. Tra queste ci sono le Cicladi e le Sporadi, alcune degne di menzione e altre relativamente insignificanti... (αἱ μὲν ἄξιαι μνήμης, αἱ δ' ἀσημότεραι)».

Al pari di altri geografi e cronisti antichi, Strabone usa il termine «Cicladi» (ovvero «isole disposte in circolo», intorno a Delo) e «Sporadi» (isole sparse) per le isole dell'Egeo, mentre applica per esempio la denominazione «di Creta» e «di Carpato» ai mari circostanti le due isole[2]. In realtà non è facile raggruppare queste isole né delimitare questi mari; i confini geografici, politici e culturali non coincidono e le «fedeltà» variarono nel tempo. La relativa importanza delle diverse isole, ribadita da Strabone, non era unicamente in rapporto alla dimensione, ma era piuttosto condizionata dalla diversa collocazione geografica, dalle caratteristiche fisiche del territorio e dalla disparità delle risorse disponibili.

A sud, Creta, la piú grande isola dell'Egeo, occupava una posizione strategica rispetto alle tre grandi masse continentali di Europa, Asia ed Egitto, ed era piú lontana dalla Grecia continentale che dai suoi vicini orientali e meridionali. Anche Rodi, a sud-est, intratteneva stretti legami con le coste dell'Asia Minore, favorita dai suoi porti ospitali. Analogamente, a nord-est, Lesbo, Chio e soprattutto Samo, in posizione strategica ai margini del Levante, fungevano da intermediarie tra la vi-

[1] Per le singole isole cfr. J. BOARDMAN e C. E. VAPHOPOULOU-RICHARDSON, *Chios. A Conference at the Homereion in Chios 1984*, Oxford 1986; E. M. CRAIK, *The Dorian Aegean*, London 1980; C. J. EMLYN-JONES, *The Ionians and Hellenism*, London 1980; S. M. SHERWIN-WHITE, *Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the imperial period*, Göttingen 1978; G. SHIPLEY, *A History of Samos 800-188 BC*, Oxford 1987; R. F. WILLETTS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955.

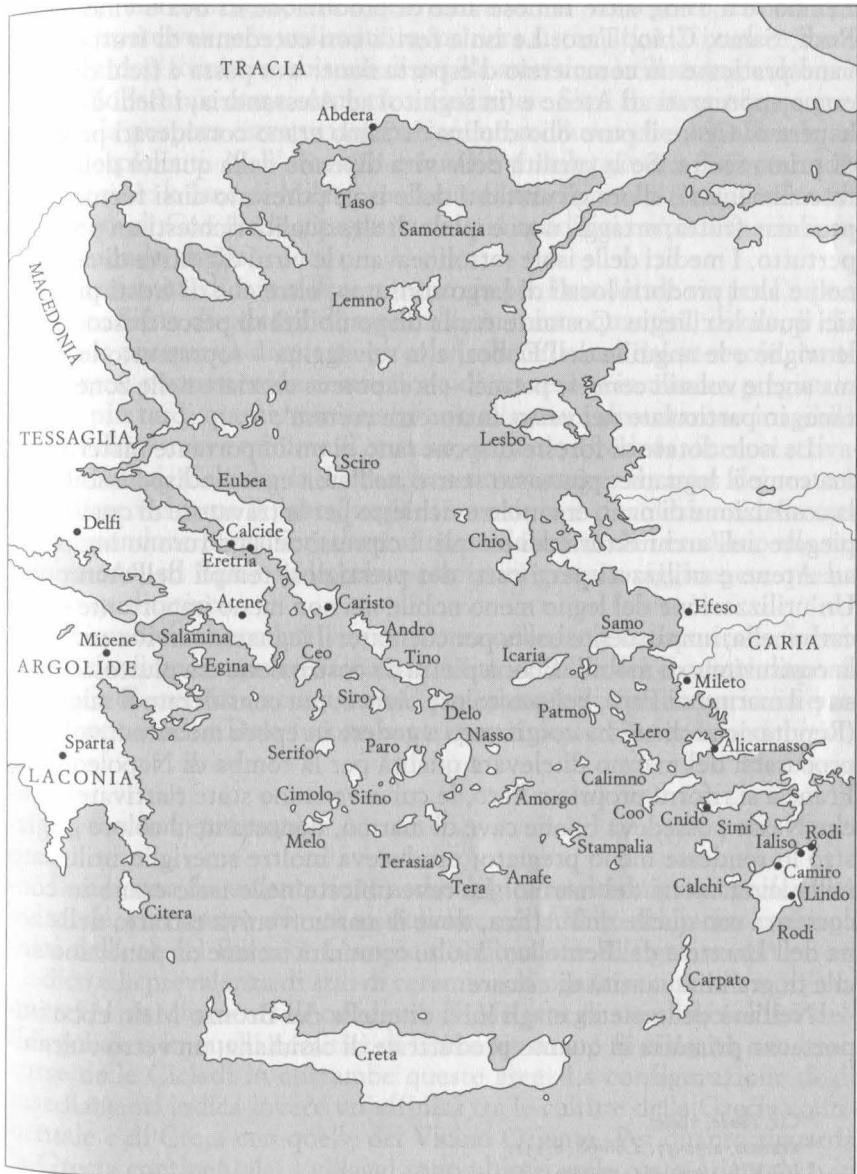
[2] STRABONE, 10.4.1, 10.5.14; PLINIO, *Naturalis historia*, 4.12.65-71; TOLOMEO, *Geografia*, 5.2.8, 19.

cina Asia e le isole greche a ovest. L'Eubea, seconda solo a Creta per estensione, serviva da punto d'appoggio tra le isole e la Grecia continentale, e in passato la sua città di Eretria controllava Andro, Tino e altre isole che costituivano altrettante tappe lungo la via commerciale che, attraverso Nasso, raggiungeva Mileto e quindi il Vicino Oriente.

Le isole maggiori, quali l'Eubea, avevano una vocazione pressoché naturale al predominio, ma erano talvolta indebolite dalle lotte intestine. Nel caso specifico dell'Eubea, Calcide tendeva a proiettarsi verso la costa settentrionale dell'Egeo, mentre le altre città, Eretria e, soprattutto, Caristo guardavano a sud, per la posizione e per le alleanze. Al pari di Creta, l'Eubea era vittima di sporadici episodi di guerra civile di portata piuttosto limitata. Anche a Lesbo c'erano città indipendenti: ben cinque nel v secolo; a Creta la piú importante era Gortina, a Lesbo Mitilene. Altre isole, quali ad esempio Rodi, regolavano le discordie interne in maniera piú o meno amichevole, con compromessi orientati al sinecismo. Nella storia del Mar Egeo le rivalità tra vicini, fossero città o isole, come per esempio Paro e Nasso, avevano carattere endemico.

Alcune grandi isole rimasero, alla lettera, isolate. Carpato, che avrebbe potuto diventare una tappa importante tra Rodi e Creta, rimase isolata a causa delle scogliere a picco e delle burrasche che imperversavano nei suoi stretti. A nord, la montuosa Lemno non raggiunse mai un'importanza commisurata alla sua estensione e posizione. Dall'altra parte, la minuscola Delo (circa 5 chilometri quadrati) diventò, in quanto centro religioso, un luogo politicamente importante. Le caratteristiche fisico-geografiche delle isole variano in maniera altrettanto marcata di quelle della Grecia continentale: le montagne scoscese e brulle di Nasso sono in netto contrasto con le colline dolci e fertili di Cos, le scogliere dirupate di Amorgo col rilievo quasi piatto di Sciato. Vi sono isole aride come Simi, altre ricche d'acqua come Samo; isole dotate di ampi porti naturali come Stampalia, altre, come Samotracia, circondate da scogliere a picco sul mare interrotte da rare insenature dalle acque agitate. L'intera area è sismica e per la maggior parte è, o era, vulcanica: Melo e Nisiro sono costituite da enormi residui vulcanici; Lemno, col suo «nocciolo» vulcanico, avrebbe albergato, secondo il mito, la fucina di Efesto; Tera (Santorino) sorgeva sul bordo di un enorme cratere vulcanico che si estendeva, in parte, alla piú piccola Terasia al di là della baia, nella quale numerose isolette erano in continua ebollizione ed eruttavano frequentemente.

Configurazione territoriale e risorse naturali condizionavano le attività agricole, gli sviluppi di un'industria rudimentale, le possibilità di commercio e, pertanto, la prosperità economica. Il terreno vulcanico è

Figura 1.
Principali località egee citate nel testo.

particolarmente fertile: Lemno era uno dei rari luoghi dell'Egeo a consentire un considerevole raccolto di grano; il cereale piú comune era l'orzo, che si adatta meglio a un suolo povero. La viticoltura era fiorente a Lemno[3] e a Tera; altre famose aree di produzione di uva e vino erano Rodi, Samo, Chio, Taso. Le isole fertili con eccedenza di frutta potevano praticare un commercio d'esportazione: uva passa e fichi di Rodi erano apprezzati ad Atene e (in seguito) ad Alessandria; i fichi di Chio, le pere di Ceo e il puro olio d'oliva di Samo erano considerati prodotti di prima scelta. Se la qualità della vita dipende dalla qualità delle derrate alimentari, allora gli abitanti delle isole potevano dirsi fortunati di produrre frutta, ortaggi, noci e miele di alta qualità richiesti un po' dappertutto. I medici delle isole sottolineavano le virtú digestive di ceci, pinoli e altri prodotti locali di largo consumo, oltre che di frutti piú esotici quali le ciliegie. Costante era la disponibilità di pesce fresco, come le triglie e le anguille dell'Eubea, e la selvaggina – soprattutto le lepri, ma anche volatili come le pernici – la si poteva cacciare nelle zone montane, in particolare nel vasto entroterra cretese[4].

Le isole dotate di foreste disponevano di un'importante materia prima come il legname, piuttosto scarso nell'area egea: indispensabile per la costruzione di navi, era inoltre richiesto per le travature di qualità impiegate nell'architettura dei templi. I cipressi del sud furono importati ad Atene e utilizzati per i tetti dei prestigiosi templi dell'Acropoli[5]. Un'utilizzazione del legno meno nobile ma non meno importante era la carbonella, ampiamente usata per cucinare; il legname serviva anche alla costruzione di mobili. Buona pietra da costruzione era piuttosto scarsa e il marmo di Paro, col suo colore bianco, era considerato il migliore. (Reputazione di cui ha continuato a godere in epoca moderna: volendo procurarsi del marmo di elevata qualità per la tomba di Napoleone, la Francia si riforní proprio a Paro, le cui cave erano state riattivate). Anche Nasso possedeva buone cave di marmo, nonostante il colore grigiastro lo rendesse meno pregiato; produceva inoltre smeriglio utilizzato nella lavorazione del marmo. Le cave ubicate nelle isole erano in concorrenza con quelle dell'Attica, dove il marmo veniva estratto nella zona dell'Imetto e del Pentelico. Molte comunità isolane disponevano anche di grandi quantità di calcare.

Nell'età della pietra e agli inizi di quella del Bronzo Melo ebbe importanza primaria in quanto produttrice di ossidiana, un vetro vulcani-

[3] Cfr. *Iliade*, 7.467.
[4] ATENEO, 2.51-57, 2.66-68, 8.331.
[5] *IG*, XII, 1.977; cfr. ATENEO, 1.27.

co che si poteva rendere molto affilato ed era pertanto superiore alla silice per la costruzione di armi. Ossidiana di Melo è stata ritrovata in aree molto estese della Grecia continentale, dal Peloponneso, alla Macedonia, alla Tessaglia, come del resto a Creta. In seguito, risorse cosí specializzate vennero utilizzate in maniera sistematica: Cimolo e Samo diventarono fornitrici abituali di argilla smettica, utilizzata nei laboratori di follatura e come cosmetico; Calimno e Simi fornivano le spugne, Calchi la porpora estratta dal murice, un mollusco che popolava le acque prospicienti. Nell'area sud-orientale si sviluppò una fiorente industria tessile: le lane di Mileto venivano filate e tinte in zona; l'industria della seta di Coo diede vita a uno dei piú redditizi mercati specializzati del mondo antico.

I giacimenti di minerali servivano sia per l'uso locale sia per l'esportazione. Sifno disponeva di argento e, in minor quantità, di oro, il che spiega la prosperità di questa piccola isola nel corso del VI secolo, tanto da potersi permettere la costruzione di un tesoro in marmo pregiato a Delfi; piú tardi queste miniere furono allagate e diventarono inagibili. Anche Taso aveva miniere d'oro che, secondo Erodoto, furono attivate dai Fenici. Calcide, in Eubea, era rinomata per il rame: del resto il suo nome richiama la metallurgia. Invenzione e circolazione della moneta dipendono in maniera determinante dal minerale necessario alla sua coniazione, ed Egina fu la prima comunità greca a raggiungere questo livello qualitativo.

Le condizioni produttive prevalenti nelle isole consentirono lo sviluppo sia di un commercio fiorente dei materiali e dei prodotti disponibili sia di «servizi» non materiali, per esempio di tipo bancario: in questo campo Rodi e Delo furono centri prestigiosi nella tarda antichità.

2. *Il mondo piú ampio.*

Una buona documentazione archeologica testimonia dell'uniformità culturale, con strette affinità anatoliche, nell'ambito del bacino egeo agli inizi dell'età del Bronzo. L'ampia distribuzione di figurine di tipo cicladico e la prevalenza di stili di ceramica omogenei sono indicatori eloquenti. I ritrovamenti di ossidiana di Melo negli strati mesolitici dell'Argolide e in quelli neolitici di Creta mostrano familiarità con le risorse delle Cicladi in entrambe queste aree. La configurazione degli insediamenti indica invece un'affinità tra le culture della Grecia continentale e di Creta con quelle del Vicino Oriente. Per quanto riguarda la Grecia continentale, i villaggi sono ubicati sulla costa orientale o in

luoghi facilmente accessibili dal mare; a Creta, gli insediamenti hanno inizio nella parte orientale per diffondersi poi verso ovest. Considerazioni di tipo filologico confermano le indicazioni dei reperti archeologici. Un comune sostrato dei toponimi, presente nell'intera area mediterranea ben al di là del bacino egeo, consente di evidenziare un amplissimo *continuum* linguistico. Le formazioni non greche piú tipiche sono quelle in -ss- e -nth- o -nd-, reperibili in toponini quali Halikarnassos e Corinthos; nomi di questo tipo ricorrono sia nel caso delle isole sia in quello delle città insulari e, talvolta, si ritrovano in località remote dell'Asia Minore.

Tucidide inizia la sua storia proprio con il potere marittimo minoico[6]. Rinvenimenti archeologici dell'età del Bronzo testimoniano delle fortune delle isole dipendenti, come spesso si verificò nella loro storia, dalle grandi potenze marittime dell'epoca. Al di fuori del territorio cretese città minoiche sono state scoperte a Citera, Melo, Rodi e Tera, cui si aggiungono altri insediamenti in altre isole. Il tramonto definitivo dell'egemonia minoica è associato all'eruzione avvenuta a Tera, ma non mancano prove di un declino graduale: le popolazioni minoiche vennero soppiantate dalla crescente presenza micenea, fattasi preponderante nel XIV secolo a. C. Le testimonianze di tipo archeologico non consentono di stabilire se l'ambiente culturale minoico comportasse anche unità politica; né è del resto chiaro se la supremazia micenea che seguí ebbe carattere di vero e proprio impero, o non si sia piuttosto trattato di un'influenza esercitata senza particolari vincoli su una federazione di stati autonomi liberamente costituitasi. Nondimeno è chiaro che nella vita nell'Egeo si ebbe una svolta, nel senso che le isole, invece di guardare a sud, verso Creta, presero a guardare a ovest, verso Micene. Ceramica micenea è stata trovata a Chio e a Samo, mentre Lesbo ospitò un numero notevole di siti micenei, uno dei quali, Thermi, intratteneva stretti legami con Troia; nell'Eubea c'era l'importante insediamento di Lefkandi, e uno altrettanto importante a Nasso. Rodi diventò un centro commerciale di rilievo in appoggio alle imprese marittime di Micene, e si è ipotizzata l'identificazione della sua popolazione con gli Ahhiyawa di cui parlano i testi ittiti.

L'epica omerica integra i ritrovamenti archeologici dell'età del Bronzo e ha un'importanza particolare essendo la piú antica fonte scritta disponibile. I poemi omerici forniscono informazioni sulla parte avuta dalle isole nella spedizione contro Troia intorno al 1200 a. C. Il catalogo delle navi degli alleati di Agamennone presenta qualche sorpresa per

[6] TUCIDIDE, 1.4. Cfr. S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, libri 1-3, Oxford 1991.

quanto riguarda l'Egeo: non vi si fa infatti menzione delle isole settentrionali quali Taso, Lesbo, Chio e Samo, né di isole situate nell'area centrale come Delo e Nasso, che pur ebbero notevole importanza nella storia greca successiva; vi figurano invece le isole delle estreme zone sud-orientali. A Troia, Rodi inviò nove navi, tre Simi e trenta una coalizione capeggiata da Coo e comprendente Nisiro, Carpato e le «isole Calidne» (Tenedo). Stupisce anche la modesta importanza di Rodi, desumibile dal numero piuttosto ridotto di navi fornite e dal fatto che isole che entreranno in seguito sotto la sua influenza figurano come indipendenti (Simi) o nell'orbita di Coo (Carpato). Sebbene l'effettiva storicità del catalogo sia discutibile, e d'altra parte sia impossibile verificarne le affermazioni, il quadro d'insieme può ritenersi plausibile[7].

Il saccheggio di Troia fu seguito dalla caduta di Micene e di altre città fortificate della Grecia continentale, distrutte o abbandonate in circostanze non del tutto chiare ma generalmente associate con l'arrivo - o forse piú probabilmente con la crescente importanza - dei Dori[8]. Nelle isole non si registrò una netta discontinuità nella cultura materiale e l'età oscura che ne seguí ebbe durata inferiore rispetto ad altre zone, protraendosi forse solamente per un secolo, tra il 1050 e il 950 a. C. circa. Tale periodo fu contrassegnato da grande turbolenza, con migrazioni di popolazioni scacciate che si rifugiarono nelle isole: Eoli a Lesbo e in altre aree settentrionali; Ioni nelle Cicladi e in Eubea; alcuni Dori nelle zone meridionali raggiungibili. Nell'VIII secolo, col grande flusso di coloni della Grecia continentale diretti oltremare, le isole diventarono relativamente popolose. La rapida crescita della popolazione comportò ulteriori movimenti migratori: nel VII secolo, Taso vide affluire coloni da Paro; Lindo fondò Faselide in Licia e si uní a Creta nella migrazione rodio-cretese verso Gela e Agrigento; Tera fondò Cirene in Libia. Nello stesso tempo rimasero *enclave* di popolazioni non greche: Pelasgi a Lemno, Dolopi a Sciro, una popolazione di provenienza tracica a Taso. Piú a sud, nelle Cicladi, c'erano Cari e Lelegi; popolazioni di lingua non greca si trovavano a Creta (gli Eteocretesi) e Carpato (Eteocarpazi).

La documentazione concernente le istituzioni delle isole nel periodo arcaico è scarsa; il modello è tuttavia il governo monarchico, cui seguí un'aristocrazia ereditaria[9]. Un'alleanza di breve durata legò Policrate di

[7] *Iliade*, 2.484-779; per un'analisi in proposito cfr. G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, I, libri 1-4, Cambridge 1985, pp. 168-240.

[8] Cfr. E. M. CRAIK, *Homer's Dorians*, in «Liverpool Classical Monthly», luglio 1982, pp. 94-101.

[9] TUCIDIDE, 1.13; ARISTOTELE, *Politica*, 1290b.

Samo e il sovrano di Nasso, entrambe grandi potenze navali. Il ribellismo di nobili ambiziosi costituiva una minaccia e alla fine portò al rovesciamento dello *status quo*. Una lotta di potere di assai maggiore portata si svolgeva non lontano e portò alla nascita degli imperi lidio e persiano: la Lidia si accontentò di restare una potenza continentale; i Persiani, invece, nutrivano l'ambizione di estendere la propria potestà sulle isole dell'Egeo e, in definitiva, sulla stessa Grecia continentale. Nel 522 il tiranno Policrate venne sconfitto dai Persiani; i Greci d'Asia, le cui città erano state annesse all'impero persiano, tentarono di riconquistare la libertà con la «rivolta ionica» del 499, soffocata dopo sei anni di lotta in seguito alla loro disfatta nella battaglia navale di Lade, al largo di Mileto[10].

Nel 480 i sovrani della Caria, satelliti della corte persiana, esercitavano il loro controllo su numerose isole: Nisiro, Coo e Calimno, unitamente ad Alicarnasso, governata dalla grande regina Artemisia, fornirono un contributo di cinque navi alla flotta persiana che combatté a Salamina. Melo, Sifno e Serifo si schierarono invece dall'altra parte; queste tre isole fornirono navi alle forze greche ancorate all'Artemisio. Le isole, che costituivano una specie di catena tra Persia e Grecia, erano vulnerabili e non potevano aspettarsi molta clemenza; tuttavia Delo fu rispettata dai Persiani durante la spedizione del 490.

In seguito alla disfatta dei Persiani, cosí eloquentemente descritta da Erodoto, la Ionia e le isole riconquistarono la libertà. Atene, assumendosi il merito della vittoria greca, si aspettava una certa gratitudine e la lega delio-attica venne fondata con l'intento dichiarato di fronteggiare la minaccia persiana. A seconda dell'ubicazione, le isole vennero raggruppate con la Caria, la Ionia e cosí via. Le grandi isole Settentrionali alleate, Samo, Chio e Lesbo, con le loro potenti flotte, avevano una posizione particolarmente importante di «custodi dell'impero»[11]. Ma quella che era stata presentata come lega difensiva contro un nemico esterno si rivelò ben presto un tentativo di espansione a danno delle isole e dei loro abitanti: questa intenzione risulta in maniera emblematica dal decreto, fonte di notevole malcontento, in base al quale, poco prima del 445, tutti gli alleati dovevano adottare le monete, i pesi e le misure dell'Attica. Nel 443, con la sola eccezione di Melo e Tera, tutte le isole egee di una qualche importanza facevano parte della lega. In seguito al malcontento per il modo in cui la lega veniva gestita e l'appropriazione delle sue risorse da parte di Atene, l'atteggiamento degli abitanti delle

[10] ERODOTO, 1.143, 6.13-26; STRABONE, 14.1.14-18.

[11] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 24.2; cfr. anche *Athenian Tribute Lists*, Cambridge Mass. 1939-53.

isole, che in un primo momento era stato di adesione volontaria, si trasformò in riluttante acquiescenza e, in alcuni casi, in rivolta aperta. La prima a ribellarsi fu Nasso, che, sconfitta, venne sottoposta a tributo da Atene. Nella primavera del 440, ai disordini scoppiati a Samo, Atene rispose con un'esibizione di forza militare inviando truppe al comando di Pericle e Sofocle; Pericle sconfisse Samo anche grazie anche all'aiuto di Lesbo e Chio. La città di Mitilene, sull'isola di Lesbo, si ribellò nel 427 ma fu costretta alla resa: la sorte da riservare ai suoi abitanti fu oggetto di un famoso dibattito svoltosi nell'*agora* di Atene e riportato (o rielaborato) da Tucidide. Nel 426 Atene inviò una spedizione punitiva a Melo, che non volle però combattere; in seguito, nel 416, un altro contingente militare inviato a Melo sterminò la popolazione e ridusse l'isola a colonia dell'Attica[12].

Quando Atene venne a trovarsi in una posizione di debolezza in seguito al fallimento di un'infelice spedizione in Sicilia iniziata nel 415, gli stati della lega piú ostili non si lasciarono sfuggire l'occasione per uscirne. Chio, alleato indipendente di notevole importanza, e Samo si ribellarono, al pari di Rodi, che diventò per un certo periodo una base navale del Peloponneso; altre comunità, come Coo, tentennarono. Gli anni finali della guerra, e del V secolo, furono caratterizzati dal susseguirsi di alleanze e controalleanze tentate da Sparta e da Atene per garantirsi la fedeltà delle isole. Alcune isole avevano affinità etniche con Atene, altre col Peloponneso, ma in questi anni convulsi la convenienza ebbe il sopravvento su qualsiasi legame naturale. Come sempre, il destino delle isole fu condizionato dalle fortune delle maggiori potenze. Quando, nei primi anni del IV secolo, la Caria si conquistò una posizione preminente, Chio, Rodi e Coo caddero per un certo periodo nella sua zona d'influenza[13]; le stesse isole unirono in seguito le loro forze a quelle di Atene per soccorrere Bisanzio assediata da Filippo di Macedonia.

Le isole ebbero un loro ruolo anche nelle lotte di potere tra i successori di Alessandro. Tera diventò un'importante base navale per la flotta dei Tolomei. La notevole importanza di Samotracia fu probabilmente dovuta, in primo luogo, al suo prestigio religioso, ma si rafforzò grazie alla particolare affezione di Filippo, che a Samotracia aveva incontrato Olimpiade, sua moglie e futura madre di Alessandro Magno; e venne ulteriormente consolidata dal fatto di essere una base navale e un luogo di accoglienza di rifugiati politici. Rodi resistette vittoriosamen-

[12] Cfr. TUCIDIDE, 1.98 su Nasso, 1.100 su Taso, 1.115-17 su Samo, 3.2-19 e 3.36-50 su Lesbo, 3.91.1-2 su Melo.

[13] DEMOSTENE, 5.25.

te all'assedio di Demetrio Poliorcete, figlio di Antigono, dopodiché si rafforzò progressivamente adottando una politica estera di neutralità armata e creandosi una vasta zona di influenza a livello locale, estesa sia alle aree costiere sia alle isole vicine. Rodi si dotò di una potente flotta e acquistò notevole prestigio per la sua abile politica marinara volta alla soppressione della pirateria e allo sviluppo dei commerci. Negli ultimi decenni del III secolo Rodi godeva di un tale prestigio internazionale da fungere da arbitro in una disputa territoriale tra Priene e Samo intorno al 240 a. C. Ulteriore prestigio internazionale derivò all'isola dalla funzione avuta nel rintuzzare il tentativo di Bisanzio d'imporre pedaggi alla navigazione mercantile nelle sue acque territoriali attraversate da una rotta commerciale d'importanza primaria. Il protettorato di Rodi sull'Egeo e oltre può dirsi stabilito: in questo stesso anno (240 a. C.) Polibio fa iniziare la sua narrazione della nascita della potenza romana[14].

3. *Vita intellettuale.*

La letteratura presuppone la capacità di leggere e scrivere, ed è probabile che al riguardo le isole abbiano precorso la Grecia continentale. L'alfabeto greco ebbe come base la scrittura fenicia o nord-semitica, con modificazioni e adattamenti regionali volti a renderla piú rispondente alle esigenze dei diversi dialetti. Nonostante le differenze regionali, un'ampia somiglianza di fondo tra le scritture dei primi tempi fa ipotizzare che l'alfabeto sia stato adottato in un determinato luogo per poi diffondersi nell'intero mondo greco. Tale luogo originario, nel caso non si collochi in area semitica, potrebbe benissimo essere Cipro, Creta o l'Eubea: aree che, in base alla documentazione archeologica e al mito, ospitarono un ampio insediamento fenicio e intrattennero stretti rapporti con l'Oriente. Anche Tera può vantare qualche titolo in proposito, con le sue iscrizioni rupestri che sembravano tra le piú antiche dell'intera area egea.

Le iscrizioni primitive su pietra o su vasi conservatesi sono poco piú che graffiti e non indicano una grande padronanza della scrittura. Non è tuttavia impossibile che, nella stessa epoca, la scrittura venisse usata piú diffusamente su materiali meno duraturi, quali pelli d'animale o papiri, per trascrivere l'epica omerica: se non altro in linea teorica, è possibile che la scrittura sia stata adottata proprio a tal fine. Molti luoghi pretendono di aver dato i natali a Omero, e la *Suda* fornisce un elenco

[14] POLIBIO, 1.5.

che comprende località disparate quali l'Egitto, Cipro, la Tessaglia e addirittura Roma; tuttavia, tra i luoghi presi in considerazione dalla *Suda*, Chio sembra quello piú titolato, e in ogni caso un'origine isolana del poeta sembra pressoché certa. La prima produzione in esametri lascia trapelare una notevole influenza orientale; l'esametro, del resto, è un metro che non sembra adattarsi naturalmente alla lingua greca, per cui potrebbe trattarsi dell'adozione del verso tradizionale di un'altra lingua. L'epica mostra maggiore familiarità con l'area costiera dell'Asia Minore che con la Grecia continentale; si soleva anche ripetere che l'epica era stata «portata» nella Grecia continentale: ad Atene da Pisistrato, a Sparta da Licurgo. L'opera di Omero, che amalgamò antichi racconti in un prodotto artisticamente unitario, abbellito dalle similitudini e caratterizzato da particolari genealogici, operò una svolta in quelle che erano le tradizioni orali degli aedi. Il verificarsi di particolari condizioni politiche e locali, con l'avvento di una società aristocratica agiata, favorí la rivisitazione delle glorie del passato, comprese quelle locali: fiorí in tal modo un'epica sia regionale sia panellenica. Alcune narrazioni eroiche riguardarono tematiche specificamente locali, come per esempio la conquista di Ecalia, città dell'Eubea; a Rodi due poeti, Peisino di Lindo e Pisandro di Camiro, si cimentarono sul tema di Eracle.

La poesia lirica si sviluppò nel VII e VI secolo: brevi composizioni cantate con accompagnamento musicale, in genere affidato alla lira, venivano eseguite in occasione di festività, riunioni private e altre ricorrenze. La lirica si sviluppò nella doppia direzione dell'esecuzione corale e

Figura 2.
Antica iscrizione rupestre a Tera.

solistica, e le isole contribuirono in forma sostanziale a entrambe. La presenza di circoli aristocratici agiati nelle corti delle isole garantiva le condizioni ideali per la composizione e l'esecuzione di liriche. Il mecenatismo di corte favorí la fioritura di un'intensa vita culturale e artistica, che a Lesbo trovò i suoi principali esponenti in Saffo e Alceo. A Samo, sotto Policrate, c'era un ambiente culturale molto vivace sia in campo letterario sia artistico e architettonico, come testimoniano il nuovo imponente tempio di Era e la costruzione del grande acquedotto per il rifornimento idrico della città. Anche il mecenatismo straniero ebbe un suo ruolo: Anacreonte, originario di Teo, si trasferí dapprima a Samo per far da pedagogo al figlio di Policrate, e quindi ad Atene; Arione si traferí da Metimna alla corte di Corinto; in epoca posteriore, Simonide di Ceo fu ospitato dai Pisistratidi ad Atene e poi alla corte degli Scopadi in Tessaglia.

Saffo e Alceo utilizzarono il dialetto eolico della natia Lesbo; Terpandro, anch'egli originario di Lesbo, preferí il dorico, dopo aver trascorso qualche tempo a Sparta. Arione divenne celebre sopratutto per i ditirambi, specie di ode corale che traeva origine dagli inni cultuali per Dioniso e avrebbe influito sullo sviluppo della tragedia. Pure Simonide fu autore di ditirambi, ma è ricordato soprattutto per gli epitaffi dedicati ai caduti di Maratona e delle Termopili, durante le guerre persiane. Simonide fu l'espressione degli aspetti internazionali e interstatali della vita culturale e del connubio tra letteratura e politica: amico di Temistocle, si impegnò in un lungo duello verbale con Timocreonte di Ialiso, città dell'isola di Rodi. Altro poeta profondamente coinvolto nelle vicende politiche fu Archiloco di Paro: figlio del capo dei Pari che lasciarono l'isola per colonizzare Taso, Archiloco scrisse sulla colonizzazione e sulla guerra scatenata dalle feroci scorrerie delle vicine popolazioni traciche; egli stesso morí in battaglia. Simonide, originario di Samo, ma trasferitosi in seguito ad Amorgo, scrisse in linguaggio colloquiale ionico, al pari di Ipponatte di Efeso e Anacreonte di Teo.

Atene non ebbe alcun ruolo nell'evoluzione delle forme in versi; il suo punto forte furono le nascenti tragedia e commedia. Il tono marcatamente patriottico della tragedia, la costante allusione alla realtà ateniese della commedia, e forse la natura sciovinistica della società locale, si opponevano alla partecipazione di stranieri nelle manifestazioni teatrali. Ione di Chio, contemporaneo di Sofocle, fu uno dei pochissimi stranieri a imporsi come poeta tragico attivo ad Atene.

Anche per quanto riguarda la prosa il punto di partenza va collocato nelle isole o sulle coste asiatiche e non nella Grecia continentale. Co-

me nel caso della poesia, anche per la prosa il primo impulso creativo giunse dall'Oriente. Il primo centro culturale di rilievo fu la Mileto dei secoli VII e VI a. C., che all'epoca era una potenza marinara con vaste relazioni commerciali. I pensatori e gli scrittori di Mileto coltivarono un vastissimo campo di interessi, che abbracciava la filosofia, la cosmologia e la medicina; coloro che in seguito si occuparono di storia e di filosofia ebbero nella vasta opera storiografica, o di ricerca, praticata da Ecateo e da altri autori di Mileto i loro predecessori. La specializzazione sarebbe stata del tutto estranea alla loro concezione del sapere. Ferecide di Siro fornisce un esempio di questa tradizione razionalizzatrice scrivendo una specie di mito cosmogonico che è anche una delle prime opere in prosa conosciute. Il predominio della scuola di medicina di Coo, associata a Ippocrate, si costruí in notevole misura sulla scorta dell'attività condotta a Mileto, e subordinò solo lentamente le concezioni teoriche e filosofiche alle procedure di tipo pratico ed empirico. I trattati del *Corpus hippocraticum* sono scritti in dialetto ionico; il vocabolario tecnico del *Corpus*, coi suoi neologismi e con le sue ridefinizioni in senso specialistico-tecnico di molti termini del linguaggio comune, riflette il *background* culturale costituito dagli scritti filosofici ionici, uno sfondo che è comune anche a Tucidide e a Platone.

Figura 3.
Il platano d'Ippocrate a Coo.

Dopo il periodo classico, la presenza di Atene sulla scena culturale si appannò nuovamente. La ricchezza intellettuale delle isole contrasta nettamente con la decadenza di Atene dopo le conquiste di Alessandro. Tra le isole maggiori, molte mantennero l'indipendenza sia sul piano politico che culturale. Filita di Coo e Simia di Rodi ebbero una certa importanza alla loro epoca, mentre Apollonio Rodio è uno dei piú importanti poeti greci di tutti i tempi. Teocrito ed Eroda vissero a Coo e usarono il vivace ambiente dell'isola come sfondo di alcuni poemi. La morte di Aristotele, avvenuta nel 322, contribuí in modo indiretto a vivacizzare gli studi filosofici e letterari nell'Egeo meridionale. Molti eminenti allievi di Aristotele provenivano d'oltremare: tra questi Teofrasto di Lesbo ed Eudemo di Rodi, entrambi candidati alla direzione della scuola peripatetica ateniese. Allorché Teofrasto venne preferito, in omaggio alla tradizione secondo cui il vino di Lesbo era migliore di quello di Rodi, Eudemo rientrò in patria e vi aprí una scuola. Nel corso del III secolo Rodi continuò a esercitare una notevole attrattiva sui filosofi peripatetici, e Prassifane e Ieronimo furono attivi nell'isola. Apprestandosi a diventare un centro internazionale di ricerca e insegnamento di retorica, filosofia e scienza, Rodi si trovava in ottima posizione per essere visitata da chi viaggiava tra Alessandria, Pergamo, Atene e una Roma in fase di crescente importanza. Prosperità economica e stabilità interna contribuirono grandemente a farne un polo d'attrazione nel II e nel I secolo. Nel II secolo la situazione politica di Alessandria andò deteriorandosi per lo scoppio di numerose rivolte e per la forte instabilità, che minava la tranquillità della vita cittadina; Rodi, per contro, si presentava come una comunità sicura e stabile, per cui attrasse molti studiosi stranieri desiderosi di trovare una situazione favorevole alla ricerca e un tranquillo ambiente di lavoro. A lungo l'isola mantenne questa posizione di preminenza nel campo degli studi filologici, filosofici, letterari e retorici. Cicerone considerava Rodi il massimo centro culturale della Grecia, e nei primi secoli dell'era cristiana essa venne considerata uno degli ultimi bastioni dell'ellenismo.

4. *Religione.*

Secondo il mito, molte divinità greche erano nate in un'isola, o vi erano originariamente associate. Zeus nacque a Creta, dove venne affidato ai Cureti; Posidone nacque a Rodi e fu affidato ai Telchini; Apollo e Artemide nacquero a Delo; il giovane Dioniso aveva legami con Nasso. Questi miti lasciano trapelare la consapevolezza di un'origine orien-

tale degli dèi greci, espressa in forma allegorica dalla localizzazione nelle isole del loro luogo natale. Vi era comunque la consapevolezza che anche altri elementi della civiltà greca provenivano dall'Oriente e che, nella trasmissione delle idee e delle tecniche, le isole erano servite da tramite fra il continente asiatico e la Grecia continentale. Ai dati di base del mito si sovrappongono complesse aggiunte: cosí Posidone aveva a che fare con miti di Rodi in quanto padre della ninfa eponima Rodo, mentre in quello di Coo appare come capostipite di genealogia in quanto padre di un re dell'età eroica.

Il racconto della nascita e della crescita di Posidone a Rodi è molto simile a quello della nascita e della crescita di Zeus a Creta. A Rodi, il bambino divino viene affidato ai Telchini, a Creta ai Cureti; a Rodi la consorte di Posidone è Alia, il cui nome assomiglia a quello di Imalia, ninfa cretese collegata a Zeus; le imprese locali delle due divinità sono identiche: Posidone combatte contro i Giganti e Zeus contro i Titani. Gli epiteti cultuali confermano il parallelismo: l'epiclesi Cyreteios, con la quale si invocava Posidone a Camiro, istituisce un'inequivocabile connessione con lo Zeus di Creta, al pari dell'epiteto Amalos, conferito a Zeus a Lindo, che richiama da vicino Amaltea, ossia il nome della capra che allattò Zeus a Creta. La coincidenza degli elementi nei miti relativi a Zeus e Posidone appare affatto straordinaria: probabilmente le due storie sono un doppione, due versioni greche di un unico prototipo di provenienza orientale, differenziato con l'attribuzione a due diverse divinità. L'esistenza di due divinità separate come Zeus e Posidone può rimandare a una versione precedente, dalla quale sarebbe derivata separando sfere e attributi di un'unica divinità. Le tradizioni relative ai Telchini si collocano a Cipro, Creta e Rodi. Strabone fa osservare l'analogia che intercorre tra Telchini di Rodi e Cureti di Creta e paragona i Cureti ai Coribanti, ai Cabiri, ai Dattili Idei e ai Telchini. Cureti, Coribanti e Telchini sono gruppi religiosi significativamente dislocati in isole diverse: i Cureti sono collegati a Zeus a Creta, i Coribanti a Rhea a Creta (o a Cibele in Asia), i Cabiri alle divinità di Samotracia, i Telchini a Posidone a Rodi[15].

La tendenza al sincretismo, ossia a mescolare elementi religiosi nuovi e non familiari con altri antichi e noti, è tipica della pratica religiosa greca. La storia dei culti isolani è inizialmente quella dell'adattamento alle varie divinità femminili greche di una singola dea preellenica, un comune prototipo asiatico di «madre terra» connessa al cibo e alla fertilità. Ciò è confermato dagli importanti luoghi di culto di Lindo a Rodi,

[15] Cfr. DIODORO SICULO, 5.55, basato su cronisti locali. Sui Telchini, STRABONE, 10.3.7, 19.

di Samotracia e di Samo. L'Atena Lindia venerata a Rodi risulta dalla combinazione della «novità» Atena, di provenienza greca, con l'antica divinità locale di nome Lindia. A Samotracia, la preellenica Axieros venne ritenuta sostanzialmente identica alla Gea-Demetra greca; e, nell'introduzione del culto di Atena, vennero incorporati aspetti pre-greci. A Samo i coloni provenienti dall'Argolide col loro culto di Era lo amalgamarono con un culto locale preesistente che aveva a che fare con un albero e una pietra sacri.

Il centro di culto isolano di gran lunga piú importante era Delo. Malgrado le dimensioni minuscole e l'inospitalità, quest'isola diventò il centro di culto piú importante degli Ioni. I miti ateniesi conferiscono una certa preminenza a Delo, che sarebbe stata visitata da Teseo allo scopo di ringraziare Apollo in occasione del rientro ad Atene dopo il trionfo a Creta. A Delo, il prestigio del culto di Apollo risale già all'VIII secolo. In seguito, diversi poteri politici si mostrarono propensi ad accordare particolare protezione all'isola – o, piuttosto, cercarono di ridurla sotto il loro controllo –: Nasso nel VII secolo, Samo all'epoca di Policrate, Atene in quella di Pisistrato[16]. Nel V secolo Atene utilizzò il culto di Apollo nel tentativo, in buona parte riuscito, di impadronirsi delle risorse dell'area egea e di controllarne il commercio marittimo. La denominazione di «lega delio-attica» e l'ubicazione del tesoro nell'isola volevano funzionare da richiamo emotivo per l'espansione nazionale. Può essere significativo che Melo e Tera, che si distinsero per il loro atteggiamento di resistenza alle sollecitazioni a entrare nella lega, si differenziassero anche per non avere culti di Apollo col titolo cultuale di Delio: in questa resistenza potrebbe pertanto essere visto un elemento di scisma religioso. Anche il santuario di Asclepio a Coo aveva importanza panellenica, ma piú per individui alla ricerca di cure miracolose che per stati intenzionati ad accrescere il proprio prestigio; era anche un importante centro di raccolta di tesori artistici, efficacemente descritti da Eroda.

5. *Conclusione.*

Le isole dell'Egeo furono sempre influenzate dalla loro posizione: collettivamente nei rapporti con le civiltà orientali e occidentali, singolarmente nei rapporti vicendevoli. Vere condizioni di stabilità si verificarono solamente quando le influenze provenienti da oriente e da occidente non erano contrastanti o si controbilanciavano, e quando l'in-

[16] PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 21; TUCIDIDE, 1.13.6, 3.104.

fluenza delle isole maggiori ebbe carattere positivo. Andar per mare era un modo di vita, sia in pace sia in guerra; ma nell'Egeo le comunicazioni erano nel migliore dei casi imprevedibili, e le isole servivano da posti tappa intermedi nei lunghi viaggi o erano utilizzate dalle grandi potenze marinare come basi navali: la flotta dei Tolomei utilizzò Tera, e Coresso sull'isola di Ceo; in modo analogo, Roma si serví di Stampalia. Le affinità tra le isole derivavano in primo luogo dalle origini comuni, rafforzate dalle comuni festività religiose. Con l'eccezione dell'Eubea, piú che altro un'estensione della terraferma, e di isole minuscole come Citera, nel Golfo Laconico, che appartengono quasi per natura alla costa adiacente, la cultura isolana aveva caratteristiche specifiche, e ciascuna isola inoltre differiva culturalmente dalle altre.

Nell'epoca di maggiore splendore, Atene distillò influenze provenienti dall'intero mondo di lingua greca, molte delle quali provenivano dalle isole. Non un solo genere letterario poteva dirsi strettamente autoctono dell'Attica: l'epica ebbe la sua genesi in Ionia, forse a Chio, e raggiunse tardi la Grecia continentale; la lirica corale aveva radici doriche, e anche nella sua forma piú sviluppata si serví del dialetto dorico sulla base della duratura convenzione letteraria comune alle forme letterarie greche. Uno dei massimi esponenti della poesia lirica fu Bacchilide di Ceo; la lirica fiorí anche a Lesbo, e Rodi e Coo erano località di soggiorno favorite da scrittori residenti ad Alessandria. Anche la prosa ebbe origine nella Ionia: la piú grande raccolta di scritti greci in prosa, il *Corpus hippocraticum*, venne compilata a Coo e nella vicina Cnido. Lo stesso Tucidide dimostrò di apprezzare l'idioma ionico nella sua prosa. Molti di coloro che si stabilirono nelle isole – sia per motivi di mecenatismo sia per scelta personale – presero a considerare la patria di adozione come la vera patria; per contro, molti isolani trascorsero poco tempo nei luoghi d'origine. Questa mobilità è una caratteristica legata alla ridotta estensione del mondo greco classico. Le isole presentano alcune particolarità comuni ma anche notevoli differenze, non solo per l'estensione e la conformazione del territorio, ma anche per il diverso contributo fornito da ciascuna alle attività politiche, militari, culturali e religiose dell'arcipelago greco.

GIUSEPPE RAGONE

La Ionia, l'Asia Minore, Cipro

Prima che Smirne fosse, era il monte Sipilo, sede della Gran Madre, dei banchetti dei numi e delle danze dei Cureti, luogo della nascita e della τροφή di Zeus. Qui Tantalo fondò Sipilo/Tantalide, abitata da un popolo autoctono di eroi in diretto contatto con gli dèi. Da questa città piú antica Pelope mosse verso la Grecia con i suoi λαοί, determinando l'eponimia del Peloponneso. In seguito, sprofondata questa nel lago di Sal(o)e, una seconda città – Smirne – fu fondata ai piedi del Sipilo, lungo la riva del mare, in posizione intermedia fra l'insediamento montano primigenio e la successiva città di età ellenistico-romana. Ne fu ecista Teseo, che dopo una vittoriosa guerra contro le Amazzoni vi insediò un rincalzo di coloni Eretteidi autoctoni dell'Attica. Piú tardi sopraggiunsero gli Ioni, che in un certo senso occuparono una terra loro propria, in quanto già 'ionizzata' da Teseo. Infine fu la volta della terza città fondata da Alessandro, che assunse il ruolo e il nome di 'nuova Smirne' (Νέα Σμύρνη), lasciando alla precedente la designazione di 'città vecchia' (Σμύρνη ἀρχαία o παλαιά).

Cosí Elio Aristide, in un gruppo di orazioni composte fra il 157 e il 179 d. C., delinea la millenaria vicenda urbanistica ed etnica di Smirne[1]. La κατάβασις della città sipilena richiama alla mente un passo delle *Leggi* in cui Platone evoca la parabola discendente di Dardania – la mitica città arroccata alle falde dell'Ida, trasferita poi nella pianura troadica e ribattezzata Ilio (Troia) –, nel contesto di una sorta di teoria generale della civilizzazione scandita in tre stadi, in rapporto al progressivo ritirarsi delle acque del Diluvio: insediamento sulle cime dei monti, alle pendici dei medesimi e infine nelle pianure[2]. Tale teoria è ben nota a Strabone, che cosí la integra: «Si potrebbe parlare anche di una

[1] ELIO ARISTIDE, 17.3-5, 18.2, 18.8, 19.4, 20.5, 20.7, 20.20, 21.3-4, 21.10; cfr. anche 23.26, 29.27. Cfr. *P. Aelius Aristides. The Complete Works*, trad. di Ch. A. Behr, II, Leiden 1981, pp. 356-63.

[2] PLATONE, *Leggi*, 3.681e-682c, sulla scorta di *Iliade*, 20.216-8; cfr. S. R. HEMMENWAY, *Platonic Myth and the Archaeology of the Polis*, Ann Arbor Mich. 1992, pp. 229-37.

quarta o di una quinta forma [di insediamento], e forse postularne altre ancora. Ma, in ogni caso, ultima in ordine di tempo fu quella sulla costa e nelle isole ... In rapporto infatti al maggiore o minore ardimento nell'avvicinarsi al mare si potrebbe moltiplicare la varietà delle forme d'insediamento e di civiltà»[3].

Questa è una delle tante formulazioni teoriche cui è pervenuta la riflessione antica sul ruolo pressoché deterministico dei fattori geografico-ambientali nello sviluppo storico: una tendenza speculativa radicata specialmente in Ionia, che anche per questo ha finito per intrecciare alla ricerca 'pura' le sue millanterie localistiche ed etniche.

A partire dal trattato ippocratico su *Arie, acque, luoghi*[4], per esempio, certe graduatorie intra-greche di eccellenza climatico-ambientale paiono interessate piú che altro ad adombrare surrettiziamente controversi primati etnico-culturali: della Ionia sull'Eolide, o viceversa; ovvero della grecità microasiatica nel suo complesso sulla madrepatria[5]. Queste e consimili riscritture a tesi non mutano peraltro il senso dell'intuizione fondamentale: l'indagine antica lega il processo formativo del mondo greco-anatolico a una rappresentazione dinamica degli elementi caratterizzanti del paesaggio dell'Asia Minore occidentale.

Sono sostanzialmente gli stessi che la ricerca moderna ha messo in luce[6]: la presenza di sistemi montuosi prossimi alla costa (l'Ida, il Pindaso, il Sardene, il Sipilo, l'Olimpo, la Mesogide, il Latmo, il Grio), che in certa misura isolano la fascia litoranea dall'entroterra; la conseguente centralità dei grandi fiumi (il Caico, l'Ermo, il Caistro, il Meandro), le cui vallate, uniche rilevanti interruzioni della barriera orografica, hanno storicamente assicurato l'ininterrotta osmosi fra gli imperi degli altopiani interni e le città greche della costa; l'esistenza, lungo il corso terminale dei fiumi suddetti, di pianure alluvionali costiere non ampie, ma sufficienti a garantire livelli notevoli di sviluppo economico per le città greche in grado di assicurarsene il controllo; la contiguità alla costa di alcune isole maggiori (Tenedo, Lesbo, Chio, Samo, Coo, Rodi), terminali – da un lato – del fitto intreccio di rotte e di scambi con l'Egeo (e

[3] STRABONE, 13.1.25.

[4] In particolare il par. 12. Cfr. L. BOTTIN (a cura di), *Ippocrate. Arie acque luoghi*, Venezia 1986, pp. 30-33; W. BACKHAUS, *Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die Hippokratische Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, in «Historia», XXV (1976), pp. 170-85; P. JANNI, *Il mondo delle qualità. Appunti per un capitolo di storia del pensiero geografico*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», n.s., XXIII (1973), in particolare pp. 487-95.

[5] Cfr. ERODOTO, 1.142.1-2, 1.149.2. Sviluppi del tema ancora in VELLEIO PATERCOLO, 1.4.3-4; PAUSANIA, 7.5.4, 7.5.10-13.

[6] A. PHILIPPSON, in *Altertümer von Pergamon*, I/1, Berlin 1912, pp. 45-47; O. EROL, *Die naturraümliche Gliederung der Türkei*, Wiesbaden 1983, pp. 73-86.

il Dodecaneso, Creta, Cipro, le Cicladi, le Sporadi) fino alla Grecia; basi - dall'altro - di un moto acquisitivo verso le rispettive περαῖαι, fattore di integrazione e di scambio di lunga durata con il mondo grecoanatolico, di là dalla sua stessa fenomenologia oppositiva.

Questo complesso di fattori ambientali, visto in diacronia, si fa κίνημα, quadro in movimento: si pensi all'interramento di Lade e di gran parte del Golfo di Mileto, all'intricata questione della foce originaria del Caico, al vero e proprio 'inseguimento' del mare che ha caratterizzato e condizionato la storia urbanistica di Efeso, all'evidenza impressionante degli scavi di Panaztepe, luogo di frequentazioni marittime micenee oggi conglomerato nella pianura ermaica. È in aree come queste che si ha il senso vertiginoso di una sedimentazione geologica strettamente intrecciata a quella archeologica e a quella storica[7]. Qui la ricostruzione storica si prospetta come integrazione complessa di movimenti, di stratificazioni, di processi di lunga durata.

1. *L'insediamento greco in Asia Minore. Problemi dialettologici e archeologici.*

La 'migrazione' (o 'colonizzazione' o ἀποικία) greca protostorica in Asia Minore (XI-VIII secolo a. C.)[8] rientra tutta in una fase caratterizzata da assenza di documentazione scritta. La sua ricostruzione è affidata quindi da un lato alla traducibilità in termini di movimento geografico di dati archeologici coevi, dall'altro a possibilità complesse di proiezione sul passato offerte dalla piú tarda documentazione linguistica (la geografia areale dei dialetti greci in Asia Minore in età storica) e storico-letteraria (le tradizioni locali di fondazione, giacimento fossile di opinioni e di fatti, le une di gran lunga sopravanzanti o surroganti gli altri).

Per la linguistica, il problema - in linea generale - è quello di cogliere il rapporto dinamico fra la distribuzione geografico-regionale dei dia-

[7] Mileto: B. SCHRÖDER, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Istanbul)», XL (1990), pp. 62-68. Caico: A. VON GERKAN, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-Hist. Klasse», VIII (1956), pp. 283-99. Efeso: H. ENGELMANN, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXXIX (1991), pp. 286-91; A. BAMMER, in «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts», LVII (1986-87), pp. 1-38.

[8] Per il problema terminologico (con i connessi rischi di modernizzazione, appiattimento tipologico ecc.) e la relativa bibliografia basti rinviare a D. ASHERI, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in *I Greci*, I, Torino 1996, p. 77 nota 9; cfr. anche E. LEPORE, in *Traffici micenei nel Mediterraneo. Problemi storici e documentazione archeologica*, Atti del Convegno di Palermo (11-12 maggio e 3-6 dicembre 1984), Taranto 1986, pp. 315-17. 'Migrazione' è la scelta di M. B. SAKELLARIOU, *La migration grecque en Ionie*, Athènes 1958.

letti in Grecia e quella dei dialetti corrispondenti o apparentati nell'Egeo e in Asia Minore occidentale. L'idea (implicitamente suggerita dalle proiezioni grafiche della cartografia tematica) di un trapasso dialettale transegeo pressoché omogeneo, per fasce parallele geograficamente determinate e coerenti, oltre ad essere contraddetta dalla stessa tradizione greca (che, come vedremo, insiste sul carattere etnicamente composito, in partenza e per successiva stratificazione, delle ἀποικίαι microasiatiche), è scarsamente plausibile perché tende a proiettare all'indietro, sulle fasi 'alte' del processo, una scansione tripartita che ne fu semmai l'esito. D'altronde non si può immaginare una perpetuazione sostanziale, in ambito microasiatico, dei medesimi areali dialettali per circa cinque secoli (dall'inizio delle migrazioni, fino alle primissime testimonianze superstiti dei dialetti in Asia Minore, nel VII): tale quadro presupporrebbe per gli insediamenti greci condizioni estreme di autarchia e di isolamento, certamente non vere sia nella dimensione inter-greca, sia in quella – assai marcata in Anatolia – delle forme di contatto e di amalgama con le popolazioni indigene, con i correlati fenomeni di adstrato e di sostrato.

Occorre tener presente inoltre che la geografia dei dialetti nota in Grecia per il primo millennio avanzato non coincide affatto con quella che si può postulare per il secondo: quanto piú si risale indietro nel tempo, tanto piú radicalmente muta il quadro distributivo anche sul versante ellenico, e quindi certi geometrismi e determinismi etnico-linguistici risultano improponibili. Il nodo del problema sta dunque nella ricostruzione dell'assetto dialettale della Grecia del XII-XI secolo a. C. (con le correlate, ipotetiche partizioni regionali).

In questo campo è stato giustamente osservato che le etichette dei 'protodialetti' evocano una geografia dialettale che unisce a un alto tasso di incertezza la *petitio principii* di una larvata congruenza con quella del primo millennio a. C., secondo una visione genetica e 'stemmatica' dei processi di articolazione dialettale[9]. I tentativi di dinamizzazione 'cinetica' del quadro statico delle isoglosse ricalcano in buona sostanza i movimenti postulati dalla tradizione antica, talora senza netta cogenza sul piano meramente dialettologico.

La rappresentazione piú corrente[10] prevede la disintegrazione, in-

[9] Cfr. per contrasto A. BARTONĚK, in *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 14-19 marzo 1988), Roma 1991, p. 243, e C. BRIXHE, *ibid.*, pp. 270-71. Schematizzazioni delle varie teorie sui protodialetti in Y. DUHOUX, *Introduction aux dialectes grecs anciens*, Louvain-Paris 1983, pp. 43, 48-50; R. SCHMITT, *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt 1977, pp. 129-33.

[10] Cfr. A. BARTONĚK, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», XXVI (1987), pp. 7-21 e tavv. A-C, in particolare 15 sgg.

torno al 1200 a. C., del *continuum* dei dialetti acheo-micenei del Peloponneso a seguito dell'invasione (o infiltrazione, o sollevazione) delle genti protodoriche; il conseguente rigurgito di elementi arcado-peloponnesiaci verso Cipro e poi il definitivo isolamento – montano da un lato, oltremarino dall'altro – dei due nuclei apparentati dell'arcadico e del cipriota; percorsi separati per due distinti gruppi di Prototessali, l'uno direttosi verso la fine del XII secolo a sud-est verso la Beozia, l'altro migrato circa un secolo dopo verso Lesbo e l'Eolide; il definitivo configurarsi dello ionico come dialetto a sé stante, dopo una fase intermedia di contiguità e di forte interazione con il dorico approdato (o affiorato) nel Peloponneso; infine, al principio del X secolo, la sua migrazione verso l'Asia Minore, preludio a ulteriori interazioni con l'eolico anatolico. È un quadro che, fatta la tara di quanto è portato di tradizione (invasione dorica, migrazione tessalica in Beozia ecc.), conserva una sua intrinseca 'necessità' geografica solo nel caso delle strette relazioni fra l'arcadico e il cipriota, attestate già per l'XI secolo (o al piú tardi per l'inizio del X) dall'ὀβελός bronzeo di Palepafo-Skales[11].

Non meno complessi sono i problemi posti dalla documentazione inerente l'assetto dialettale dell'Asia Minore occidentale nel I millennio a. C. In nessun caso (a parte l'iscrizione cipriota appena ricordata) la documentazione disponibile – che si tratti di testi letterari o epigrafici – è anteriore all'VIII secolo a. C. Ciò significa che l'esito geografico-linguistico delle migrazioni greche trans-egee si può cogliere, nella migliore delle ipotesi, solo a distanza di tre o piú secoli dall'ipotetico avvio del processo. In realtà il divario è molto piú ampio. Da un lato, infatti, le fonti letterarie piú antiche teoricamente utilizzabili in questa prospettiva non valgono affatto come testimonianze di dialetti 'puri', ma solo come campioni di lingue letterarie, piú o meno permeate di elementi dialettali stilizzati, per di piú filtrate e modificate dalla mediazione filologica alessandrina[12].

Quanto alle testimonianze epigrafiche, come in tutto il mondo greco esse sono – per il periodo alfabetico piú antico (seconda metà VIII - VII secolo a. C.) – rarissime o del tutto inesistenti, nonché di ridottissima ampiezza testuale; restano scarse per il secolo successivo, e diventano sufficienti o abbondanti, a seconda delle regioni e delle località, so-

[11] O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1983², p. 408, n. 18g. Sull'oggetto, bronzeo, è inciso in scrittura sillabica cipriota l'antroponimo greco *o-pe-le-ta-u* (gen. arc.-cipr. Ὀφέλταυ = Ὀφέλτου).

[12] Cfr. A. M. BOWIE, *The Poetic Dialect of Sappho and Alcaeus*, Salem N.H. 1981, pp. 47-67, 139-78; S. NICOSIA, *Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo*, Roma 1976, in particolare pp. 23-37.

lo per l'età classica, ellenistica e romana[13]. Il che vuol dire che la geografia dialettale dell'Asia Minore occidentale diventa percepibile e descrivibile in modo soddisfacente non prima del v secolo a. C.; cioè, paradossalmente, solo poco tempo prima che l'affermarsi della koinè 'inquini' anche la resa epigrafica dei dialetti, ormai avviati alla regressione quali marginali cadenze dell'imperante lingua comune[14]. Se oltre a tutti questi fattori si tiene conto del naturale tasso di standardizzazione e di stilizzazione (formulare, amministrativo-burocratica) – insomma di sostanziale distacco dal parlato e di conseguente livellamento normativo e lessicale – cui i dialetti sono andati incontro nella loro resa epigrafica, ci si rende conto di quanto sia rischioso postulare, sulla base di una documentazione cosí inadeguata, una 'migrazione' trans-egea dei dialetti tripartita *ab origine*, supplendo con una malintesa presunzione di uniformità e continuità dei processi al vuoto di oltre mezzo millennio che di fatto divide l'ipotetica geografia dialettale della Grecia micenea intorno al 1200 a. C. da quella dell'Asia Minore di età tardo-arcaica e classica.

Si cita in genere come controprova la nota testimonianza di Erodoto sulle quattro varietà dialettali della Ionia asiatica: partizione areale dello ionico parlato, forse di connotazione 'popolare', di cui invano si cercherebbe conferma in una trama congruente di isoglosse ricostruibili attraverso la documentazione letteraria ed epigrafica[15]. Viene da chiedersi se questa testimonianza, insieme con le considerazioni svolte in precedenza, non metta in qualche misura in crisi la nozione stessa di una tripartizione areale dell'Asia Minore occidentale sul piano dialettologico.

In realtà, occorre considerare che il movimento 'coloniale' fra le due sponde dell'Egeo è perdurato ininterrottamente per tre o quattro secoli (XI-VIII a. C.). Sicché non stupisce che la situazione anatolica *alla fine del processo* possa riflettere in qualche misura quella intervenuta *nel frattempo* anche sul versante metropolitano. Inoltre, poiché ciò che ci resta è in realtà solo una forma di stilizzazione elitaria o burocratica dei dialetti greco-anatolici, una campionatura tarda e d'uso limitato del registro omologante dell''ufficialità', è lecito pensare che la tripartizione, quando infine affiora, riguardi appunto gli areali di *questo* registro.

[13] Cfr. le statistiche redatte per l'Eolide da R. HODOT, *Le dialecte éolien d'Asie. La langue des inscriptions, VIIe s. a.C. - IVe s. p.C.*, Paris 1990, pp. 16-18; cfr. anche DUHOUX, *Introduction* cit., pp. 37-38.

[14] HODOT, *Le dialecte* cit., pp. 19-23.

[15] ERODOTO, 1.142.3-4 (τρόποι τέσσερες παραγωγέων ovvero χαρακτῆρες γλώσσης τέσσερες); cfr. SCHMITT, *Einführung* cit., p. 100; DUHOUX, *Introduction* cit., pp. 12-14.

Ciò che ci è dato cogliere, insomma, non è il sedimento immobile di una migrazione, ma l'esito tardo di un processo soprattutto culturale e politico, animato da fattori endogeni non meno che esogeni. Parlare e scrivere ionico o eolico 'puro' nell'Asia Minore di età arcaica è dire la propria aristocrazia. Ma questa purezza 'priva di mescolanze' è frutto di astrazione e decantazione letteraria, e di apprendimento. Di ciò che si agita al di sotto ci resta ben poco: magari la mimesi letterariamente stilizzata e attenuata di una parlata a vario titolo 'volgare' ricostruita a tavolino da Ipponatte, che forse non a caso per l'area efesia recupera il colore lidizzante di ciò che Erodoto ascoltava nelle città ioniche ἐν τῇ Λυδίῃ[16]. In aggiunta si può cogliere in sede epigrafica una limitata presenza di eolismi a Eritre, Chio e Focea (con riflessi, a partire da quest'ultima, in area sub-coloniale massaliota ed emporitana)[17], senza che sia peraltro possibile stabilire se questi rappresentino tracce residuali di stratificazioni etnico-dialettali arcaiche (conseguenza dell'espansionismo ionico a danno delle comunità eoliche meridionali?), o se viceversa siano semplice portato di interazioni piú recenti e piú blande, puri 'sconfinamenti' marginali di isoglosse assai meno significativi sul piano storico.

Troppo poco per un'indagine retrospettiva spinta in diacronia fino all'XI secolo a. C. La dialettologia greco-anatolica a malapena ci fa intravedere segmenti recenti di una storia linguistica pressoché inattingibile. Non può, in ogni caso, restituirci i tracciati delle ἀποικίαι protostoriche.

Per quanto riguarda la documentazione archeologica, non occorre qui ripassare in rassegna le presenze minoiche e micenee in Asia Minore occidentale[18]. Basteranno solo alcune osservazioni di carattere generale.

Esiste innanzitutto il problema di una corretta valutazione delle risultanze di scavo. In questo ambito, la riluttanza ad accettare l'esegesi 'coloniale' di contesti in cui sembra innegabile una dominanza culturale dell'elemento minoico pare sempre meno giustificata. È sintomatico il fatto che anche in tempi recenti si siano registrate improvvise accelera-

[16] G. NENCIONI, *Ipponatte nell'ambiente culturale e linguistico dell'Anatolia occidentale*, I, Bari 1950.

[17] A. LOPEZ EIRE, in «Verbum», X (1987), p. 165; K. A. GARBRAH, *A Grammar of the Ionic Inscriptions from Erythrae. Phonology and Morphology*, Meisenheim am Glan 1978, pp. 14-15, 145 n. 2, 152 n. 4. Una tradizione paretimologica accolta da TIMEO, *FGrHist*, 566 F 72, riconduceva il nome di Massalia-Marsiglia alla glossa eolica μάσσαι = δῆσαι, «legare». Per gli eolismi dei testi su lamina plumbea di Emporion-Ampurias e di Pech-Maho (tutti di v secolo a. C., a parte proposte di innalzamento al VI per la prima delle due iscrizioni emporitane [scavi 1985]), cfr. da ultimo S. R. SLINGS, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CIV (1994), pp. 111-17.

[18] Si rinvia al saggio di L. Vagnetti, in questo volume.

zioni in senso opposto, legate al reperimento occasionale in alcune località di isolate testimonianze scrittorie (in geroglifico cretese o lineare A)[19].

Un discorso analogo sembra imporsi ormai anche per certi contesti caratterizzati da predominante o comunque assai marcata presenza micenea. Oggi non si ragiona piú solo su Mileto, Iaso, Müsgebi, o sulla *tholos* di Colofone: gli scavi in corso in varie località hanno sensibilmente arricchito il quadro e continuano a modificarlo pressoché annualmente. Basti pensare all'impatto che ha avuto lo scavo decennale, ormai virtualmente completato, della nave di Kaş-Ulu Burun; al recente ritrovamento di resti di una fortificazione micenea con relativi contesti ceramici a Efeso-Ayasoluk; ai sondaggi in profondità all'Artemision (dove una stratificazione ininterrotta abbraccia le fasi micenea, submicenea e protogeometrica); ai segni di presenza micenea sempre piú consistenti emersi negli ultimi anni a Clazomene-Limantepe e a Panaztepe; o al quadro analogo già in parte noto per le fasi VI e VII a-b di Troia-Hisarlık, ulteriormente confermato ora dagli scavi condotti da M. Korfmann ad Achilleion (Beşik Tepe) e a Troia stessa.

È chiaro che un'esegesi piú risolutamente 'coloniale' della presenza minoica e/o micenea in Asia Minore (per esempio a Mileto, ove la tradizione postula una colonia fondata da genti di Milatos cretese) porrebbe in una luce nuova anche il dibattito sulla possibilità teorica di una perpetuazione oralistica di memorie affabulate in contesti caratterizzati da fenomeni insediativi cospicui, virtualmente ininterrotti, con presenza *ex hypothesi* continuativa di comunità strutturate, pur se soggette nel tempo a piú o meno intenso ricambio etnico.

L'esempio classico è quello della guerra di Troia, archetipo di tutti i tentativi di verifica di ipotetiche memorie 'mitistoriche' a trasmissione oralistica attraverso stratigrafie archeologiche mute, anepigrafe, polisemiche[20]. La tematica è ardua. In essa si inserisce anche, com'è noto, la ricerca di riferimenti ai Greci d'Asia nei testi micenei (etnici e toponimi con referente 'suggestivo', come *a-si-wi-jo/a-si-wi-ja*, *a-ka-wi-ja-de*, *i-ja-wo-ne*, *ki-ni-di-ja/ki-ni-di-ja-o*, *mi-ra-ti-ja/mi-ra-ti-ja-o* ecc.)[21] e soprat-

[19] È il caso dei testi recentemente riscoperti o ritrovati a Troia, a Samotracia e a Tell Haror in Palestina; cfr. L. GODART, in «Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1994, p. 725.

[20] Cfr. i vari contributi in L. FOXHALL e J. K. DAVIES (a cura di), *The Trojan War, its Historicity and Context*, Papers of the First Greenbank Colloquium (Liverpool 1981), Bristol 1984.

[21] Aswios/Aswiāi (riferimento all''Asia' = futura Lidia?), Akhaiwiān-de (Acaia: toponimo con -*de* lativo, piú che coronimo), Knidiai/Knidiāōn (rif. Cnido), Milātiai/Milātiāōn (rif. Mileto): cfr. M. VENTRIS e J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973², pp. 529, 534-35, 547, 554, 561.

tutto nei complessi documentali ittiti di XV-XIII secolo a. C., strumento indiretto ma decisivo di valutazione dell'entità oggettiva e del grado di strutturazione di una presenza altrimenti solo quantificabile sul piano materiale. Senza tornare sugli innumerevoli aspetti della discussione[22], preme qui sottolineare soltanto gli effetti deformanti indotti dalle troppe attese concentrate sulle poche fonti utilizzabili.

Un comprensibile ma fuorviante *horror vacui* ha talora combinato le menzioni di Lazpa, Attarššijaš, Alakšandu, Taruiša, Wiluša/Wilušija,

[22] Rimandi alla vastissima bibliografia in J. VANSCHOONWINKEL, *L'Egée et la Méditerranée orientale à la fin du IIe millénaire. Témoignages archéologiques et sources écrites*, Louvain-la-Neuve - Providence 1991, pp. 399-404.

Figura 1.
La Troade.

Milawata/Millawanda, Apaša, Luqqa, Aššuwa e Aḫḫijā/Aḫḫijawā in una sorta di *interpretatio Hethitica* della guerra di Troia: errore che sarebbe il caso di non ripetere, ora che l'iscrizione accadica della spada micenea di Boğazköy garantisce che armi di questo tipo facevano parte del bottino strappato da Tudḫalija (II) alla confederazione di Aššuwa verso la fine del XV secolo a. C.[23]. La ricaduta storica del reperto – circoscritta ma nient'affatto irrilevante – è che ora il rapporto Aḫḫijawā- *'Αχαιϝία ('paese degli *'Αχαιϝοί') appare assai piú plausibile che in precedenza; e che di riflesso può avvalorarsi la prospettiva esegetica 'coloniale' dei principali contesti micenei dell'Anatolia occidentale. Purché si eviti il rischio di una nuova vulgata iliadica, che veda ormai gli Ittiti combattere fianco a fianco ai Troiani contro gli Achei[24].

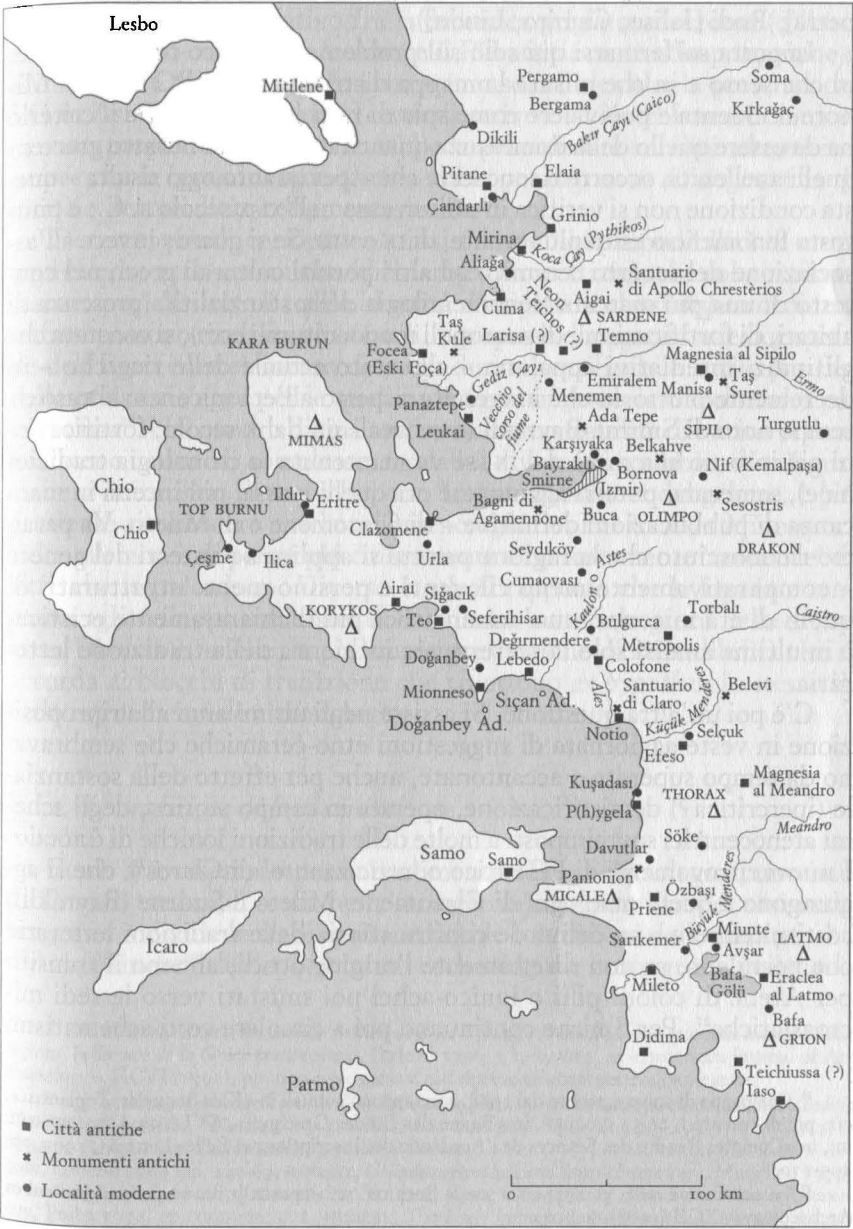
L'*affaire* Aḫḫijawā attesta comunque, se non altro, lo scarso controllo esercitato dall'impero ittita fra XV e XIII secolo sulla fascia costiera anatolica occidentale. Con il crollo di Hattušaš nel quadro delle ampie turbolenze 'invasive' che caratterizzano il passaggio dal XIII al XII secolo (percepibili anche in Grecia, a Cipro e in tutto il Levante, e associate sul fronte egizio all'avvento dei 'Popoli del Mare'), si possono postulare nell'area che ci interessa condizioni di ancora piú accentuata destrutturazione (l'arrivo dei Frigi dalle sedi traco-macedoni e il loro affermarsi a danno dei regni neo-ittiti daranno corpo a una realtà politica apprezzabile solo alcuni secoli piú tardi). È in questo *vacuum* virtuale che si inserisce, con ancora piú ardua possibilità di valutazione, la fenomenologia sommessa delle continuità submicenee e della comparsa del Protogeometrico (PG) – il 'fossile-guida' della colonizzazione greca protostorica in Eolide, Ionia e Doride-Caria – fra l'XI e il X secolo a. C.[25].

Si tratta di un repertorio tuttora relativamente scarso di frammenti o gruppi di vasi, spesso decontestualizzati, mai quantitativamente dominanti sui manufatti locali anellenici, raramente associabili a livelli abitativi certi: a Lesbo (Mitilene, Metimna, Antissa, Pirra); in Eolide (Pitane, Larisa, Argisa, Focea, Smirne ἀρχαία), in Ionia (Chio [Kato Phana], Eritre, Clazomene [Urla Iskele, Limantepe], Teo, Claro, P[h]ygela-Yılanburnu, Güzel Çamlı [Melia?], Samo, Mileto, Didima, Kömü-

[23] Cfr. O. HANSEN, *A Mycenaean sword from Boğazköy-Hattusa found in 1991*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIX (1994), pp. 213-15; M. SALVINI e L. VAGNETTI, *Una spada di tipo egeo da Boğazköy*, in «La Parola del Passato», XLIX (1994), pp. 215-36.

[24] HANSEN, *A Mycenaean sword* cit., p. 214: «abbiamo ora la prova che gli Ittiti possono aver aiutato i Troiani nella guerra».

[25] La sintesi qui proposta si basa su A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 1971, pp. 66-68, 101-2 (note), 127, 157-58, 206-7, 373-78, e tiene conto degli aggiornamenti annuali della documentazione comparsi in «American Journal of Archaeology» (a cura di M. J. Mellink fino al 1993, poi di M.-H. Gates).

Figura 2.
L'Eolide e la Ionia.

radası [Teichiussa?]); in Caria (Iaso, Çömlekçi, Dirmil, Termera-Assarlık, Stratonicea); nelle isole doriche (Calimno, Coo [Serraglio, Aspripetra], Rodi [Ialiso, Camiro, Lindo]).

Importa soffermarsi qui solo sul problema esegetico fondamentale: in che senso e in che misura la mappa distributiva del PG in Asia Minore occidentale può valere come spia di fatti insediativi? Se il criterio ha da essere quello della dominanza quantitativa del manufatto greco su quelli anellenici, occorre riconoscere che – per quanto oggi risulta – questa condizione non si verifica in nessun caso nell'XI-X secolo a. C.; è piuttosto fenomeno o esito piú recente, di IX o VIII. Se si guarda invece all'associazione del reperto ceramico ad altri portati culturali greci, nel contesto di una piú marcata 'fenomenologia della stanzialità' (presenza di abitati, di fortificazioni, di necropoli monoculturali ecc.), si constata che gli indizi insediativi appaiono – allo stato attuale delle ricerche – in decremento piuttosto che in crescita rispetto all'età micenea: al caso da tempo noto di Smirne-Bayraklı (case ovali sin dal X secolo; fortificazioni già intorno alla metà del IX, se va mantenuta la cronologia tradizionale), sembrano potersi aggiungere ora quelli – assai piú incerti in mancanza di pubblicazioni definitive – di Clazomene e di Mileto. Va peraltro riconosciuto che la ragione per cui si applica a contesti del genere – comparativamente meno rilevanti e persino meno 'strutturati' di quelli di età micenea – un'ermeneutica piú dichiaratamente ecistica, è in ultima analisi solo la sotterranea influenza della tradizione letteraria.

C'è poi un'altra questione. Si assiste negli ultimi anni alla riproposizione in veste aggiornata di suggestioni etno-ceramiche che sembravano da tempo superate o accantonate, anche per effetto della sostanziale (ipercritica?) demistificazione, operata in campo storico, degli schemi atenocentrici sovraimposti a molte delle tradizioni ioniche di ἀποικία. I nuovi ritrovamenti di PG attico o 'atticizzante' di Claros[26], che si aggiungono a quelli omologhi di Clazomene, Mileto e Smirne (Bayraklı), costituirebbero «un début de confirmation» delle tradizioni letterarie che postulano, se non direttamente l'origine attica, almeno il transito per Atene di coloni pilii o ionico-achei poi smistati verso le sedi microasiatiche[27]. Per Smirne continuano poi a circolare certi schematismi

[26] Campagne di scavo a partire dal 1988, con rapporti annuali in «Kazı Sonuçları Toplantısı»; cfr. piú di recente J. DE LA GENIÈRE, in «Revue des Études Grecques», CVI (1993), pp. XIII-XVI; ID., in «Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1992, pp. 195-210.

[27] La citazione è *ibid.*, p. 197; sulla stessa linea CH. W. HEDRICK jr, in «American Journal of Archaeology», XCII (1988), p. 204.

che tendono a ricondurre alla conquista ionico-colofonia della primitiva città Αἰολίς il rovesciamento – sin dalla metà circa del IX secolo a. C. – del rapporto quantitativo fra la ceramica grigia monocroma (o 'bucchero') di tipo cosiddetto 'eolico' e il PG atticizzante d'importazione o d'imitazione. Si accredita insomma non solo l'idea che la presenza del PG in Asia Minore sia segno certo di arrivo e di insediamento 'ionico' (se non proprio ateniese), ma anche la perniciosa e subliminale *arrière-pensée* che la ceramica monocroma abbia per parte sua *ab origine* una tipicità o vettorialità prettamente 'eolica'.

Occorre quindi continuare a insistere sull'improponibilità di certe equivalenze etno-ceramiche (dichiarate o surrettizie), che solo in circostanze specialissime di totale identità d'origine di classi *disparate* di manufatti possono risultare accettabili. Il trapasso di oggetti fra le due sponde dell'Egeo è un elemento di lunga durata, verificabile anche per fasi della preistoria egea per le quali un'esegesi migratoria o 'coloniale' pare esclusa[28]. Nel quadro di una tendenziale permeabilità di bacino si danno catene vettoriali complesse, modalità diverse di scambio, di trasmissione o imitazione di tecniche, ecc. In una situazione del genere, è piú prudente riconoscere che la fenomenologia del PG in Asia Minore occidentale non è di per sé piú chiaramente e marcatamente 'coloniale' di altre che la precedono. Diverso è solo il rapporto che la lega in *continuum* agli sviluppi successivi della cultura materiale greca nelle stesse aree. Diversa è, anche, la piú ampia presunzione di attendibilità che si accorda ai blocchi di tradizione che riflettono *ex hypothesi* lo stesso livello evenemenziale e cronologico.

2. *Le tradizioni di fondazione*.

Come si è osservato per la documentazione dialettologica, uno iato di almeno tre secoli – ma nella stragrande maggioranza dei casi assai maggiore – divide le tradizioni inerenti le fondazioni delle città greche d'Asia Minore[29] dall'epoca in cui archeologia e cronografia collocano

[28] Cfr. E. KARANTZALI, *Le Bronze Ancien dans les Cyclades et en Crète. Les relations entre les deux régions. Influence de la Grèce continentale*, Oxford 1996; J. L. DAVIES, in «American Journal of Archaeology», XCVI (1992), pp. 699-756, parla a piú riprese di «prospettiva pan-egea».

[29] T. S. SCHEER, *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, München 1993; VANSCHOONWINKEL, *L'Egée* cit., pp. 293-330, 369-421; I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987; E. M. CRAIK, *The Dorian Aegean*, London 1980, pp. 149-67; F. PRINZ, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München 1979; R. HOŠEK, *Kyme (a historical survey)*, in J. BOUZEK, *Kyme I. Anatolian Collection of Charles University*, Praha 1974, pp. 179-206; G. L. HUXLEY, *The Early Ionians*, London 1966; J. BÉRARD, *La mi-*

l'inizio del fenomeno migratorio-coloniale. Per quanto oggi risulta, per il mondo greco sono secoli di virtuale mancanza di documentazione scritta. È il primo elemento da tener presente quando ci si accinga a ricercare in questo giacimento i resti o l'impronta della verità storica.

Fino a prova del contrario (cioè finché in Asia Minore l'archeologia non abbia documentato casi chiari e inequivoci di continuità materiale e culturale di comunità strutturate dall'età micenea all'età arcaica), è buon metodo ritenere che gran parte di ciò che la tradizione letteraria greca sa o pretende di sapere sull'origine e sulla storia piú antica delle *poleis* d'Asia Minore sia frutto di invenzioni o induzioni piú tarde, variamente tendenziose, che per lo piú rappresentano la protostoria coloniale in forme funzionali alla storia piú recente delle colonie stesse. Si tratta, insomma, di racconti nei quali prevalgono esigenze dimostrative recenziori, riconducibili alle diverse componenti politiche, sociali e in senso lato 'culturali' delle varie città. La loro 'storicità' si misura sul terreno della mediazione complessa – in prospettiva diacronica – fra 'storie', fatti e ideologie diversi.

Indizi di stratificazione e di finalizzazione dimostrativa si colgono per esempio nel vasto patrimonio delle tradizioni locali ioniche[30]. Qui i meccanismi agglutinanti delle genealogie – fra cui soprattutto il duttile strumento della νοθεία – modificano e adattano, a partire almeno dal VI secolo a. C. (ma il processo è probabilmente anteriore) il vasto e disparato materiale delle tradizioni κατὰ πόλεις, per incasellarlo nello schema fondamentale dell'appartenenza 'codride', suggestiva di un rapporto metropolitano con Atene. Le due varianti fondamentali dell'omologazione ionico-attica, quella neleide (da Neleo figlio di Codro, ecista di Mileto) e quella androcleide (da Androclo, parimenti codride, fondatore di Efeso), prima di assumere l'ampiezza e la valenza multi-ionica, se non panionica, che caratterizza il loro stadio finale di evoluzione[31], devono aver svolto probabilmente la semplice funzione di sinapsi dei piú eminenti γένη di Mileto e di Efeso con il ceppo genetico ateniese (come il nesso Oreste > Pentilo aveva connesso i Pentilidi di Mitilene a Sparta).

gration éolienne, in «Revue Archéologique», 1959, 1, pp. 1-28; SAKELLARIOU, *La migration* cit.; F. CASSOLA, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957; P. B. SCHMID, *Studien zu griechischen Ktisissagen*, Freiburg 1947.

[30] Si tralasciano per brevità i riferimenti alle fonti, che possono essere facilmente ritrovati in SAKELLARIOU, *La migration* cit., e CASSOLA, *La Ionia* cit.

[31] Cfr. specialmente le organiche trattazioni di Strabone e di Pausania, su cui cfr. M. MOGGI, *L'excursus di Pausania sulla Ionia*, in *Pausanias Historien*, Entretiens Hardt, XLI, Genève 1996, pp. 79-116; D. MORESCHINI, *Strabone e Pausania sulla Ionia: due prospettive storiografiche*, in S. ALESSANDRÌ (a cura di), *Ἱστορίη. Studi offerti dagli allievi a G. Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Galatina 1994, pp. 333-44.

Molto prima della *Κτίσις Μιλήτου καὶ τῆς ὅλης Ἰωνίας* di Cadmo milesio, degli *Ἰωνικά* di Paniassi, del racconto della colonizzazione di Efeso e delle altre città ioniche in Ferecide di Atene, del genealogizzarsi pilio-neleide di Pisistrato o del soloniano πρεσβυτάτην γαῖαν Ἰαονίης – insomma dei diversi passaggi attraverso i quali, per il poco che a noi risulta, si giunge alla codificazione di un rapporto metropolitano Atene-Ionia (funzionale, in seguito, alle esigenze propagandistiche della Lega delio-attica) – è la πανήγυρις panionica degli ἑλκεχίτωνες Ἰάονες al santuario di Apollo a Delo che può aver offerto sin dall'VIII secolo a. C. occasioni di interazione (legami ospitali e matrimoniali, alleanze inter-aristocratiche), spunti per postulare e accreditare la 'parentela' fra Atene e le due maggiori città della Ionia.

Il gioco delle egemonie politiche in Ionia spiega perché in seguito i Codridi si siano intrusi nelle ἀρχαιολογίαι di una buona metà delle città della dodecapoli: Andraimon e forse Andropompos a Lebedo, Promethos e Damasichthon a Colofone, Knopos o Kleopos a Eritre, Nauklos o Naoklos e Damasos a Teo, Kydrelos o Kyaretos a Miunte (con casi sintomatici di νοθεία, ossia di patente recenziorità del nesso, per alcune delle città minori o avventizie, come le due ultime citate). La guida generale della spedizione coloniale è a questo punto ascritta alternativamente ad Androclo o a Neleo, ossia a Efeso o a Mileto; ma l'estremizzazione ultima del modello è solo milesia: l'attribuzione di tutte e dodici le fondazioni ioniche direttamente a Neleo, eventualmente coadiuvato da qualcuno dei suoi figli (per esempio Aipytos a Priene).

Sotto lo schema uniformante continua ad agitarsi tuttavia una varietà di filoni etnici che è la negazione fattuale della centralità codride e della 'purezza' ionica. Il maligno Erodoto è pronto a rilevarla e a fornire l'elenco degli ἄλλα ... ἔθνεα πολλά che si unirono alla spedizione coloniale senza avere nulla in comune con gli Ioni (tanto meno con i Codridi): Abanti d'Eubea, Minii di Orcomeno, Cadmei, Driopi, Focesi, Molossi, Pelasgi d'Arcadia e persino Dori di Epidauro. Le tradizioni locali κατὰ πόλεις per parte loro non dissimulano affatto tale varietà, ma solo la razionalizzano, la gerarchizzano, in modo da trovare spazio per i Codridi all'interno o persino alla fine di un'ibrida sequenza di rincalzi coloniali. Non si rinunzia insomma a tenere il conto delle ἀποικίαι e delle ἐποικίαι precedenti o susseguenti a quella codride, che sono poi quelle che consentono ad altre componenti etniche e genetiche della città di genealogizzarsi e di 'riconoscersi', ancorando alle origini il loro diritto di πολιτεία.

Dietro sequenze coloniali di questo genere s'intravede un passato i cui connotati dominanti sono la varietà, il particolarismo, l'asimmetria.

È il tempo dei γένη, dell'elaborazione soggettiva, non concertata, concorrenziale, antagonistica. Il tempo, per esempio, della sanzione di prerogative basilidi[32] o di ruoli sacerdotali, o del sedimentarsi di livelli di rango nella conflittualità inter-aristocratica.

Questi tratti delle tradizioni locali ioniche riflettono un momento storico precoce, governato ancora da dinamiche 'pre-politiche', che quanto piú si retroietta verso l'VIII secolo a. C. tanto piú si avvicina al livello cronologico delle elaborazioni leggendarie epico-cicliche; sicché è possibile che alcuni racconti tràditi ritengano in forma di leggenda memoria effettiva di fasi *avventizie ed epigoniche* dei movimenti coloniali nelle diverse città. Intorno all'VIII secolo a. C., se non è piú possibile recuperare l''istante' ecistico dell'XI o X secolo (se e dove l'insediamento sia stato realmente cosí precoce), è certamente possibile ricordare e rappresentare in forma idealizzata e arcaizzata movimenti piú recenti (la colonizzazione è, come si è visto, processo secolare di popolamento e ripopolamento, non immune da regressioni intermedie). Cosí se un γένος ionico si qualifica come 'tebano' *ab origine*, non è escluso che tali matrici gli appartengano realmente, nella dimensione tarda del rincalzo coloniale, dell'ἐποικία. Ovvero la caratterizzazione etnica anomala esprime un nesso reale (epigamico, ospitale, 'politico'), il cui riconoscimento, la cui divulgazione, sanciscono una collocazione precisa nella gerarchia aristocratica locale.

Nelle leggende di fondazione si esprimono, inoltre, i rapporti con il mondo indigeno, il senso della continuità o discontinuità – anche insediativa e 'urbanistica' – con il passato preellenico (che si tratti di reminiscenza fattuale, o di postulato fittizio, ideologizzazione di uno stato di *apartheid*, per esempio). Singolare il caso di Clazomene, dove la tradizione locale sembra negare l'esistenza di qualunque insediamento anteriore all'arrivo degli Ioni, mentre gli scavi ne attestano uno, e cospicuo, proprio nell'area portuale di Limantepe. A Eritre, Knopos-Kleopos si unisce in sinecismo ai preesistenti Lici, Cari, Panfili e Cretesi (questi ultimi venuti a suo tempo con l'eponimo Erythros, figlio di Rhadamanthys), ovvero li estromette affidando il comando delle sue truppe a Chrysame, sacerdotessa di Enodia inviatagli dai Tessali. A Colofone, i Cretesi guidati da Rhakios si attestano sulla costa e confinano i Cari nella χώρα; il loro successivo sinecismo con i Tebani, sanzionato dalle nozze di Rhakios con Manto, prelude alla cacciata dei Cari, completata da Mopso nella generazione successiva. A Chio, Cari e Abanti d'Eubea si aggiungono ai Cretesi già stabilitisi nell'isola con Oinopion e con i suoi figli; passato poi il regno alla stirpe di Amphiklos, origina-

[32] Cfr. oltre, pp. 924-26.

rio di Istiea in Eubea, il βασιλεύς Ettore affronta in guerra Cari e Abanti, uccidendone alcuni e ad altri imponendo un trattato che li obbliga a emigrare (ἀπελθεῖν ἠνάγκασεν ὑποσπόνδους).

Continuità e fusione, dunque, con i Cretesi; discontinuità e conflitto con i Cari, vittime designate del consolidarsi della grecità. Con il paradosso di Mileto, peraltro, dove allo sterminio dei Cari maschi si unisce la forzata apertura esogamica verso l'elemento femminile (fattore di ibridazione che Erodoto non manca di rilevare, a scapito delle millanterie dei Milesi sulla loro asserita provenienza «dal Pritaneo di Atene»); o con la 'scandalosa' anomalia di Samo, dove la politica di pacifica fusione con il sostrato lelego e cario promossa da Leogoros nella seconda generazione coloniale scatena da parte di Efeso accuse di collaborazionismo culminate nella transitoria conquista dell'isola da parte di Androclo, vessillifero della crociata anticaria anche a Priene.

In alcune tradizioni si conserva chiara traccia del carattere assai graduale e contraddittorio del processo di definizione dell'identità ionica e di formazione dell'esclusiva struttura anfizionica – virtualmente 'confederale' – che da essa emana (il κοινόν dodecapolico riunito intorno al culto di Posidone Eliconio, nel santuario e nella πανήγυρις 'di tutti gli Ioni' – Πανιώνιον e Πανιώνια – al promontorio Micale)[33]. L'immagine stereotipa di una fondazione simultanea di dodici città súbito costituitesi in lega, con ancestrale sacralizzazione del *numerus clausus*, è contraddetta da tradizioni locali che tenacemente sottolineano l'esistenza di un tempo in cui i membri del sodalizio erano di meno, e i requisiti di ammissione piú elastici e variabili. A Eritre Kleopos (Knopos) unisce in sinecismo con la popolazione anellenica locale un contingente 'panionico', formato da *tot* coloni per ciascuna delle città *preesistenti* in Ionia (ἐξ ἁπασῶν τῶν ἐν Ἰωνίᾳ πόλεων, ὅσους ... παρὰ ἑκάστων); il che esclude la simultaneità tanto delle fondazioni quanto delle aggregazioni alla lega, e nel contempo relativizza l'obbligatorietà del requisito della 'pulizia etnica'[34]. A Chio invece è proprio l'attuazione della cacciata dei Cari e degli Abanti che fa d'improvviso 'ricordare' (ἀφικέσθαι τηνικαῦτα ἐς μνήμην) a Ettore – βασιλεύς di ascendenza ionico- euboica – la 'necessità' (sanzionata dal χρησμός delfico dato ad Amphiklos tre generazioni prima?) di unirsi al sacrificio comune degli Ioni nel Panionion (ὡς σφᾶς καὶ Ἴωσι δέοι συνθύειν ἐς Πανιώνιον); e proprio in questa occasio-

[33] Cfr. G. RAGONE, *La guerra meliaca e la struttura originaria della lega ionica in Vitruvio 4, 1, 3-6*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXIV (1986), pp. 173-205 (con rimandi bibliografici).

[34] PAUSANIA, 7.3.7.

ne egli riceve in premio un tripode per la sua ἀνδραγαθία[35]. La recenziorità dell'omologazione panionica è ancora piú chiara nel caso di Focea. Qui l'aggregazione di due archegeti ateniesi, Philogenes e Damon figli di Euktemon, al contingente coloniale focese-peloponnesiaco partito da Torico non è evidentemente elemento sufficiente a garantire la ionicità della colonia, per giunta eolizzata mediante rapporti di ἐπιγαμία stretti con Ouatias, il re cumeo 'collaborazionista' che concede ai coloni χώρα αὐτάρκης[36]. Dimodoché gli Ioni negano ai Focei la cooptazione nel Panionion, fin quando essi non accettano di accogliere tre βασιλεῖς codridi (Deoites, Periklos e Abartos) provenienti da Eritre e da Teo[37]. È singolare che, almeno nel secondo e terzo caso, i nomi dei re prefigurino eponimicamente quelli di due delle tre tribú focee a noi note (Περικλεῖδαι e 'Αβαρνεῖς; per i Τευθαδεῖς sembra improponibile una corrispondenza con Δεοίτης); il che è un modo sottile per aggirare l'ulteriore, teorica discriminante panionica rappresentata dall'adeguamento al 'modello' filetico ionico esapartito, condiviso in età arcaica dalla maggioranza delle città ioniche, e fondato sulle quattro tribú attiche pre-clisteniche (Argadeis, Aigikoreis, Geleontes, Hopletes) con l'aggiunta di Boreis e di Oinopes[38].

Nella successione in cui li si è elencati, i casi di Eritre, Chio e Focea rappresentano chiare tappe di un processo aggregativo del Panionion (x-IX secolo a. C.), nel quale si inserisce anche un oscuro episodio di decremento numerico (distruzione della città di Melia da parte di un κοινόν ancora ben lontano dalla pienezza dodecapolica), e che sembra chiudersi con la fissazione del canone nell'VIII secolo, in occasione del rifiuto opposto dai Dodici all'ingresso di Smirne Αἰολίς appena conquistata dagli Ioni di Colofone[39].

Gli espedienti messi in atto in seguito (VII-VI secolo a. C.) per assicurare comunque – attraverso la duplicazione del voto colofonio nel κοινόν – una forma di rappresentanza agli Smirnei (in particolare dopo

[35] IONE DI CHIO, *FGrHist*, 392 F 1 = F 16 Von Blumenthal (in PAUSANIA, 7.4.8-9).

[36] G. NENCI e S. CATALDI, *Strumenti e procedure nei rapporti tra Greci e indigeni*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona (maggio 1981), Pisa-Roma 1983, p. 592.

[37] PAUSANIA, 7.3.10 (con Ἄβαρτος probabilmente da emendare in Ἄβαρνος).

[38] M. PIÉRART, *Modèles de répartition des citoyens dans les cités ioniennes*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 169-90 (Focea: p. 178); N. F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece. A Documentary Study*, Philadelphia 1987, pp. 303-27 (Focea: p. 303); G. RAGONE, *Una nuova attestazione epigrafica della φυλὴ Τευθαδέων a Focea*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Basilicata», 1992-93 [ma 1996], pp. 259-72.

[39] Cfr. A. ALLEN, *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary*, Stuttgart 1993, pp. 11-13, 74-85 (commento a F 9); G. SHIPLEY, *A History of Samos, 800-188 BC*, Oxford 1987, pp. 29-31, 37-38, 267; RAGONE, *La guerra* cit.

la loro confluenza sinecistica in Colofone, a seguito della distruzione di Smirne da parte di Aliatte nei primi anni o decenni del VI secolo a. C.), da un lato confermano il consolidarsi del vincolo numerico, dall'altro configurano per la stessa epoca un particolare ruolo (egemonico?) di Colofone nelle strutture panioniche. Il blocco sarà infine superato in età ellenistica (intorno al 290 a. C., per iniziativa di Lisimaco), con l'ammissione di Νέα Σμύρνη nel κοινόν come tredicesimo membro effettivo, giustificata etiologicamente con l'esigenza di reintegrare e ricoprire il *locus* un tempo occupato da Melia.

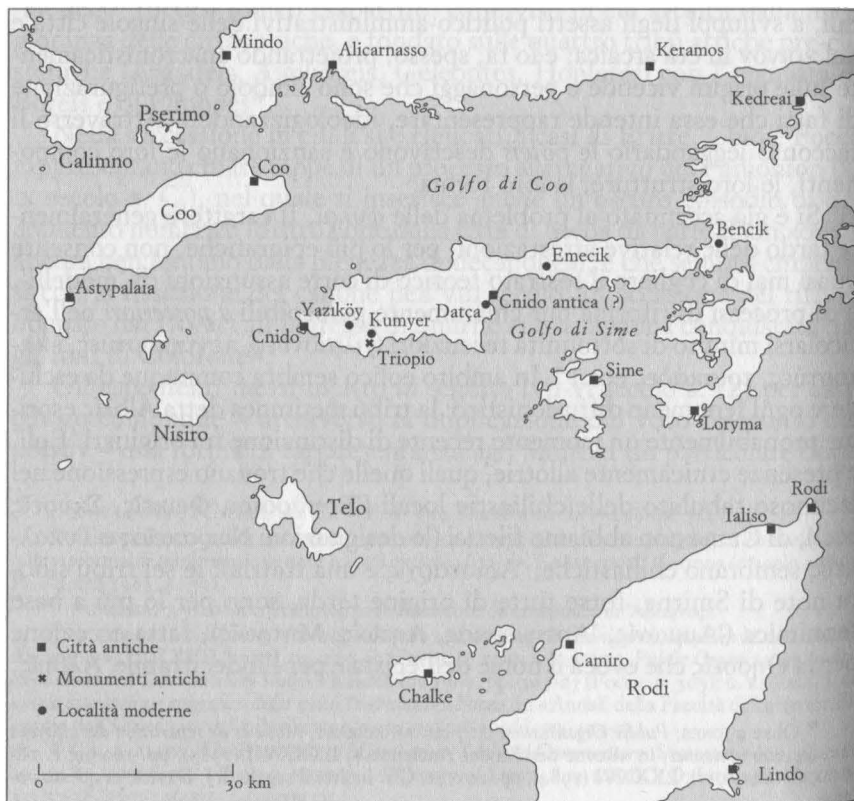
3. *La Ionia in età arcaica. Aspetti dello sviluppo istituzionale.*

In gran parte dei casi sin qui esaminati, la tradizione allude in maniera involuta e per noi solo parzialmente decifrabile a riforme strutturali, a sviluppi degli assetti politico-amministrativi delle singole città e del κοινόν in età arcaica; e lo fa, spesso, proiettando anacronisticamente sulle origini vicende e personaggi che sono simbolo o prefigurazione di fatti che essa intende rappresentare, ideologizzandoli. Attraverso il racconto leggendario le *poleis* descrivono e sanzionano le loro componenti, le loro strutture, la loro forma.

Si è già accennato al problema delle φυλαί. Il carattere generalmente tardo delle relative attestazioni, per lo piú epigrafiche, non consente quasi mai di cogliere il sostrato teorico di certe assunzioni di 'modelli', o di processi di riforma pur chiaramente percepibili *a posteriori* nell'articolarsi minuto di sottounità recenziori (χιλιαστύες, πεντηκοστύες, ἑκατοστύες, τριακάδες ecc.)[40]. In ambito eolico sembra comunque da escludere ogni fenomeno diffusionistico: la tribú metimnea detta Αἰολίς esprime probabilmente un momento recente di distinzione fra originari 'Eoli' e presenze etnicamente allotrie, quali quelle che trovano espressione nel lacunoso tabulato delle chiliastie locali (Ἐρυθραῖοι, Φωκεῖς, Σκυρεῖς ecc.); di Cuma non abbiamo filetici (le designazioni Νωρακεῖος e Τυκαλλεύς sembrano chiliastiche; Ἀρισταρχίς è una fratria); le sei tribú sinora note di Smirne, forse tutte di origine tarda, sono per lo piú a base teonimica (Ἀμμωνίς, Ἀρτημεισιάς, Λητωΐς, Μητρωΐς), fatta eccezione per la Θησσεΐς che evoca il nome dell'ecista e per l'indecifrabile Ἀλβηΐς.

[40] Oltre a JONES, *Public Organization* cit., cfr. M. PIÉRART, *Modèles de répartition des citoyens dans les cités ioniennes*, in «Revue des Etúdes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 169-90; P. DÉBORD, *Chiliastys*, ivi, LXXXVI (1984), pp. 201-11. Cfr. inoltre il saggio di J. Davies, in questo volume.

Assai precoce è invece l'affermazione del modello dorico tripartito – Illei, Dimani e Panfili – a Rodi (dove la testimonianza del *Catalogo* iliadico sui compagni di Tlepolemo διὰ τρίχα κοσμηθέντες o abitanti τριχθὰ καταφυλαδόν attesta la centralità di tale aspetto nell'autorappresentazione etnica e culturale delle comunità isolane), a Coo e in poche altre isole del Dodecaneso; ma scarsi ne appaiono i riflessi in Doride-Caria, dove, a parte i Dimani di Kedreai e l'asserita 'migrazione' da Trezene ad Alicarnasso della Δύμαινα φυλή al seguito dell'ecista Anthes, il contesto mostra – peraltro a livelli tardi – la consueta esuberante creatività volta a rappresentare adeguatamente il sostrato indigeno (gli impro-

Figura 3.
La Doride-Caria.

nunziabili Κονοδωρκονδεῖς, Ὀτωρκονδεῖς e Ὑαρβεσυταί di Milasa, i Μωσσεῖς, Κυβιμεῖς e Κανδηβεῖς di Olimo passati dallo *status* di φυλαί a quello di συγγένειαι, ecc.). Per l'area ionica, una sensibile diffusione del modello esapartito c'è stata (Eritre, Teo, Colofone, Efeso, Mileto, Samo), per giunta in epoca assai antica (ne fa fede l'ulteriore 'esportazione' subcoloniale di tribú ioniche fra VII e VI secolo a. C., a Perinto e Cizico in Propontide, a Istro, Tomi e Odesso nel Ponto milesio, ecc.); ma non sembra che si sia trattato di un fenomeno strettamente finalizzato alla definizione di un'identità 'panionica' (si pensi all'anomalia di Focea, forse risalente al IX secolo a. C.; ma anche alle tribú Νυσα[ιίς] e Χαλκίς di Eritre, alla Ἀγαμεμνονίς di P[h]ygela, ecc.), come non lo è stato il riconoscimento del comune assetto fratriale nelle Apaturie (che Erodoto sa inesistenti a Efeso e a Colofone) o il parziale livellamento dell'onomastica dei mesi, che tradisce semmai tendenze recenti al raccordo e all'omogeneizzazione dei sistemi di computo del tempo[41]. Radicali riforme degli assetti amministrativi hanno del resto declassato a chiliastie le tribú ioniche di Samo (dove la tradizione locale ascrive il sistema filetico bipartito Ἀστυπαλαιεῖς-Χησιεῖς agli ecisti Prokles e Tembrion) o di Efeso (dove la vecchia onomastica filetica ricompare come partizione chiliastica della φυλὴ Ἐφεσέων, cui si affiancano le tribú Τηΐων, Καρηναίων, Εὐωνύμων e Βεμβιναίων).

Non si intende riaffrontare qui il problema della formazione e dell'articolazione strutturale della *polis*, già esaminato da altri[42]. È opportuno però segnalare l'orientamento di ricerca piú proficuo per il contesto greco-anatolico di cui qui si tratta: superamento della prospettiva inevitabilmente modernizzante delle fonti, che tendono a rappresentare le ἀποικίαι protostoriche in Asia Minore, alla stregua di quelle di età arcaica, come fondazioni di 'città' a partire da 'città', postulando una semplice riproduzione transmarina di forme metropolitane precostituite; abbandono dell'impostazione specularmente opposta, riflesso di teorie moderne ormai datate, che suppone la priorità, e quindi il valore di modello, della forma-*polis* ionica rispetto alle esperienze continentali *ex hypothesi* piú recenti; adozione di un punto di vista non 'derivativo', che consideri il processo – lento e gradualissimo – di formazione della città sulle due sponde dell'Egeo come parallelo, sostanzialmente simultaneo e in certo qual modo autonomo (pur se in un quadro di scambi ininterrotti,

[41] Per la documentazione sui mesi cfr. A. E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972, pp. 114 sgg.

[42] Cfr. il saggio di C. Ampolo, in questo volume.

implicanti un continuo integrarsi e 'aggiornarsi' delle esperienze sui due versanti)[43].

Qualche cenno va fatto comunque agli sviluppi strutturali e istituzionali, non privi di qualche elemento di tipicità 'regionale'.

Per la Ionia, il rapporto fra la «royauté ethnique ou fédérale» espressa dal βασιλεὺς τῶν Ἰώνων (di cui va, con il Momigliano, riconosciuta l'ascendenza alto-arcaica)[44] e le singole regalità cittadine non si può impostare in termini di derivazione genetica[45]. Pare piuttosto che nell'istituzione del 're degli Ioni' si rispecchi una fase assai precoce di aggregazione del κοινόν, ancora governata da meccanismi prepolitici di cooptazione basilide (συμμαχίαι, ἐπιγαμίαι, συνθυσίαι, ξενίαι di tipo 'omerico' ecc.): la fase, per intendersi, in cui re vitalizi detentori di un potere ereditario[46] sperimentano il mutuo appoggio nell'esercizio della βίη ὑπέροπλος o della difesa nei confronti delle popolazioni indigene, in tal modo rafforzando la propria identità etnica, anche attraverso la simbologia del dono del tripode (Ettore di Chio) o del sacrificio comune; la fase in cui il compito dell'orientamento e dello smistamento itinerario di ἀποικίαι di 'seconda generazione' (per esempio Clazomene) o di ἐποικίαι è prerogativa di alcune casate emergenti (i Neleidi di Mileto e di Colofone, gli Androcleidi), che possono all'occasione fornire ἡγεμόνες e βασιλεῖς a contingenti coloniali 'deboli'.

Dunque è lo *status* basilide dei contraenti che determina la naturale adozione della forma 'monarchica' anche per il κοινόν, all'atto della sua prima definizione – ancora numericamente aperta – fra x e ix secolo a. C. È a Priene che spetta la nomina di un giovane aristocratico (ἄνδρα νέον) destinato a fungere da βασιλεύς nella celebrazione del sacrificio panionico di toro a Posidone Eliconio; e ciò non tanto perché i Prienesi – fra altre opzioni etniche – si ritengono originari anche di Elice d'Acaia, pretesa sede d'origine del culto (tesi già respinta da Aristarco

[43] Lineamenti del dibattito moderno e bibliografia in M. B. SAKELLARIOU, *The Polis-State: Definition and Origin*, Athens 1989, pp. 27-57. Prospettive piú recenti, con ulteriori indicazioni bibliografiche: F. DE POLIGNAC, *Repenser la 'cité'? Rituels et société en Grèce archaïque*, in M. H. HANSEN e K. RAAFLAUB (a cura di), *Studies in the Ancient Greek 'Polis'*, Stuttgart 1995, pp. 7-19.

[44] Cfr. P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, pp. 450 sgg., con riferimento ad A. MOMIGLIANO, *Il re degli Ioni nella provincia romana di Asia*, in Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani (Roma 1934), Bologna 1935, I, pp. 429-34 (= *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, pp. 205-10). Cfr. anche R. DREWS, *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven - London 1983, pp. 10-36.

[45] Cfr. MOMIGLIANO, *Il re* cit., p. 433: «... il re del Κοινόν ionico è la continuazione istituzionale del primitivo re ionico ... la lega ionica è anteriore alle singole città ioniche, le quali, come organismi politici sono sorte dal lento disgregamento dell'unità etnica; e quindi i re delle singole città sono posteriori e imitati dal re della lega ionica».

[46] Non convince la tesi che nega l'esistenza di 'monarchie' in senso proprio nella Grecia postmicenea: cfr. DREWS, *Basileus* cit. (pp. 10-36: Ionia ed Eolide).

di Samotracia, che riconduce l'epiclesi Helikonios all'Elicona beotico, come la maggior parte dei moderni)[47]; ma soprattutto perché il santuario sin dall'età arcaica ricade nel territorio prienese, e la cerimonia ha tutta l'apparenza di un rito di passaggio antico, destinato ai νέοι locali[48].

Ciò non esclude antagonistiche rivendicazioni di primazia da parte di città storicamente piú eminenti: la tradizione locale milesia, per esempio, attribuisce a Neleo la fondazione del santuario micaleo, o addirittura sposta la scena ἐν Μιλήτῳ e segnala presso la sorgente Biblide l'esistenza di un altare dedicato a Posidone Eliconio[49]. Gli Efesi rivendicano alla loro città la sede primigenia della regalità ionica (τὸ βασίλειον τῶν Ἰώνων), adducendo a prova una serie di privilegi connessi a tale eminente statuto (proedria negli agoni, porpora, uso dello σκίπων in luogo dello scettro, sovrintendenza al culto di Demetra Eleusinia)[50]. La tradizione locale colofonia, infine, identifica come culto comune originario quello di Apollo Panionios, in tal modo candidando il santuario di Claro a sede ancestrale di una fantomatica triscaidecapoli 'originaria' da sempre includente Smirne[51].

La ripartizione delle βασιλεῖαι ioniche in due gruppi fondamentali – Lici discendenti di Glauco figlio di Ippoloco e Cauconi di Pilo discendenti di Codro figlio di Melanto – non è ovviamente, come teorizza Erodoto, frutto di 'scelta' e di opzione delle singole città, bensí risultato di un processo di standardizzazione delle auto-rappresentazioni genealogiche. Per i re lici esistono in realtà indizi solo a Magnesia sul Meandro (che si dice fondazione del glauciade Leucippo, ma si caratterizza comunque come 'tessalica' e non è presente nel Panionion) e forse a Mileto e a Eritre. Probabilmente la regalità glauciade, funzionale in origine a comunità dall'accentuato carattere multietnico, ha nel tempo ceduto il passo a quella codride, restando relegata ai margini[52].

[47] Cfr. A. VENERI, *Posidone e l'Elicona: alcune osservazioni sull'antichità e la continuità di una tradizione mitica beotica*, in A. SCHACHTER (a cura di), *Essays in the Topography, History and Culture of Boiotia*, Montreal 1990, pp. 129-34.

[48] Tratti indubbiamente arcaici sono la circonduzione all'altare del toro tirato per le corna (*Iliade*, 20.404; ESICHIO, *s.v.* «κεϱατεσσεῖς») e l'auspicio tratto dal muggito o dal silenzio della vittima (*Iliade*, 20.403-4; scolî A e T *ad loc.*). In un filone della tradizione l'oronimo Μυκάλη è ricondotto al verbo μυκάομαι, «muggisco».

[49] Scolî A e T a *Iliade*, 20.404; PAUSANIA, 7.24.5 (che ricorda anche «πεϱίβολός τε καὶ βωμός» di Posidone Eliconio a Teo: forse riflesso della medietà 'panionica' della città valorizzata nel progetto di unificazione nazionale ionica attribuito a Talete: ERODOTO, 1.170.2).

[50] STRABONE, 14.1.3: cfr. CARLIER, *La royauté* cit., pp. 440-42. Si tratta probabilmente di prerogative legate alla fase transitoria di trasferimento del culto panionico a Efeso: S. HORNBLOWER, in «Historia», XXXI (1982), pp. 241-45; P. J. STYLIANOU, ivi, XXXII (1983), pp. 245-49.

[51] RAGONE, *La guerra* cit., pp. 184 sgg.

[52] In Caria il filone glauciade è presente a Bargilia (Bellerofonte) e a Stratonicea (Chrysaor). A Cauno convivono tradizioni licie e milesie (eponimo Kaunos figlio di Miletos).

Nelle 'storie' basilidi locali si mescolano senza chiara distinzione leggende etiologiche e reminiscenze di fatti storici variamente situabili nel lungo arco di sviluppo che dalle regalità ioniche 'omeriche' porta a forme di gestione plurima (monogenetica, o a vario titolo oligarchica) della βασιλεία, fino agli esiti sacrali e magistratuali di età tardo-arcaica e classica. L'aneddotica sulle coppie di re-fratelli di Mileto (i neleidi Phobios e Phrygios, Leodamas e Phitres) evoca una situazione di στάσις, che vede il potere basilide già messo in discussione all'interno e all'esterno del γένος che lo detiene. A Efeso la rivolta contro i figli di Androclo diventa αἴτιον della riforma filetica che porta al superamento del modello ionico esapartito; ma l'abrogazione finale del potere dei locali Basilidai (τὴν τῶν Βασιλιδῶν καλουμένην ἀρχήν) giunge per opera di un tiranno Pythagoras, ricordato da Baton di Sinope nell'opera *I tiranni di Efeso*. A Eritre una congiura sostenuta dai tiranni Amphiklos e Polytechnos di Chio porta all'uccisione del codride Knopos e all'instaurazione di un'oligarchia. Il ripristino del potere legittimo dei Basilidai locali si risolve in gestione monogenetica della βασιλεία (come nella Corinto bacchiade), fino all'abbattimento di questa ad opera del δῆμος. A Chio, dopo la regalità omerizzante di Ettore e prima dei tiranni Amphiklos e Polytechnos e della βασιλεία magistratuale nota nel VI secolo a. C. dalla stele di Tholopotami[53], la tradizione locale registra il regicidio di un Hippoklos, intrecciato etiologicamente alla κτίσις di Leukonia nella περαία eritrea[54].

Nella maggioranza dei casi sin qui citati resta difficile districarsi nella selva dei sospetti anacronismi e appiattimenti di prospettiva storica (βασιλεῖς trasformati in 'tiranni', regalità codridi prima abolite e poi ripristinate ecc.); sicché nel complesso il quadro resta piuttosto oscuro, anche per la generale mancanza di liste basilidi che possano – come per Atene, Argo, Corinto, Sicione ecc. – restituire almeno il senso di una periodizzazione, del trapasso da regalità vitalizie a forme di ἀρχή basilide a scadenza temporale piú limitata, al limite annuale.

Bisogna inoltre tener conto della diversa celerità di evoluzione istituzionale in contesti economicamente e socialmente differenziati: un fattore che, già rilevante in Grecia, lo è a titolo assai maggiore in Asia Minore, dove ben piú pronunziata è la varietà geografico-ambientale, e incomparabilmente piú articolate, intense e durevoli (quando non pa-

[53] K. HALLOF (a cura di), *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen polis (aus dem Nachlaß von R. Koerner)*, Köln-Weimar-Wien 1993, pp. 223-30, n. 61 (= R. MEIGGS e D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969, n. 8).

[54] Per gli esempi sin qui citati (e le relative fonti) cfr. CARLIER, *La royauté* cit., pp. 436 sgg.

rossistiche) le dinamiche inter-etniche. Chi taccia i Cumei di 'beotica' stupidità per non aver riscosso il portorio per trecento anni dopo la fondazione della loro città, quasi ignorassero di abitare sul mare, e chi mette in celia l'intercalare storiografico di Eforo («in quel tempo i Cumei se ne stavano tranquilli»), evidentemente raffronta il tempo lento di Cuma con il dinamismo accelerato del proprio contesto di provenienza. Si tratta con ogni probabilità di un osservatore foceo, che può meglio di altri misurare la distanza fra l'intraprendenza marinara di un Phobos, il Codride che «pur avendo dignità regale» trova nell'esercizio degli ἴδια πράγματα occasione per accattivarsi il re indigeno Mandron e per fondare Lampsaco in Propontide, e la politica cautamente conservatrice e terricola dei Cumei: dal re Telephanes che cura la messa a coltura della χώρα, al legislatore Pheidon, che lega l'esercizio dei diritti civici all'ἱπποτροφία, al 'facinoroso' Prometheus, che fissa a Mille il numero dei Cunei ammessi alla piena πολιτεία.

Occorre dunque tener conto di una marcata asincronia e diversificazione degli sviluppi politici (*ergo* economici e sociali) nelle diverse *poleis* greche d'Asia; senza peraltro cadere in schematismi oppositivi che la tradizione antica – se considerata nella sua interezza – non autorizza. Al *topos* dell'indolenza terragna dei Cumei fanno da contrappeso le ναυτιλίαι del padre di Esiodo e le circa trenta subcolonie (fra cui Kebren e Phantia in Troade) che la tradizione attribuisce a Cuma congiuntamente a Mitilene[55]. Nella caratterizzazione della base economica delle aristocrazie greco-anatoliche vale insomma l'avvertimento a non lasciarsi fuorviare da polarizzazioni onomastiche che non sempre riflettono reali divaricazioni tipologiche: gli 'Αειναῦται di Mileto non sono a maggior titolo 'naviganti' rispetto ai Γεωμόροι di Samo, se gli uni e gli altri traggono dalla ricchezza fondiaria la base per una varietà di πράγματα che include per Mileto il capillare irraggiamento verso le cento subcolonie pontiche, per Samo l'avanscoperta di Kolaios a Tartesso[56].

L'Asia Minore greca non è – non può essere – la terra dell'esemplarità canonica, delle forme 'pure', dei 'modelli' partitamente riscontrabili. Non esiste, per esempio, una chiave esegetica oplitica, mercantilistica, fondiaria, monetaristica che possa assicurare la *reductio ad unum*

[55] Le fonti su Cuma eolica sono raccolte in H. ENGELMANN, *Die Inschriften von Kyme*, Bonn 1976, pp. 147-216; cfr. A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979, pp. 28-39. Per Focea cfr. E. LEPORE, *Strutture della colonizzazione focea in Occidente*, in ID., *Colonie greche dell'Occidente antico*, Roma 1989, pp. 111-38.

[56] ID., in *Storia e civiltà dei Greci*, I, Milano 1978, pp. 208-9, 216-18. Per la colonizzazione cfr. in sintesi M. GRAS, *La Méditerranée archaïque*, Paris 1995, pp. 36 sgg. Per le colonie pontiche cfr. il saggio di G. Tsetskhladze, in questo volume.

di esperienze a vario titolo 'tiranniche' come quelle di Melancro, Mirsilo e Pittaco a Mitilene, di Pythagoras e dei Melanidi a Efeso, di Trasibulo, Thoas e Damasenor a Mileto, di Amphiklos e Polytechnos a Chio, di Aeakes e Policrate a Samo. Per tutte si ripete quell'ibrido intreccio di fattori che pare ormai la cifra distintiva del mondo ionico e greco-orientale in genere[57].

4. *Il rapporto con gli indigeni.*

Alla fonte Salmacide la riflessione greca sui rapporti inter-etnici, su βαρβαρότης e ἁβροσύνη, sul fascino della mescolanza, trova una delle sue espressioni piú alte e suggestive. La leggenda locale riferita da Vitruvio[58], intrecciata al racconto della κτίσις di Alicarnasso, esprime una flessibilità radicata e antica, congenere all'intelligenza orgogliosamente meticcia di un Erodoto, l'Alicarnasseo figlio di Lyxes.

Cacciati sulle colline dagli ecisti Melas e Arevanias giunti ad Alicarnasso alla testa di un contingente coloniale argivo e trezenio, Cari e Lelegi si danno al brigantaggio infierendo *crudeliter* sui Greci. Ma uno dei coloni, immune da idiosincrasie etniche (non foss'altro che per amore tutto greco di guadagno: *quaestus causa*), accortosi dell'eccellenza dell'acqua della sorgente, con sagacia da commerciante impianta lí nei pressi una *taberna*, puntando proprio sulla clientela indigena (*barbaros allectabat*). Il risultato è un flusso regolare di avventori cari e lelegi che vengono giú dalle alture, fraternizzano con i coloni, abbandonano l'asprezza primitiva dei loro costumi e apprendono dai Greci la *suavitas* (*sua voluntate*, per giunta). La stessa tradizione si premura peraltro di smentire la diceria che l'acqua di Salmacide (presso la quale sorge un tempio sacro alla coppia Afrodite-Ermes) contenga in sé l'insidia di un *venerius morbus* capace di rendere gli uomini *molles et impudicos*. La *falsa opinio* è nata semplicemente dal fatto che in questo luogo i barbari si aprirono alla «dolcezza della civiltà» (*humanitatis dulcedo*)[59].

Salmacide è un luogo dello spirito. L'aneddoto vitruviano si illumi-

[57] Per le tirannidi cfr. il saggio di E. Stein-Hölkeskamp, in questo volume. Le fonti sono reperibili in H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967. Cfr. inoltre P. BARCELÓ, *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1993, pp. 92-94, 204 sgg.

[58] VITRUVIO, 2.8.11-12.

[59] Per i rapporti interetnici ad Alicarnasso cfr. B. VIRGILIO, *Conflittualità e coesistenza fra Greci e non-Greci, e il caso di Alicarnasso del v secolo a. C.*, in ID., *Epigrafia e storiografia. Studi di Storia Antica*, I, Pisa 1988, pp. 53-71.

na di un significato piú ampio, se si tengono presenti da un lato l'ambiguità delle tradizioni sui Cari – di volta in volta guerrieri valentissimi, inventori del mercenariato, del cimiero da elmo e di vari accessori dello scudo; oppure ἐξωλέστατοι, peggiori per πονηρία rispetto ai Lidi e agli Egizi –, dall'altro l'ambivalenza storica del giudizio sui Greci d'Asia – dal prisco Σμυρναῖος τρόπος o dai Milesi «un tempo potenti» (πάλαι ἄλκιμοι), all'inappellabile rilettura dell'ἁβροσύνη e della τρυφή ionica col senno di poi di Lade[60]. L'acqua salmacitea (cioè lo scambio, la mescolanza, l'ibridazione) raddolcisce i Cari, ma può anche rammollire i Greci.

A partire dai Κᾶρες βαρβαρόφωνοι del *Catalogo*[61], la tradizione greca ha sperimentato l'intera gamma delle possibili esorcizzazioni del rischio – connaturato all'esperienza dell'ἀποικία – del divenire altro da sé, del perdere l'identità (*in primis* la lingua, come a Side i Cumei). La grecità ha cercato peraltro di appropriarsi in qualche modo dell'identità indigena, non sempre brutalmente estirpabile o coercibile come a Mileto o a Eraclea Pontica. Dunque Amazzoni, Pelasgi, Bebrici, Migdoni, Lelegi, Misi, Cari hanno trovato una loro collocazione nello spazio (l'Ἀμαζόνιον sud-eolico di Ecateo, il διορισμός lelego-cario in Ferecide) e nel tempo (le Amazzoni nei livelli alti delle ἀρχαιολογίαι locali di Efeso e di Smirne). Eroi greci si sono fatti asiatici, per migrare dall'Anatolia alla Grecia (Pelope, Niobe); mentre figure di oscura ascendenza anatolica si sono grecizzate, per migrare dall'Ellade all'Asia (Telefo). Con orizzonte ancora piú vasto, Mopso-Muksus[62] ha ripercorso verso Oriente la strada già segnata da Cadmo verso Occidente.

Da questa fase protostorica, di oscura elaborazione della diversità, che soltanto nel caso dei Lelegi e dei Cari risulta per noi suscettibile di qualche verifica (archeologica, linguistica, cultuale) esterna al circolo chiuso della tradizione[63], si passa però a partire dall'VIII secolo a una fa-

[60] Analoga pregnanza simbolica si può cogliere nel corredo leggendario del proverbiale Καύνιος ἔρως: l'amore incestuoso, tutto orientale e 'cario', di Cauno e Biblide (fratello e sorella, figli di Mileto), connesso alla sorgente milesia di Biblide, a sua volta associata al culto di Afrodite e di Eros: F. CASSOLA, *I Cari nella tradizione greca*, in «La Parola del Passato», XII (1957), pp. 192-209.

[61] Cfr. G. SALMERI, *I Greci e le lingue indigene d'Asia Minore: il caso del cario*, in *La decifrazione del cario*, Atti del I Simposio Internazionale (Roma, maggio 1993), Roma 1994, pp. 87-99.

[62] Per il problema di Mopso, del suo rapporto con il Muksus dell'iscrizione ittita di Maduwattas e con la 'casa di Mopso-Moxos' di Azitawadda nella bilingue luvio-fenicia di Karatepe, cfr. da ultimo W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (trad. a cura di M. E. Pinder e W. Burkert), Cambridge Mass. - London 1992, pp. 52-53; J. VANSCHOONWINKEL, *Mopsos: légendes et réalité*, in «Hethitica», X (1990), pp. 185-211.

[63] Cfr. i vari contributi riuniti in *La decifrazione del cario* cit.; W. RADT, *Siedlungen und Bauten auf der Halbinsel von Halikarnassos, unter besonderer Berücksichtigung der archaischen Epoche*, Tübingen 1970; A. LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958.

se del tutto diversa, in cui il contatto – incontro o scontro che sia – avviene con realtà pienamente definite, strutturate, politicamente e persino culturalmente dominanti sui Greci d'Anatolia; realtà, inoltre, che per noi risultano finalmente percepibili nella loro concreta evidenza materiale, archeologica, nonché negli echi da esse prodotti in tradizioni storiche totalmente esterne al mondo greco.

5. *I Frigi e Mida*.

Se resta nebulosa la questione delle sedi primarie dei Frigi, c'è sostanziale accordo sul fatto che essi, dopo un periodo di stabilizzazione in area traco-macedone, siano passati in Asia Minore (sin dal XII secolo a. C., o al piú tardi nel IX) insediandosi gradualmente in un'ampia area centrale del destrutturato impero ittita, intorno ai bacini del Sangario e dell'Halys[64]. La stessa tradizione greca (Xanto) considera il loro arrivo posteriore alla guerra di Troia, neutralizzando in vario modo la testimonianza iliadica che li annovera anacronisticamente fra gli alleati di Priamo.

Com'è naturale, l'osservatorio ellenico si limita a focalizzare, sul piano cronologico e geografico, i momenti e le aree di interferenza dei Frigi con la grecità anatolica (Troade ed Eolide in particolare): fondamentalmente solo il regno di Mida (con quello precedente di Gordios/-as appena evocato di scorcio per l'arcano del carro e del nodo), còlto attraverso le iperboliche affabulazioni inerenti la sua ricchezza 'metallica'[65], i rapporti con Delfi (la dedica del trono conservato nel v secolo nel θησαυρός dei Corinzi), gli intrecci epigamici con l'aristocrazia di Cuma eolica (il matrimonio con Demodice o Ermodice, figlia del re cumeo Agamennone, supposta autrice della piú antica monetazione greca), infine lo scontro soccombente con i Cimmeri e il teatrale suicidio a Gordion, mediante libagione di sangue di toro. Il tutto, fra i termini cronografici del 738 e del 696 a. C. indicati da Eusebio. Fanno poi da contorno il racconto mitizzato delle mutuazioni poetico-musicali dei Greci dalla Frigia e il controverso dibattito sulla provenienza dei Φρύγες-Βρύγες, a partire dalle posizioni primigenie di Erodoto e di Xanto fino

[64] G. LAMINGER-PASCHER, *Lykaonien und die Phryger*, Wien 1989. È attesa la pubblicazione degli Atti del Convegno Internazionale su *Frigi e frigio* (Roma, ottobre 1995), con relazioni di F. CASSOLA, *Rapporti tra Greci e Frigi*, e di P. VANNICELLI, *I Frigi in Erodoto*.

[65] L. E. ROLLER, *The legend of Midas*, in «Classical Antiquity», II (1983), pp. 299-313.

al nutrito 'dossier' di Strabone, sostanziato di etnografia e di filologia omerica[66].

Sull'altro versante, est-anatolico, è la documentazione palaziale assira che registra dal *suo* punto di vista momenti e aree di frizione sul fianco occidentale dell'impero, anch'essa prendendo nota di un solo interlocutore, di nuovo Mida (Mita di Mushki o Mushku), di cui segue con circospezione le mutevoli alleanze (con i regni neo-ittiti di Carchemish nel 717 a. C. e di Tabal e di Atuna nel 713) e sortite (contro il governatorato assiro di Que intorno al 715; poi a suo favore verso il 710-9), fino all'asserito riconoscimento dell'autorità di Sargon II nel 709 a. C., all'avvento dei Gimirraya (i Cimmeri).

Fra questi due poli è il *vacuum* in cui si colloca la documentazione archeologica di Gordion, di Yazılıkaya e di tanti altri centri, le cui interne periodizzazioni ed esterne connessioni costituiscono tuttora l'ossatura fondamentale della storia frigia[67], essendo ancora limitato l'apporto dell'epigrafia (che in questo caso non dispone di archivi palaziali) e primordiale la decifrazione della lingua[68], che pure mostra evidenti affinità con il greco, si avvale probabilmente di un alfabeto ellenico riadattato, e sembra persino includere prestiti lessicali di oscura matrice 'micenea' (la titolatura λαϝαγταει ⁝ ϝανακτει apposta all'antroponimo Μιδαι sulla facciata della cosiddetta 'tomba di Mida' a Yazılıkaya)[69].

6. *La Lidia. Eraclidi e Mermnadi.*

La tradizione greca situa l'avvento di Gige al trono di Lidia (c. 680-644 a. C.) a pochi decenni di distanza dalla morte di Mida e dal tracollo di Gordion. Come nel caso appena esaminato della Frigia, è l'insorgenza stessa di un contatto che pone fine alla virtuale latenza storica di questa nuova cospicua entità politica dell'entroterra anatolico, che ha

[66] Breve rassegna delle fonti in P. CARRINGTON, *The heroic age of Phrygia in ancient literature and art*, in «Anatolian Studies», XXVII (1977), pp. 117-22.

[67] Cfr. di recente E.-M. BOSSERT, *Zum datum der Zerstörung des phrygischen Gordion*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Istanbul)», XLIII (1993), pp. 287-92; V. SEVIN, *The Early Iron Age in the Elazığ region and the problem of the Mushkians*, in «Anatolian Studies», XLI (1991), pp. 87-97; O. W. MUSCARELLA, *King Midas of Phrygia and the Greeks*, in *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of T. Özgüç*, Ankara 1989, pp. 333-44.

[68] C. BRIXHE, *Du paléo- au néo-phrygien*, in «Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1993, pp. 323-44; C. BRIXHE e M. LEJEUNE, *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes*, Paris 1984; I. M. DIAKONOFF e V. P. NEROZNAK, *Phrygian*, New York 1985.

[69] BRIXHE e LEJEUNE, *Corpus* cit., I, n. M-01a, pp. 6-9; cfr. BRIXHE, *Du paléo- au néo-phrygien* cit., pp. 340-41; G. L. HUXLEY, *Titles of Midas*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», II (1959), pp. 85-99.

avuto senza dubbio origini ben piú remote e un arco di sviluppo assai piú lungo[70]. Quando la μεγάλη τυραννίς e la sterminata ricchezza d'oro di Gige (Γύγεω ... πολυχρύσου) affiorano per la prima volta nei versi del contemporaneo Archiloco[71], il mondo lidio già non è piú solo un luogo dell'immaginario, ma opera potentemente sul costume e sugli orientamenti politici delle comunità greche d'Asia.

L'osservatorio greco-anatolico (ancora Erodoto e Xanto, in primo luogo) registra in progresso di tempo le sequenze genealogiche e dinastiche attraverso le quali i Lidi stessi rappresentano il loro piú remoto passato: la genealogia degli Atiadi, che da Zeus – per mezzo di intermediari dal trasparente nome frigio come Ma[s]nes, Kotys e Atys – giunge all'eponimo nazionale Lydos, e a questi poi ricollega una stirpe di re non ben definita nella sua sequenza; e quella degli Eraclidi (da Erodoto ritenuta successiva all'altra), che vanta una serie di 22 re in 506 anni, a partire dal capostipite Agron, discendente di Eracle in quinta generazione (Eracle - Alceo - Belo - Nino - Agron), all'epigono Candaule (o Mirsilo, o Adiatte)[72]. Sono modi diversi per dire l'alta antichità di un regno che, come quello frigio, affonda le sue radici nel crollo stesso dell'impero ittita, pur se ancora piú lungo e lento ne è stato il processo di gestazione e di consolidamento territoriale (adombrato forse nella dialettica Meoni-Lidi, indizio del succedersi di polarità geografiche diverse, con iniziale prevalenza di un contesto 'meonio' settentrionale, transermaico, e poi emergenza di un orizzonte propriamente 'lidio', meridionale). La dialettica Atiadi-Eraclidi esprime anche l'antagonistico proiettarsi sulle origini di opposte rivendicazioni di primazia e di legittimità promananti dalle due casate lidie in lotta fra loro fra la seconda metà dell'VIII e l'inizio del VII secolo a. C.: i soccombenti Eraclidi, da tempo in rapporto con il mondo greco della costa (donde l'adozione di Eracle come capostipite) e con l'Assiria (inclusione di Nino e Belo nella genealogia); e gli emergenti Mermnadi, che appunto alla dinastia fittizia degli Atiadi affidano la sanzione dei loro asseriti titoli di antichità

[70] Per le fonti sulla storia della Lidia cfr. soprattutto J. G. PEDLEY, *Ancient Literary Sources on Sardis*, Cambridge Mass. 1972. Problematica storica: ID., *Sardis in the Age of Croesus*, Norman Okl. 1968; P. GEORGES, *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Baltimore-London 1994; C. TALAMO, *La Lidia arcaica. Tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale*, Bologna 1979; S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947 (rist. Milano 1989). Utili per aspetti particolari: M. LOMBARDO, *Erodoto storico dei Lidi*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Entretiens Hardt, XXXV, Genève 1990, pp. 171-203; C. TALAMO, *Nota sui rapporti tra la Lidia e le città greche d'Asia da Gige a Creso*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», XXX (1983), pp. 9-37.

[71] ARCHILOCO, fr. 19 West² = 22 Tarditi.

[72] TALAMO, *La Lidia* cit., pp. 13-63.

e legittimità, in una prospettiva frigia (ribadita fra l'altro da iterati legami onomastici e matrilineari con la Dascilitide, con Sinope ecc.) che li differenzia ulteriormente dai loro piú diretti antagonisti, nonché da altre stirpi aristocratiche lidie (per esempio i Tilonidi) di cui restano nella tradizione tracce assai meno definite[73].

Al fondo della implicita dialettica delle genealogie c'è probabilmente un passaggio dinastico violento, il cui carattere usurpatorio la tradizione mermnade (e quella greca di riflesso, non senza ritardi e resistenze) gradualmente attenua nelle varie versioni conservate della novella di Gige e Candaule/Adiatte[74]. La concupiscenza di Gige nei confronti della promessa sposa di Candaule (Tudo, figlia di Arnosso re dei Misi) si stempera in incolpevole costrizione a rimirarla nuda nel talamo, dietro espressa insistenza dello sposo. L'assassinio dell'ultimo Eraclide non nasce piú dalle segrete ambizioni del sottoposto Mermnade, ma si prospetta come tributo ineludibile pagato da quest'ultimo alla sorda sete di vendetta della regina ferita nel pudore. Tudo si fa, da vittima virginale delle tracotanti *avances* di Gige, virago di tempra tutta orientale, che gestisce da sé matrimonio e dote, offrendosi o piuttosto imponendosi al regicida come garanzia di legittimazione nella successione al trono. Lo scontro fra le fazioni che segue alla presa di potere del Mermnade determina, a dire di Erodoto, il ricorso a Delfi, che riconosce il nuovo re, ricevendone in ricambio cospicui doni votivi d'argento e d'oro. È l'esegesi delfica degli ἀναθήματα detti 'Gigadi', conservati nel V secolo a. C. nel θησαυρός dei Corinzi a Delfi, accanto al 'trono di Mida': oggetti di controversa autenticità, nei quali si assomma comunque – e si cronologizza – la memoria del contatto primigenio con una realtà politica ed economica 'forte' (le aree aurifere e argentifere di Atarneo, del Pattolo, di Astyra cadono sotto controllo lidio forse non molto prima dell'avvento al trono di Gige), destinata ad avere un ruolo determinante nell'evoluzione delle *poleis* greche dell'Asia Minore occidentale.

Se si tralascia la tarda aneddotica che retrodata i rapporti greco-lidi già all'epoca dell'eraclide Ardys (il trisavolo di Candaule, che avrebbe intrattenuto relazioni con Cuma eolica, alla stregua di Mida), è appunto a Gige che la tradizione riconduce le prime prove di una politica insieme accattivante e aggressiva verso le città greche: sottomissione di Magnesia al Sipilo (presentata dalla tradizione come 'punizione' di violenze inflitte dai Magneti al poeta smirneo Magnes, favorito del re); operazioni militari contro Smirne (forse solo scorrerie nel territorio della

[73] *Ibid.*, pp. 109 sgg., 125 sgg.

[74] Cfr. soprattutto ERODOTO, 1.8-12; NICOLAO DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 47.

città, occasione per la valorosa 'resistenza sull'Ermo' dell'antenato di Mimnermo); conquista dell'ἄστυ di Colofone (forse non solo e non tanto la 'città bassa', ma piuttosto il centro santuariale di Claro, probabile luogo di rifugio di quegli 'Eraclidi discendenti di Ardys' ivi documentati epigraficamente ancora in età romana); alleanza matrimoniale con Efeso (una figlia di Gige sposa l'efesio Melas); controllo diretto della Troade e assenso alla colonizzazione milesia di Abido (in apparente contraddizione con la notizia erodotea di un attacco militare contro la stessa Mileto)[75].

Di tutto questo, ovviamente, le fonti assire contemporanee non hanno percezione, o non si curano. Per esse il ruolo storico di Gugu (Gige) re di Lu- sta nel suo ambiguo collocarsi in un quadro di turbolenze segnato dalle scorrerie dei Gimirraya (i Cimmeri). Ridotto in un primo momento a chiedere il soccorso di Aššurbanipal (668-629), di fatto ammettendo una sua condizione di tributarietà, Gugu ottiene la vittoria contro il barbaro grazie al potente aiuto del dio Aššur. Segue però ben presto il tradimento dell'alleato malfido, implicato in operazioni antiassire al fianco di Psammetico I. L'esito di questa politica opportunistica, nella lineare teodicea di Aššurbanipal, è la morte del traditore in un nuovo confronto militare con i Gimirraya (c. 644 a. C.): evento che anche la tradizione cronografica greca registra, fissandone peraltro la data intorno al 652 a. C.[76].

7. *I Cimmeri*.

Un complesso gioco di varianti prospettiche fra fonti greche e orientali è il connotato fondamentale del tuttora irrisolto problema ('mistero', 'enigma') dei Cimmeri[77]. La tradizione greca li rappresenta come popolo migrante, sotto l'incalzare degli Sciti, da sedi pontiche settentrionali toponomasticamente individuate come 'cimmerie' (per esempio il Bosporo Κιμμερικός), attraverso il Caucaso, fino al cuore dell'Anatolia. Di tale movimento si sottolinea la rapidità e la simultaneità con quello dei Treri, anch'essi sospinti dagli Sciti dalla Tracia all'Asia Minore, e

[75] Cfr. GEORGES, *Barbarian Asia* cit., pp. 22 sgg.; C. TALAMO, *Per la storia di Colofone in età arcaica*, in «La Parola del Passato», XXVIII (1973), pp. 343-75.

[76] A. I. IVANTCHIK, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, Göttingen 1993, pp. 95 sgg.

[77] Fra i contributi piú recenti, oltre ad IVANTCHIK, *Les Cimmériens* cit., cfr. G. B. LANFRANCHI, *I Cimmeri. Emergenza delle élites militari iraniche nel Vicino Oriente (VIII-VII sec. a. C.)*, Padova 1990; A. K. G. KRISTENSEN, *Who were the Cimmerians, and where did they come from? Sargon II, the Cimmerians, and Rusa I*, Munksgaard-Copenhagen 1988; U. COZZOLI, *I Cimmeri*, Roma 1968.

poi ricongiuntisi ai Cimmeri in attacchi e scorrerie estesi dalla Lidia alla Ionia, momentanee devastazioni prive di effetti insediativi permanenti. Le fonti assire registrano invece già al tempo di Sargon II (721-705 a. C.) la stabile presenza dei Gimirraya nella Transcaucasia centrale, in un territorio Gamir ai confini di Urartu, ove il re urarteo Rusa I subisce per loro mano una grave disfatta nel 714 a. C. È quindi la volta della loro asserita sconfitta ad opera di Esarhaddon (680-669) a Hubušna, alle frontiere dello stesso Urartu (679 a. C.); dopodiché, al tempo di Aššurbanipal, inizia un gioco di ambigue oscillazioni fra contrapposizione e collaborazionismo, da parte di alleati e tributari di Aššur (i regni neoittiti di Tabal, Hilakku ecc.), fra cui – come s'è visto – Mita di Mushki e lo stesso Gugu. Il tutto, in un quadro in cui la dimensione migratoria non sembra trovare conferma, e anzi i Gimirraya si caratterizzano piuttosto come etnie periferiche (iraniche?) interne allo stesso impero assiro[78].

L'indagine archeologica che ha tradizionalmente ricercato nella Russia meridionale, in Ucraina o in Crimea – comunque in area scitica – culture archeologiche candidabili all'identificazione con i Cimmeri (dalla «Catacomb culture» alla «Srubnaya culture», con puntuale esegesi invasiva e migratoria dei rispettivi avanzamenti o arretramenti areali), dovrebbe dunque piú correttamente e produttivamente indirizzarsi verso l'area circum-urartea; e comunque appare ormai piú che giustificato il sospetto di un'origine in gran parte autoschediastica della prospettiva migratoria trans-caucasica elaborata dalla tradizione greca. Il che non significa, peraltro, negare valore storico alle notizie che riflettono il diretto contatto delle città greche d'Asia con gli invasori, ma solo ripensarle in un quadro di turbolenze endemiche, eminentemente orientali (di area zagrico-iranica, ma con forti propaggini centro-anatoliche), di cui intorno alla metà del VII secolo a. C. il mondo greco coglie – senza bene intenderne la matrice – solo le estreme ripercussioni sul versante occidentale.

Dopo l'affabulazione del suicidio di Mida, agli Ioni giunge l'eco della morte di Gige impegnato nella difesa di Sardi contro il capo cimmerio Ligdami (Dugdamme nei documenti assiri). Sette anni dopo, passato il regno ad Ardys figlio di Gige (c. 644-624 a. C.), la capitale lidia viene saccheggiata e devastata, a stento salvandosene l'acropoli. La mo-

[78] È stata avanzata di recente l'ipotesi che si tratti di élite militari zagrico-iraniche potenziatesi ed emergenti all'interno delle strutture militari assire (LANFRANCHI, *I Cimmeri* cit.). Altri (KRISTENSEN, *Who were the Cimmerians* cit.) pensa a genti deportate dal nord d'Israele a seguito della caduta di Samaria nel 722 a. C. e insediate nell'area dello Zagros e lungo la frontiera fra Assiria e Urartu.

bilitazione invocata da Callino nell'accorata ὑποθήκη ai νέοι di Efeso non impedisce l'assalto devastante messo a segno da Ligdami all'Artemision: evento che la pia leggenda locale minimizza evocando un fantomatico intervento salvifico della dea[79]. Seguono l'abbandono temporaneo da parte della popolazione greco-ionica di χῶραι totalmente esposte alle scorrerie come la Batinetide (fra Efeso stessa, Samo e Priene); la distruzione di Magnesia sul Meandro e lo smembramento del suo territorio; l'allontanarsi di Ligdami verso la Cilicia, donde poi giunge notizia della sua malattia mortale e della sua sconfitta ad opera degli Assiri (c. 640 a. C.). Infine resta memoria delle residue sacche di resistenza cimmeria alimentate da Šandakšatra figlio di Ligdami, e della persistenza per 'cento anni' di un vero e proprio insediamento barbarico ad Antandro (poi detta Κιμμερίς), fino al tempo di Aliatte[80].

8. *Dopo Gige. La Ionia e i Mermnadi.*

Successore di Gige è quindi – nel pieno marasma del 'rapinoso' passaggio dei Cimmeri (ἐς ἐπιδρομῆς ἁρπαγή, a dire di Erodoto)[81] – Ardys. Con il venir meno della minaccia cimmeria dopo il 640 a. C., questi riprende anche la politica interventistica in Ionia (conquista di Priene, nuovo attacco contro Mileto, nozze di una figlia con un discendente di Melas, genero di Gige). Con Sadiatte (c. 624-612 a. C.) si ha una transitoria crisi dei rapporti epigamici con Efeso (il nuovo re strappa la sorella al marito per sposarla lui stesso; quindi perseguita il cognato efesio fino a Dascilio e a Proconneso), mentre proseguono le ostilità contro Mileto.

È questa ormai una costante nella politica ionica dei Mermnadi: l'assedio dell'imprendibile capitale ionica, forte delle sue mura e del libero transito portuale che i Lidi non hanno modo di bloccare, si trascina per ben undici anni: sei alla fine del regno di Sadiatte, cinque all'inizio di quello di Aliatte, il nuovo re (c. 612-561 a. C.) nato dal matrimonio – incestuoso a occhio greco – fra Sadiatte e la sorella. I Lidi conducono campagne annuali nella χώρα milesia, limitandosi in genere a incendiare i raccolti, salvo rari scontri armati (a Limeneion, nella piana del Meandro) che vedono Mileto – in questo momento governata dal tiranno Tra-

[79] Fonti: IVANTCHIK, *Les Cimmériens* cit., pp. 105-26.

[80] Cfr. HUXLEY, *The Early Ionians* cit., p. 54. Batinetide: CH. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1934, n. 7, ll. 14-9, 29-31.

[81] ERODOTO, 1.6.3.

sibulo – soccombente, ma non doma. Infine Aliatte sollecita la pace e stringe con Mileto rapporti di alleanza e di ospitalità. Successive amplificazioni edificanti dell'episodio permangono nel repertorio etiologico del santuario di Atena ad Assesos (di recente individuato sul Mengerev Dağ, nella χώρα a sud-est della città). Nella pia leggenda locale l'oracolo delfico, a seguito della distruzione dell'antico tempio della dea nel corso della dodicesima campagna incendiaria dei Lidi, intima ad Aliatte, misteriosamente infermo, di ricostruire «due templi in luogo di uno». Periandro di Corinto, legato da vincoli di ospitalità a Trasibulo, lo avverte segretamente del tenore dell'oracolo; sicché, all'arrivo degli inviati di Aliatte incaricati di proporre a mo' di concessione una pace di cui il loro re ha assoluto bisogno, il tiranno milesio li accoglie con l'esibizione di una finta abbondanza alimentare, inducendoli a stipulare un trattato equanime e duraturo, sanzionato poi dall'edificazione dei due templi prescritti dall'oracolo[82].

È arduo, in storie come questa, valutare la distanza fra i fatti e la loro trasfigurazione in epopea locale o in αἴτιον cultuale. A Priene lo stratagemma della finta abbondanza è attribuito con qualche variante al σοφός Biante, che avrebbe indotto i Lidi a desistere dall'assedio facendo circolare sotto gli occhi di Aliatte una coppia di muli ingrassati ad arte e mostrando agli inviati del re mucchi di sabbia superficialmente ricoperti di grano. La tradizione clazomenia vanta addirittura una vittoria campale contro Aliatte. A Smirne però il celebrato Σμυρναῖος τρόπος non vale a impedire l'espugnazione della città, le cui mura sono superate dai Lidi mediante l'accumulo di un'imponente collina artificiale (il *siege-mound* individuato negli scavi di Bayraklı-Tepekule)[83].

Appare chiaro comunque che il regno di Aliatte segna una forte accentuazione dell'interazione greco-lidia, sia nelle sue manifestazioni oppositive, militari, sia in quelle culturali e politiche. Il tema della lidizzazione, nei suoi risvolti economici, politici e culturali, attraversa e divide ormai al loro interno le comunità greco-asiatiche, diventa fattore di sedimentazione, di contrapposizione, di στάσις. Tipica la vicenda di Colofone, ove Aliatte perpetra con un inganno lo sterminio dei locali

[82] *Ibid.*, 1.17-22. La notizia preliminare del ritrovamento del tempio di Asseso è in M.-H. GATES, in «American Journal of Archaeology», XCIX (1995), p. 238.

[83] Priene: DIOGENE LAERZIO, 1.5.83; Clazomene: ERODOTO, 1.16.2; Smirne: ELIO ARISTIDE, 17.5 (Σμυρναῖος τρόπος); ERODOTO, 1.16.2; STRABONE, 14.1.37; NICOLAO DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 64; PSEUDO-DOSITEO, *FGrHist*, 290 F 5. La susseguente dispersione κωμηδόν della città, che [la fonte di] Strabone valuta in circa quattrocento anni – vale a dire c. 600-200 a. C. –, è esagerata come durata (si sospetta una corruttela del numerale) e come entità (un'apprezzabile continuità dell'abitato di Bayraklı è ormai documentata in sede archeologica), forse per suggestione di fonti ellenistiche che mirano ad accentuare per contrasto la portata della 'rifondazione' di Νέα Σμύρνη, attribuita ad Alessandro e ad Antigono.

'cavalieri', ormai divenuti la piú potente organizzazione militare (mercenaria?) della Ionia, elemento decisivo in conflitti locali non piú controllabili dalla Lidia[84]. È il segno forse di una restrizione elitaria e oligarchica del corpo civico, che prelude alla formazione di un'aristocrazia lidizzante (i Mille) i cui connotati di lusso, arroganza e strapotere politico trovano eco retrospettiva in celebri versi di Senofane.

Processi analoghi sembrano documentabili anche altrove: nella 'colofonia' Smirne, che piú da vicino pare aver risentito dei fermenti sociali e politici in atto nella sua metropoli ionica; o a Cuma, dove l'esito delle riforme politiche promosse da Prometheus è ugualmente la formazione di un'oligarchia di Mille[85].

All'epoca dei primi Mermnadi rimontano, come si è visto, le interrelazioni matrimoniali 'lidizzanti' con il γένος efesio di Melas. Ma la politica dei nessi epigamici è tratto distintivo anche del regno di Aliatte, il quale concede in sposa una sua figlia a un secondo Melas (annoverato fra i tiranni di Efeso nell'opera omonima di Baton di Sinope) ed egli stesso sposa una donna ionica e una caria, madri rispettivamente di Pantaleon e di Creso.

A Mileto il carattere antiaristocratico della tirannide di Trasibulo sembra potersi inferire dalla metafora del taglio delle spighe esorbitanti dal campo, teorizzazione della necessità di una politica livellatrice, elaborata in uno scambio di riflessioni e di consigli amicali con il sodale Periandro. Una connotazione antilidia può supporsi invece solo fino alla stipulazione della pace con Aliatte, dopo la quale fra i nemici di un tempo vigono rapporti di ξενία e συμμαχία.

Lo spessore e il sostrato solidamente 'crematistico' della crescente interazione greco-lidia sono ben esemplificati da un aneddoto sul soggiorno giovanile di Creso in Ionia (riaccostabile al filone eolico delle storie di Ardys a Cuma). Il neghittoso e scapestrato erede al trono, reggente ad Adramittio, viene colto impreparato dall'ordine paterno di presentarsi a Sardi con un esercito per partecipare a una campagna contro Priene (forse la stessa positivamente risolta dallo stratagemma di Biante). Messosi alla disperata ricerca di un prestito per finanziare truppe mercenarie, si scontra con l'acido diniego del compatriota Sadiatte, e sperimenta invece – dopo una supplica ad Artemide efesia – la liberalità dell'amico Pamphaes di Priene (evidentemente un Λυδίζων che non si perita di agire a danno della sua città), che ottiene dal padre Theocharides l'ingente somma necessaria. Risoltasi felicemente la peripezia,

[84] Cfr. M. BETTALLI, *I mercenari nel mondo greco*, I. *Dalle origini alla fine del V sec. a. C.*, Pisa 1995, p. 76.

[85] Cfr. TALAMO, *Per la storia* cit., pp. 358 sgg.

Creso – una volta asceso al trono – confisca e dedica all'Artemision gli averi di Sadiatte, mentre dona a Pamphaes un carro carico d'oro dal tesoro di Sardi[86].

Meglio si comprende, in un quadro del genere, come l''inorientamento' delle aristocrazie ioniche diventi fra il VII secolo a. C. e la prima metà del VI tema centrale di dibattito politico 'interno' (alle singole città e alla comunità ionica nel suo insieme), in un'epoca in cui è ancora di là da venire la sua tendenziosa rilettura 'esterna' (metropolitana, intra-greca) in termini di ἁβροσύνη. La gamma dei possibili atteggiamenti ideologici verso il fenomeno, stemperati in coloristiche notazioni di costume (ove ben altrimenti sanguigna e 'politica' è la loro natura profonda) emerge da frammenti delle *Ciprie*, di Asio, Saffo e Ipponatte, o da quello già ricordato di Senofane sui Mille: fibule d'oro, fermagli per capelli a forma di cicala, orecchini a cubo, mitrie lidie e χειρόμακτρα di Focea, chitoni variopinti con strascico, βάκκαρις, unguenti e profumi, cibi delicati del *gourmet* Ananio, musica e strumentazione lidia si prestano di volta in volta alla compiaciuta esibizione, al vagheggiamento, alla demonizzazione o alla satira[87].

Proprio la vivacità del dibattito sulla 'lidizzazione' dice l'ampiezza e la consistenza del fenomeno, che raggiunge con Creso (c. 561-546/545 a. C.) la compiutezza di un vero e proprio sincretismo culturale greco-lidio[88]. Ciò spiega perché nello scontro finale con Ciro l'ultimo dei Mermnadi sia visto come difensore di fatto della grecità anatolica. Mentre infuria la guerra lidio-persiana che porterà alla caduta di Sardi (546/545 a. C.), Focea ha già dato fondo (probabilmente sin dal 590-580 a. C.) all'oro di Arganthonios, per munirsi di mura pensate come ultima risorsa contro il Medo, in alternativa alle armi dei Lidi. Il rifiuto opposto dai Greci d'Asia alle profferte di alleanza di Ciro è in linea con la simpatia di cui Bacchilide e Myson circondano la scena dell'ascesa di Creso sulla pira: epilogo di un dramma tutto greco che trova la sua catarsi nella prodigiosa salvazione ed eroizzazione del sovrano, trasportato nel paese degli Iperborei come un novello Achille[89].

[86] Fonti e inquadramento storico: MAZZARINO, *Fra Oriente* cit., pp. 182 sgg., 196 sgg.; BETTALLI, *I mercenari* cit., p. 76.

[87] Documentazione in M. LOMBARDO, *'Habrosyne' e 'habrà' nel mondo greco arcaico*, in *Forme* cit., pp. 1077-103; MAZZARINO, *Fra Oriente* cit., pp. 21 sgg. Cfr. anche M. CORSARO, *Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e A. KUHRT (a cura di), *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*, pp. 41-55.

[88] Cfr. GEORGES, *Barbarian Asia* cit., pp. 38 sgg., 169 sgg.

[89] Ö. ÖZYIĞIT, *The city walls of Phokaia*, in «Revue des Etudes Anciennes», XCVI (1994), pp. 77-96; J. A. S. EVANS, *What happened to Croesus?*, in «The Classical Journal», LXXIV (1978-79), pp. 34-40; CH. SEGAL, *Croesus on the pyre*, in «Wiener Studien», n.s., V (1971), pp. 39-51; GEORGES, *Barbarian Asia* cit., pp. 169 sgg.

9. *Cipro e il Levante.*

Intorno alla metà del IX secolo a. C., quando a Cipro la plurisecolare coesistenza di Greci ed Eteociprioti dispiega ormai ampiamente i suoi effetti sincretistici[90], un nuovo elemento interviene ad accentuare la complessità del panorama politico, etnico e culturale dell'isola: i Fenici impiantano a Cizio una colonia (*qrt-ḥdšt*/Qarthadast, la 'Città Nuova'). È una delle primissime manifestazioni di un'intraprendenza coloniale che segue a una lunga fase di frequentazioni che oggi si tende a caratterizzare – per il mondo fenicio come per quello greco – come 'precoloniali'. Tiro è il centro pressoché esclusivo d'irraggiamento del fenomeno, che mostra sviluppi consistenti nel resto del Mediterraneo a partire dall'VIII secolo[91].

L'avvento tireo a Qarthadast è parte di movimenti piú vasti, in cui il ruolo dei Fenici non è sempre ben distinguibile da quello di un piú articolato complesso di elementi aramei, palestinesi, nord-siriaci e in genere levantini, congruente del resto con l'accezione ampia dell'etnico Φοίνικες nelle fonti greche[92]. Si pensi per esempio alla ricca documentazione di iscrizioni fenicie e aramaiche disseminate fra la Siria settentrionale, la Cappadocia e la Cilicia fra IX e VII secolo a. C., chiaro indizio di una precoce mediazione culturale *lato sensu* 'fenicia' fra Oriente, Anatolia e Grecia[93], cui si deve com'è noto anche la trasmissione dell' 'alfabeto' (in realtà di una varietà 'semitico-occidentale' di scrittura consonantica) ai Greci, forse in un'epoca ben anteriore a quella sinora correntemente ammessa (IX secolo a. C.)[94].

[90] Per le fasi anteriori della storia isolana cfr. in sintesi V. KARAGEORGHIS, *The End of the Late Bronze Age in Cyprus*, Nicosia 1990; ID., *Cyprus from the Stone Age to the Romans*, London 1982; VANSCHOONWINKEL, *L'Egée* cit., pp. 425-58.

[91] Per i Fenici cfr. le recenti messe a punto in *I Fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, marzo 1994), Roma 1995 (specialmente V. KARAGEORGIS, *Cyprus and the Phoenicians. Achievement and perspectives*, pp. 327-34); V. KRINGS (a cura di), *La civilisation phénicienne et punique*, Leiden - New York - Köln 1995. Cfr. inoltre S. MOSCATI, *L'età della sintesi*, in «Rivista di Studi Fenici», XXIII (1995), pp. 127-46; G. KOPCKE, *What role for Phoenicians?*, in G. KOPCKE e I. TOKUMARU (a cura di), *Greece Between East and West: 10th-8th Centuries BC*, Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts (New York, marzo 1990), Mainz 1992, pp. 103-13.

[92] Per le fonti greche sui Fenici cfr. F. MAZZA, S. RIBICHINI e P. XELLA, *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica*, I, Roma 1988.

[93] Cfr. W. RÖLLIG, *Asia Minor as a bridge between East and West: the role of the Phoenicians and Aramaeans in the transfer of culture*, in *Greece Between East and West* cit., pp. 93-102.

[94] L'XI secolo a. C. è la data proposta ora da J. NAVEH, *Semitic epigraphy and the antiquity of the Greek alphabet*, in «Kadmos», XXX (1991), pp. 143-52.

A Cipro la colonizzazione di Cizio da parte di Tiro è l'esito di una penetrazione commerciale fenicia risalente già all'inizio dell'età del Ferro (per esempio nella necropoli di Palepafo-Skales), con presenze ceramiche ed epigrafiche 'proto-fenicie' via via incrementantisi, in specie nell'area sud-orientale dell'isola. Segno visibile della novità e della rilevanza dell'episodio insediativo di metà IX secolo è l'edificazione a Cizio di un tempio dedicato ad Astarte, la dea posta pochi decenni prima al centro del pantheon fenicio da Ethbaal, re di Tiro e di Sidone (887-856 a. C.). Già nella seconda metà dello stesso secolo il fenicio *ml* proveniente da Tamasso reca alla dea di Cizio la sua offerta votiva.

La dominazione fenicia si estende in breve dalla 'Città Nuova' ad altre aree dell'isola (per esempio Amatunte, da alcuni identificata a sua volta con Qarthadast), manifestandosi in modo assai netto sul piano della cultura materiale e delle pratiche religiose. Ad essa si accompagna naturalmente lo sfruttamento delle risorse minerarie e lignee dell'isola, base per una piú vigorosa proiezione commerciale fenicia verso l'Egeo (Dodecaneso, Coo, Creta, Eubea), di cui si colgono chiari segni nel IX secolo e specialmente nell'VIII. È l'epoca in cui i Φοίνικες sono ben presenti alla poesia odissaica; l'epoca, anche, in cui la cronografia eusebiana pone la talassocrazia fenicia.

Nel resto del Mediterraneo, l'attività coloniale fenicia (mossa, piú che da fattori sociali o politici cogenti sul versante metropolitano, dall'incipiente strutturazione politica e dalla conseguente maggiore potenzialità economica delle aree già in precedenza interessate dalla frequentazione precoloniale, nonché dal profilarsi di obiettivi probabilmente piú complessi e diversificati di quelli del commercio a lunga distanza e dello sfruttamento minerario tradizionalmente chiamati in causa) si dispiega inizialmente in un quadro di complementarietà – piuttosto che di concorrenza – con quella greca (cfr. le sorprendenti mistioni euboico-aramaiche a Pitecusa)[95]. In essa è ben distinguibile anche l'apporto culturale specificamente cipriota (coppe d'argento dette 'cipro-fenicie' ecc.), con riflessi sino in area iberica.

Ancora nella seconda metà dell'VIII secolo il rapporto di sudditanza di Cizio alla metropoli si esprime in una dedica fatta al dio Baal dallo «*skn* (governatore) di Qarthadast, servo di Hiram re dei Sidoni». Hiram (II) è in questo momento già tributario dell'assiro Tiglatpileser III (745-727 a. C.). Pochi decenni dopo, nel 709, sette anonimi re di Yadnana, localizzata «in mezzo al mare superiore», compaiono a loro volta come tributari di Sargon II nell'iscrizione del palazzo di Khorsabad e in

[95] GRAS, *La Méditerranée* cit., pp. 56-57; MOSCATI, *L'età* cit., p. 134.

una celebre stele di Cizio. Dunque la conquista assira di Cipro-Yadnana interviene in un momento in cui l'isola è organizzata in città-stato rette a monarchia. Un piú compiuto elenco di queste è fornito nel 673/672 a. C. dal prisma di Esarhaddon, destinato a commemorare la ricostruzione del palazzo di Ninive: «Ekishtura re di Ediil (Idalio), Pilāgura re di Kitrus (Chitri), Kīsu re di Sillūa (Salamina), Itūandar re di Pappa (Pafo), Erēsu re di Sillu (Soli), Damasu re di Kurī (Curio), Atmesu re di Tamesu (Tamasso), Damūsi re di Qarthadast (Cizio), Unasagusu re di Lidir (Ledra), Busussu re di Nuria (Amatunte?): dieci re della terra di Yadnana posta in mezzo al mare...» In questa lista, nomi di re riconoscibilmente greci (Itūandar-Eteandro, Damasu-Damaso, Unasagusu-Onesagora, ecc.)[96] si affiancano ad antroponimi fenici come Damūsi, il re che regge Cizio (verosimilmente senza piú legami di dipendenza metropolitana da Tiro). Gli stessi re e le stesse città tornano in una lista di alleati di Aššurbanipal nella campagna contro Taharqa di Nubia nel 667 a. C. La standardizzazione burocratica – e quindi la scarsa attendibilità storica – di questa seconda lista suggerisce che la conquista assira di Yadnana non si sia risolta in stabile e diretto controllo politico-militare, ma piuttosto in una condizione di tributarietà piú o meno continuativamente riconosciuta dai Ciprioti. L'isola rappresenta insomma per gli Assiri un'area di controllo politico blando, a distanza (donde il mancato aggiornamento *ad annum* dei dati politico-amministrativi che la riguardano), entro la quale non trova ostacoli il pieno dispiegarsi della cultura fenicia di Cizio, o l'autonomo affermarsi di un policentrismo monarchico che si esprime, per esempio, nelle sempre piú fastose tombe monumentali della necropoli reale di Salamina, fra la fine dell'VIII e il VII secolo a. C.

Quella dei re di Cipro è una regalità dai connotati chiaramente eroici e 'omerici', che bene si riflettono nei corredi tombali (trono della 'tomba 79' di Salamina; deposizione sacrificale di carri con cavalli; ceramica greca sub-protogeometrica e medio-geometrica di pregio, soprattutto da simposio; calderoni bronzei monumentali con protomi di grifo, sorretti da tripodi di ferro; finimenti equestri, armi, spiedi ecc.: tutti prodotti d'alto artigianato in cui si mescolano stilemi fenici, egiziani, anatolici, urartei ecc.). Questa cultura omerizzante ben s'accorda con l'attribuzione tradizionale delle *Ciprie* cicliche al cipriota Stasino.

[96] È discussa l'identificazione di Itūandar-Eteandro con il re proprietario di due bracciali d'oro da Curio: *e-te-va-to-ro to pa-po pa-si-le-vo-se* ['Ετεϝά(ν)δρω τῶ Πάφω βασιλῆϝος]. Si tratta dello stesso personaggio o di un suo discendente diretto, omonimo: cfr. T. B. MITFORD, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971, n. 1 (a-b), pp. 7-11.

Gli scambi di Cipro con l'Egeo (Rodi, Asia Minore occidentale) si intensificano, particolarmente nella seconda metà del VII secolo a. C., e piú ancora quando il crollo di Ninive (c. 612 a. C.) determina la liberazione dell'isola dal giogo – peraltro già relativamente blando – della dominazione assira. È il tempo del pieno articolarsi del pantheon greco nei santuari di Zeus a Salamina, di Era a Palepafo, Amatunte e Idalio, di Artemide a Pafo e a Cizio, di Apollo Hylates a Curio, ecc.; ma anche del consolidarsi e moltiplicarsi dei culti fenici (non solo Astarte, ma anche Baal, Melqart, Eshmoun ecc.), spesso equiparati sincretisticamente a quelli greci (Afrodite-Astarte, Atena-Anat, Eracle-Melqart ecc.). Permangono inoltre forme cultuali di tradizione locale, di ambito rurale, che pure trovano espressioni di inedito rilievo, quali le migliaia di statue votive antropomorfe di scala diversa disposte in semicerchi concentrici intorno alla pietra ovale di Ayia Irini, simbolo cultuale di fertilità.

Dopo circa mezzo secolo di autonomo sviluppo, per i Ciprioti è la volta di una nuova dominazione, laconicamente registrata da Erodoto: «[Amasi] primo fra gli uomini conquistò Cipro e l'assoggettò a tributo»[97]. L'evento si colloca intorno al 560 a. C., e prelude a circa un venticinquennio di controllo politico egiziano, piú stretto di quello assiro ma non tale da ostacolare le relazioni greco-egee dell'isola (in particolare con la Ionia), che rappresentano ormai uno dei suoi tratti culturali dominanti, accanto a piú marcati influssi egizi nell'arte (scultura di stile cosiddetto 'cipro-egizio'). È in questo periodo che la tradizione greca pone il viaggio di Solone a Cipro, in visita all'amico Filocipro re di Aipeia[98]. A parte l'improbabilità della notizia (non esente da risvolti eponimici: fondazione di Soloi), si può notare che l'osservatorio greco presta ormai a Cipro un'attenzione non episodica, come a parte integrante del mondo ellenico.

È il segno di un destino comune che incombe: nel 545 a. C. l'isola – come la Ionia, la Caria, l'Eolide – si sottomette ai Persiani. Vent'anni dopo Fenici, Ioni, Eoli e Ciprioti sono schierati insieme sotto le insegne di Cambise contro l'Egitto di Amasi[99].

[97] ERODOTO, 2.182.2.
[98] *Ibid.*, 5.113.2; DIOGENE LAERZIO, 1.51, 1.62; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 26.2-4.
[99] ERODOTO, 3.1.1, 3.19.2-3, 3.44.

GOCHA R. TSETSKHLADZE

La colonizzazione greca nell'area del Ponto Eusino

1. *Introduzione. Il Ponto Eusino nell'immaginario dei Greci.*

Fra i Greci dell'Egeo circolavano idee ben radicate a proposito del Mar Nero: nella loro immaginazione, il Ponto era un mare assai distante, privo di isole e con coste pericolose, abitato da popolazioni rivierasche dedite alla pirateria e all'affondamento delle imbarcazioni[1]. All'inizio i Greci lo chiamarono «Inospitale» (Ἄξεινος), gratificandolo poi con il titolo di «Ospitale» (Εὔξεινος) soltanto quando cominciarono a conoscerlo meglio. È assai probabile che il nome originale significasse «scuro» o «nero», come quello attuale (iraniano: Akshaeina; turco: Kara Deniz; russo: Černoe More; georgiano: Shavi Zgva; ecc.)[2]. Non vi fu praticamente autore greco o romano che, all'atto di scrivere del Mar Nero, non si provasse a valutarne l'estensione, pervenendo regolarmente a stime contrastanti, a causa dell'uso di diversi criteri di misurazione. Il primo fu Erodoto, che ne stimò la lunghezza in 1971 km circa e l'ampiezza massima in 586; i calcoli moderni indicano la lunghezza massima in 1130 km e la larghezza in 610[3].

Per gli antichi Greci il Mar Nero era avvolto nel mito: un'area geografica lontana, immersa nella nebbia delle leggende e famosa per le sue ricchezze. Eracle, trattenutosi per un certo periodo presso la dea scitica dai piedi di serpente, vi lasciò la propria progenie e un'impronta del piede presso le rive del fiume Tira. Euripide riprese la leggenda secondo la quale Ifigenia fu sottratta al sacrificio cui era predestinata per intervento della stessa Artemide, che la condusse nel proprio tempio in

* [In questo saggio, per «Ponto» *tout court* si intende il Ponto Eusino, e non la regione che si affaccia sulla sua costa meridionale; con «Bosforo» si fa riferimento al Bosforo Cimmerio, inteso come stretto e come regione].

[1] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.3.16, 7.5.12; ARISTOTELE, *Politica*, 8.1338b; STRABONE, 11.2.12, 11.2.19; TACITO, *Historiae*, 3.47.

[2] STRABONE, 7.3.6; W. ALLEN, *The Name of the Black Sea in Greek*, in «Classical Quarterly», XLI (1947), pp. 86-88.

[3] ERODOTO, 4.85-86. M. AGBUNOV, *Antichnaya geographiya Severnogo Prichernomor'ya*, Moskva 1992, pp. 92-111.

Tauride. Achille visse una seconda vita dopo la morte nell'isola di Leuce, a nord-est del delta del Danubio. Provenendo dalle terre a nord della Scizia, Apollo Iperboreo giunse in Grecia sulle ali di un grifone, tanto che tributi venivano regolarmente versati al tempio del dio a Delo da parte degli stessi Iperborei. Era diffusa la leggenda secondo cui alcune Amazzoni provenienti dalla zona della Palude Meotide (odierno Mar d'Azov) si fossero unite a un gruppo di giovani Sciti, dando origine al popolo dei Sarmati. La Tracia era considerata la patria del massimo cantore, Orfeo. Nella mitologia greca, Io vagò fino al Caucaso (e di lí in Scizia), terra che ospitava gli Arimaspi, popolo di guerrieri con un occhio solo che lottavano incessantemente contro i grifoni, animali per metà leoni e per metà aquile, per il possesso dell'oro del fiume Arimaspo, del quale i mostri erano i guardiani. E nel mito di Prometeo, il gigante punito per aver donato il fuoco agli uomini, questi viene incatenato al monte Elbrus, dove ogni giorno un'aquila gli divora il fegato, che ricresce durante la notte, in un ciclo senza fine[4].

Fra i miti greci antichi ambientati nel Ponto il piú noto è quello di Giasone, che salpò con i suoi Argonauti alla volta della Colchide, sulla costa orientale del Mar Nero (i confini del mondo allora conosciuto), per impadronirsi del vello d'oro. A partire dal v secolo a. C. si ebbe una grande fioritura di leggende attorno a questo mito, tanto che la vicenda di Giasone e Medea divenne uno dei temi preferiti da poeti e drammaturghi. Eschilo scrisse sei drammi basati su diversi temi legati al mito degli Argonauti, mentre Sofocle scrisse alcuni drammi sul padre di Frisso, su Atamante, sullo stesso Frisso, sugli abitanti della Colchide, su Fineo, re di Tracia, sulla sfida con Amico, e tre che trattavano avvenimenti accaduti durante il viaggio di ritorno della nave *Argo*. Ben otto poeti tragici affrontarono tematiche connesse con il mito degli Argonauti, ma l'opera destinata a sopravvivere e a influenzare nel modo piú incisivo la percezione che di esso si sono formati i moderni è la *Medea* di Euripide. Poiché era praticamente impossibile che uno storico o geografo dell'antichità trattasse del Mar Nero senza menzionare le *Argonautiche*, tutti gli scritti di tal genere sono costellati di riferimenti a popolazioni e luoghi visitati dagli Argonauti. Fu Apollonio Rodio, con le sue *Argonautiche*, a immortalare questo mito.

Fino al v secolo a. C. molti dei luoghi menzionati nei miti non erano nulla piú di terre lontane e fantastiche (come per esempio Aia nella leggenda di Giasone). Con l'affermarsi del razionalismo greco vennero

[4] ERODOTO, 4.8-9, 4.31-32, 4.36, 4.110; DIODORO SICULO, 2.47; *CAH*², VI (1994), p. 482.

condotti dei tentativi di identificarle, dando il via a una fase di frequenti esplorazioni e di colonizzazione, durante la quale si cercò di adattare un mondo nuovo che ci si apprestava a conoscere con le vecchie immagini mitiche che esso evocava. Non soltanto, quindi, nelle arti figurative greche si diffusero scene tratte dai miti relativi al Mar Nero, ma anche, per converso, la dea dai piedi di serpente, le Amazzoni, i grifoni, ecc. divennero i motivi piú ricorrenti sugli oggetti di metallo lavorato opera di artisti locali del Bosforo e della Scizia e sulle *pelikai* a figure rosse del periodo classico cosidette di Kerč. Il Ponto fu acquisito nella coscienza greca man mano che, nel processo di esplorazione, insediamento e sviluppo commerciale, si entrò in contatto con le sue terre, i suoi popoli e le divinità locali[5].

2. *Le popolazioni locali.*

Il Mar Nero offre un quadro molto chiaro della colonizzazione greca e dei rapporti instaurati con le varie tribú locali già insediate nell'area. Il processo di colonizzazione e lo stile di vita greco non si possono comprendere senza conoscere la storia e la cultura delle popolazioni locali. I Greci si trovarono a vivere in territori circondati da società «barbare», tanto che fin dall'inizio la storia delle città greche (soprattutto nel periodo classico) fu contrassegnata dalla difesa dalle tribú circostanti. Gli stretti rapporti economici e culturali fra queste società ebbero come esito la creazione di un'arte greco-barbarica completamente nuova e originale.

Nell'area occidentale del Mar Nero i Greci vennero a contatto con tribú tracie (fig. 1), di cui si fa menzione già in Omero[6]. Tribú tracie occupavano una vasta area, che si estendeva dal Ponto Eusino fin nei pressi del fiume Assio e dall'Egeo ai territori transdanubiani; verso sud, superavano la Propontide e possedevano insediamenti nella Troade e in Bitinia; le loro frontiere occidentali con gli Illiri e i Macedoni erano meno definite. La Tracia annoverava alcune ampie pianure fertili (quella

[5] *Ibid.*; *LIMC*, I, pp. 586-653; II, pp. 593-97; V, pp. 630-37, 713-26; VI, pp. 388-95; H. SHAPIRO, *Myth into Art*, London 1994, pp. 94-98, 167-71, 176-82; ID., *Amazons, Thracians and Scythians*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIV (1983), pp. 105-14; J. BOARDMAN, *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*, London 1994, pp. 182-223; W. RAECK, *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. J. v. Chr.*, Bonn 1981; M. SKRIZHINSKAYA, *Drevnegrecheskii fol'klor i literatura o Severnom Prichernomor'e*, Kiev 1991, pp. 11-85.

[6] *Iliade*, 6.130, 9.5, 10.434-35, 10.558-59, 11.222, 14.227, 21.390; *Odissea*, 8.361.

danubiana, in particolare), numerose foreste il cui legname era molto apprezzato dai Greci per la costruzione di navi, ed era ricca di pesce e selvaggina. Alcune zone disponevano di metalli preziosi e minerali di ferro e rame in quantità non indifferenti: in particolare, si estraeva oro e argento nella Tracia egea; in alcuni fiumi erano presenti sabbie aurifere.

Non sappiamo come i Traci chiamassero se stessi, ammesso che si fossero dati un nome comune: furono i Greci a coniare le denotazioni di Tracia e Traci, anche se l'origine del nome non è chiara. Esistevano numerose tribú tracie: Triballi, Dardani, abitanti del Rodope e dell'Emo, ecc. I Traci che vivevano a sud-est della Dacia, i Geti, formavano un ampio gruppo costituito da numerose tribú che occupavano un vasto

Figura 1.
La Tracia e le tribú tracie.

territorio a cavallo del Danubio. In Dobrugia, a partire dalla seconda metà del VI secolo a. C., con l'assimilazione dei Geti e dei Traci da parte dei Daci venne a formarsi una cultura geto-dacica.

Anteriormente al periodo dello scontro con Roma, i Traci erano un popolo guerriero sostanzialmente non urbanizzato, governato da svariate dinastie locali. Nel periodo classico il sovrano dominante fu quello degli Odrisi. Le tribú tracie erano piuttosto progredite nelle tecniche di lavorazione dei metalli e dopo la colonizzazione greca del Ponto occidentale presero a importare pezzi della miglior produzione greca. Non solo: i Greci lavorarono per i re e la nobiltà di Tracia, dando vita alla cosiddetta «cultura d'élite» (figg. 2-5). Fra il 513 circa e il 479 a. C. la Tracia cadde sotto il dominio persiano, sicché l'area fu esposta contemporaneamente all'influenza greca e a quella persiana, fenomeno del quale si ritrovano tracce evidenti in diverso grado e in zone diverse. Anche l'influenza esercitata dallo stile zoomorfo degli Sciti fu piuttosto forte[7].

Tribú scitiche occuparono le regioni costiere e l'entroterra a partire dalle zone a nord del Danubio, attraverso le coste settentrionali del Mar Nero, Crimea compresa, fino alla regione caucasica settentrionale verso est. Si insediarono nelle ricche valli e pianure comprese tra i fiumi Danubio, Dnestr, Bug, Dnepr e Don, e in buona parte dell'Ucraina meridionale spingendosi a nord fino a Kiev (fig. 6). Non erano queste, comunque, le loro terre d'origine: all'inizio del VII secolo a. C., infatti, con una migrazione dalla Siberia settentrionale erano giunti nelle steppe del Ponto settentrionale, allora sotto il controllo dei Cimmeri (che gli Sciti cacciarono, attraverso il Caucaso e la Tracia, in Asia Minore e Anatolia). Le fonti principali per la storia della Scizia sono Erodoto (libro IV) e i ritrovamenti archeologici.

Gli Sciti erano formati da numerosi gruppi, di cui gli autori classici registrano l'insediamento nella Scizia. Il termine Sciti comprende gruppi di etnia comune, ma diversi e spesso contrapposti: Alazoni, Calipidi, Geloni, Budini, ecc. Non tutte le tribú erano nomadi. Secondo Erodoto, la piú valorosa e numerosa fra le tribú scitiche era quella degli «Sciti reali» (la popolazione che intratteneva i rapporti piú stretti con gli insediamenti greci del Ponto settentrionale), i quali consideravano sprez-

[7] BOARDMAN, *The Diffusion* cit., pp. 183-84; *CAH*, III/2 (1991), pp. 590-618; I. VENEDIKOV e T. GERASSIMOV, *Thracian Art Treasures*, Sofia-London 1975, pp. 15-115; D. ASHERI, *Herodotus on Thracian Society and History*, in «Entreties», XXXV (1990), pp. 131-63; A. FOL, *Thracia Pontica: Twenty Years Later*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *New Studies on the Black Sea Littoral*, Oxford 1996 (primo numero di «Colloquia Pontica», una serie di pubblicazioni sull'archeologia e la storia antica del Mar Nero), pp. 1-12.

Figura 2.

Rhyton dorato proveniente dal tesoro di Roussé, Bulgaria. Sul ventre della sfinge si legge un'iscrizione in greco: ΚΟΤΥΟΣ ΕΤΒΕΟΥ. Il recipiente fu realizzato durante il regno del sovrano degli Odrisi Kotys I dagli artigiani greci di Tracia nella prima metà del IV secolo a. C.

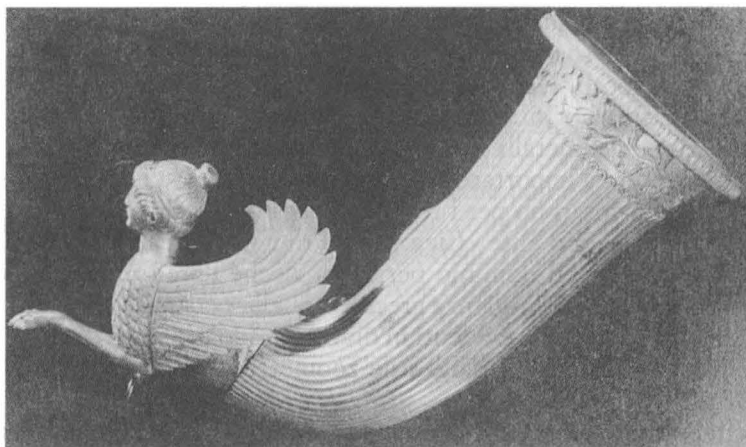



Figura 3.

Phiale (?) d'argento dorato con impressione a rilievo di Eracle e Augia, realizzato da artigiani greci su commissione di nobili traci. Sopra il capo di Augia vi è l'iscrizione -ΑΥΓΗ; a sinistra del capo di Eracle si legge -ΔΗΛΑΔΗ, mentre sul bordo del recipiente è inciso -ΔΙΔΥΚΑΙΜΟ. Tesoro di Rogozen, Bulgaria (fine del V - IV secolo a. C.).

Figure 4, 5.

Dettagli di dipinto tombale policromo con scena nuziale, opera di un artista greco. La tomba apparteneva a un aristocratico tracio. Kazanluk, Bulgaria (inizio del III secolo a. C.).

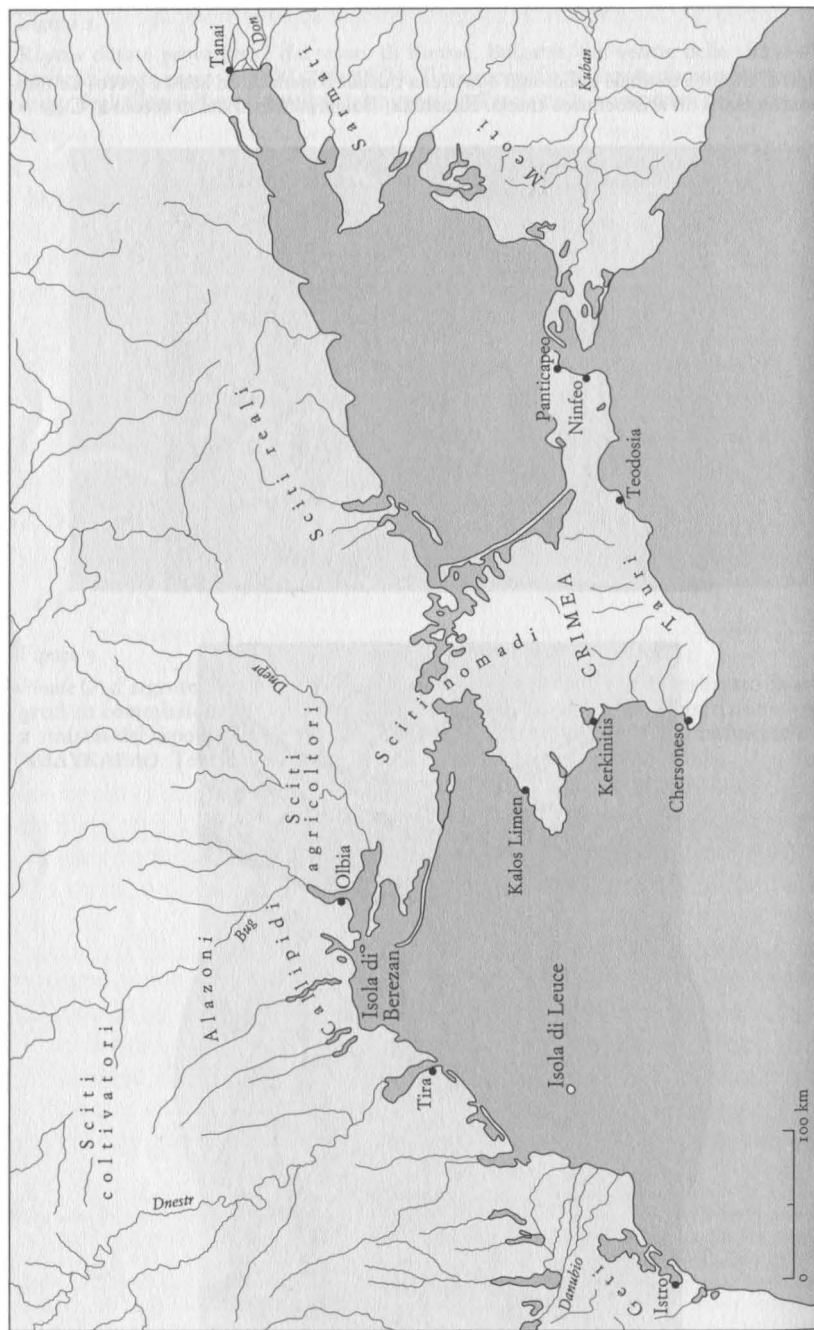



Figura 6. La regione settentrionale del Mar Nero con i territori abitati da tribú scitiche e le principali colonie greche.

zantemente loro schiavi tutti gli altri Sciti[8]. Intorno alla metà del VII secolo a. C. gli Sciti si trasferirono verso l'Asia occidentale, oltrepassando il Caucaso sulle orme dei Cimmeri e sbaragliando sulla loro strada, tra gli altri, i Medi, gli Assiri, l'Urartu. Erodoto afferma che gli Sciti divennero i «padroni dell'Asia»[9]. A cavallo fra il VII e il VI secolo gli Sciti fecero ritorno, sempre attraverso il Caucaso, alle steppe del Ponto settentrionale, ma occorre attendere fino alla fine del VI secolo perché in quella regione si costituisca la Scizia, consolidandosi in due aree distinte: il territorio del basso Dnepr, non distante dalla *polis* greca di Olbia, e la steppa di Crimea confinante con il regno del Bosforo. È proprio in questo periodo che si avviano rapporti stretti fra i Greci e gli Sciti[10].

Il territorio scitico non era densamente urbanizzato, sicché il sito archeologico caratteristico è il tumulo funerario, anche se sono venuti alla luce alcuni insediamenti fortificati, fra i quali Bel'sk e Kamenskoe. L'arte scitica risponde alle caratteristiche di una cultura nomade; è nota con la denominazione di «stile animalista» e si esprime prevalentemente in oggetti di piccole dimensioni (abiti, armi e finimenti per cavalli) in oro, bronzo, osso, legno e fibre tessili varie: questi ultimi materiali si sono conservati in eccellenti condizioni negli insediamenti sotto i ghiacci siberiani. Le città greche del Mar Nero settentrionale costituirono un punto d'incontro fra la cultura scitica e quella ellenica, che si amalgamarono a formare l'originale arte scitico-greca. Gli artigiani greci delle colonie del Ponto settentrionale producevano gioielleria e vasellame d'oro e d'argento di elevato livello artistico destinato all'élite scitica, adeguando la propria opera ai gusti e alle richieste di quest'ultima (figg. 7-12)[11].

Oltre agli Sciti, la regione a settentrione del Mar Nero ospitava anche altre popolazioni: i Tauri (la cui individuazione archeologica è problematica) in Crimea, i Meoti nell'area a oriente della Palude Meotide (mar D'Azov) e i Sindi nella regione della penisola di Taman e del fiu-

[8] ERODOTO, 4.20.

[9] *Ibid.*, 1.104.

[10] *CAH*, III/2 cit., pp. 547-90; V. MURZIN, *Skifskaya arkhaika Severnogo Prichernomor'ya*, Kiev 1984, pp. 11-47; K. MARČENKO e Y. VINOGRADOV, *The Scythians in the Black Sea Region*, in «Antiquity», LXIII (1989), pp. 803-13; J. HARMATTA, *Herodotus, Historian of the Cimmerians and the Scythians*, in «Entreties», XXXV (1990), pp. 115-30. Si veda anche il commento di Aldo Corcella al libro IV di Erodoto.

[11] BOARDMAN, *The Diffusion* cit., pp. 192-217; B. PIOTROVSKY e altri (a cura di), *Scythian Art*, Oxford-Leningrad 1987; H. HEINEN, *Greeks, Iranians and Romans on the Northern Shore of the Black Sea*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Northern Pontus: New Discoveries and Interpretations*, Oxford 1997.

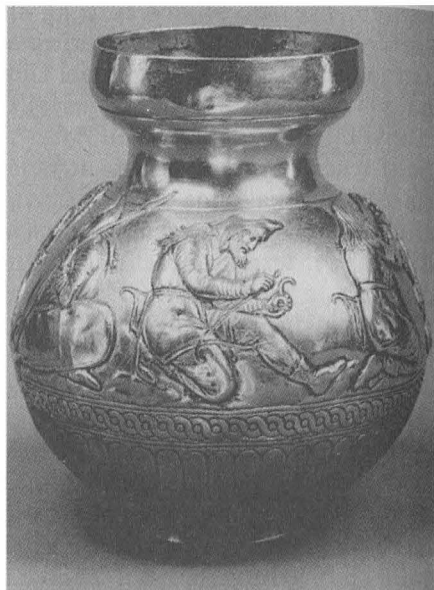
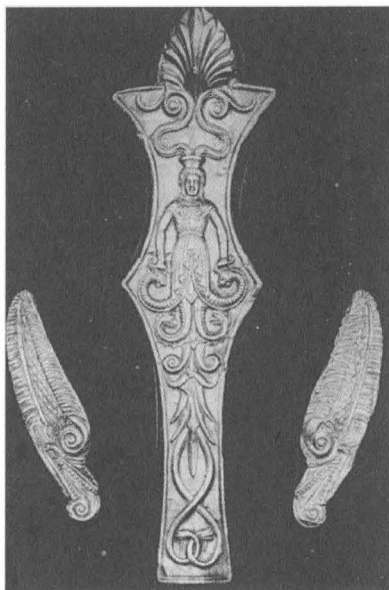



Figura 7. Fregi d'oro per finimenti lignei: protezione frontale per cavallo con la dea scitica Api dalle gambe di serpente e due protezioni guanciali a forma di ala d'uccello. Tumulo tombale di Bolshaya Tsymbalka, regione di Zaporozhye, Ucraina (IV secolo a. C.).

Figura 8. Vaso rituale scitico in elettro con scene tratte dalla mitologia locale. Tumulo tombale di Kul-Oba, nei pressi di Kerč, Crimea (IV secolo a. C.).

Figura 9. Anfora d'argento dorato decorata con ornamenti floreali, uccelli, scene di grifone che dilania un cervo maculato e di scozzonatura di cavalli sciti (fascia superiore del fregio). Tumulo tombale di Chertomlyk, regione di Dnepropetrovsk, Ucraina (ultimo quarto del IV secolo a. C.).

Figura 10. Bracciale intrecciato in oro, bronzo e smalto, con estremità a foggia di sfinge (torso anteriore). Tumulo tombale di Kul-Oba, nei pressi di Kerč, Crimea (IV secolo a. C.).

Figura 11. Disco in oro e smalto raffigurante la testa in rilievo di Atena con elmo a tre pennacchi sostenuti da una sfinge e due cavalli alati e piccoli grifoni sui guanciali. Tumulo tombale di Kul-Oba, nei pressi di Kerč, Crimea (IV secolo a. C.).

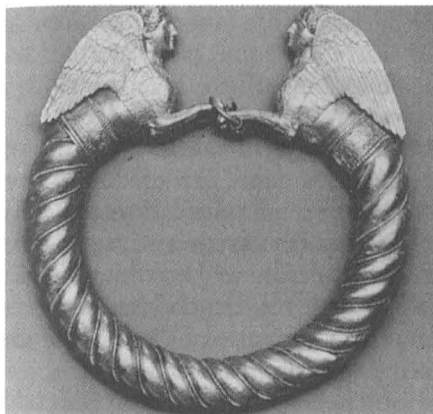
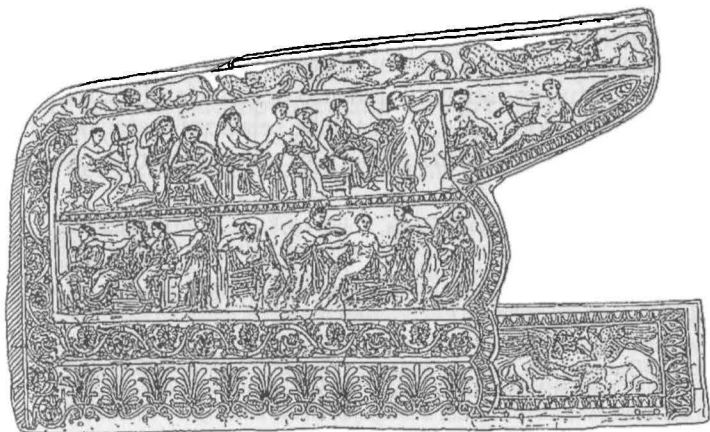



Figura 12. Rivestimento in oro per faretra con immagini in rilievo di lotte fra animali, motivi floreali e scene della vita di Achille. Tumulo tombale di Chertomlyk, regione di Dnepropetrovsk, Ucraina (IV secolo a. C.). (Secondo E. Minns).

me Kuban. Meoti e Sindi erano tribú dedite all'agricoltura che intrattenevano stretti rapporti con i Greci ed erano fortemente influenzate dalla cultura ellenica; i Tauri, al contrario, praticavano la pirateria, vivevano sui monti ed erano ostili ai coloni greci.

Nell'antichità, la parte orientale del Mar Nero (a sud della catena del Caucaso) era chiamata Colchide: si tratta del nome greco attribuito alla regione, mentre il toponimo locale è sconosciuto. L'esistenza di un regno di Colchide è documentata a partire dalla fine del VI secolo a. C. Il termine Colchide riflette, all'interno di un'area multietnica, un'unità politica fondata sul predominio della componente che diede il proprio nome alla regione nel suo complesso. Lungo quella parte di costa del Mar Nero le condizioni naturali erano tutt'altro che favorevoli, data la prevalenza di paludi e grandi estensioni acquitrinose. Le tribú della Colchide erano in gran parte dedite all'agricoltura, benché quelle piú settentrionali (Eniochi e Zygi) effettuassero scorrerie ai danni delle città greche e fossero ben note per le loro azioni di pirateria.

I Cimmeri e gli Sciti attraversarono la Colchide nelle loro migrazioni alla volta dell'Asia occidentale. Gli Sciti, poi, vi ripassarono al loro ritorno nel Ponto settentrionale, lasciandovi alcuni insediamenti, come testimonia la diffusione di armi di tipo scitico e di oggetti nello stile animalista. Sebbene fosse endogena, la cultura della Colchide rivela influenze greche e persiane, in diretta conseguenza della sua posizione geografica di ponte fra Oriente e Occidente[12].

Le notizie di cui disponiamo relativamente alle popolazioni del Mar Nero meridionale e ai loro rapporti con le colonie greche sono assai piú scarne: non esiste documentazione archeologica e le uniche informazioni provengono da fonti scritte. Secondo Senofonte il Ponto sud-orientale era popolato dai Calibi (famosi per la lavorazione del ferro), dai Macroni, dai Mossineci e dai Tibareni, tutte tribú guerriere indipendenti[13]. Eraclea Pontica fu fondata nel territorio dei Mariandini, tribú di origine mista tracio-anatolica. La natura delle relazioni instaurate dai Greci con questa tribú è molto controversa[14]. Strabone afferma che «i Milesi,

[12] O. LORDKIPANIDZE, *Drevnyaya Kolkhida*, Tbilisi 1978, pp. 48-102; BOARDMAN, *The Diffusion* cit., pp. 217-23; G. R. TSETSKHLADZE, *Colchis and Greek Culture: A Problem of Hellenization*, in «Mesopotamia», XXVI (1991), pp. 119-39; ID., *Colchis and the Persian Empire: The Problems of Their Relations*, in «Silk Road Art and Archaeology», III (1993-94), pp. 11-49.

[13] SENOFONTE, *Anabasi*, 5.

[14] D. ASHERI, *Über die Frühgeschichte von Heraklea Pontike*, in *Forschungen an der Nordküste Kleinasiens*, I, Wien 1972, pp. 17-23; S. BURSTEIN, *Outpost of Hellenism*, Berkeley 1976, pp. 6-10; S. SAPRYKIN, *Polisi i mestnoe naselenie Yuzhnogo Prichernomor'ya v arkhaicheskuyu i klassicheskuyu epokhi*, in O. LORDKIPANIDZE (a cura di), *Demograficheskaya situatsiya v Prichernomor'e v period Velikoi Grecheskoi Kolonizatsii*, Tbilisi 1981, pp. 9-22.

che furono i fondatori di Eraclea, ridussero i Mariandini, che abitavano in quel luogo prima del loro arrivo, alla condizione di iloti, in modo da poterli vendere, ma non oltre i confini della loro terra (i due popoli, infatti, pervennero a un accordo su questo punto), proprio come avvenne per la cosiddetta 'classe minoica', serva dei Cretesi, e per i Penesti, servi dei Tessali»[15].

3. *La colonizzazione greca del Ponto nel periodo arcaico.*

La penetrazione greca nella regione del Mar Nero ebbe inizio nella seconda metà del VII secolo a. C. (fig. 13), ed è essenzialmente collegata ai tentativi di colonizzazione di Mileto, che si diceva possedesse almeno settantacinque, se non novanta, colonie. Scrive Strabone: «La città [di Mileto] è molto nota, soprattutto in virtú del gran numero di colonie da essa fondate, giacché l'intero Ponto Eusino, la Propontide e molti altri luoghi sono stati raggiunti e occupati dai Milesi»[16]. È ovvio che Mileto non poté sostenere con le sue sole forze un'impresa di tale portata: probabilmente fece da centro di coordinamento di un'operazione comune con altre città della Ionia[17].

Le ragioni di questa espansione coloniale della Ionia sono molto complesse. Per lungo tempo si è creduto che la spinta alla colonizzazione del Mar Nero fosse dovuta all'interesse per i metalli delle sue regioni meridionali e orientali e per i cereali coltivati nelle coste settentrionali. Recenti studi hanno tuttavia dimostrato che queste regioni erano meno ricche di metalli di quanto non si credesse, ma non sono ancora state avanzate spiegazioni alternative[18]. Non esiste alcuna prova, inoltre, che nei secoli VII-V i territori a nord del Mar Nero potessero costituire un'importante fonte di cereali; al contrario, fonti scritte, documentazione archeologica e studi di paleobotanica dimostrano che non era possibile procurarsi cereali dagli Sciti[19]. Una spiegazione semplice e univoca delle motivazioni e dei processi della colonizzazione greca, dunque, non regge:

[15] STRABONE, 12.3.4.

[16] *Ibid.*, 14.1.6.

[17] N. EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien*, Frankfurt 1983.

[18] P. DE JESUS, *Metal Resources in Ancient Anatolia*, in «Anatolian Studies», XXVIII (1978), pp. 97-102; G. R. TSETSKHLADZE, *Did the Greeks go to Colchis for Metals?*, in «Oxford Journal of Archaeology», XIV, 3 (1995), pp. 307-32.

[19] A. CHTCHEGLOV, *Le commerce du blé dans le Pont Septentrional (second moitié du VII^e-V^e siècle)*, in O. LORDKIPANIDZE e P. LÉVÊQUE (a cura di), *Le Pont-Euxin vu par les Grecs*, Paris 1990, pp. 141-59.

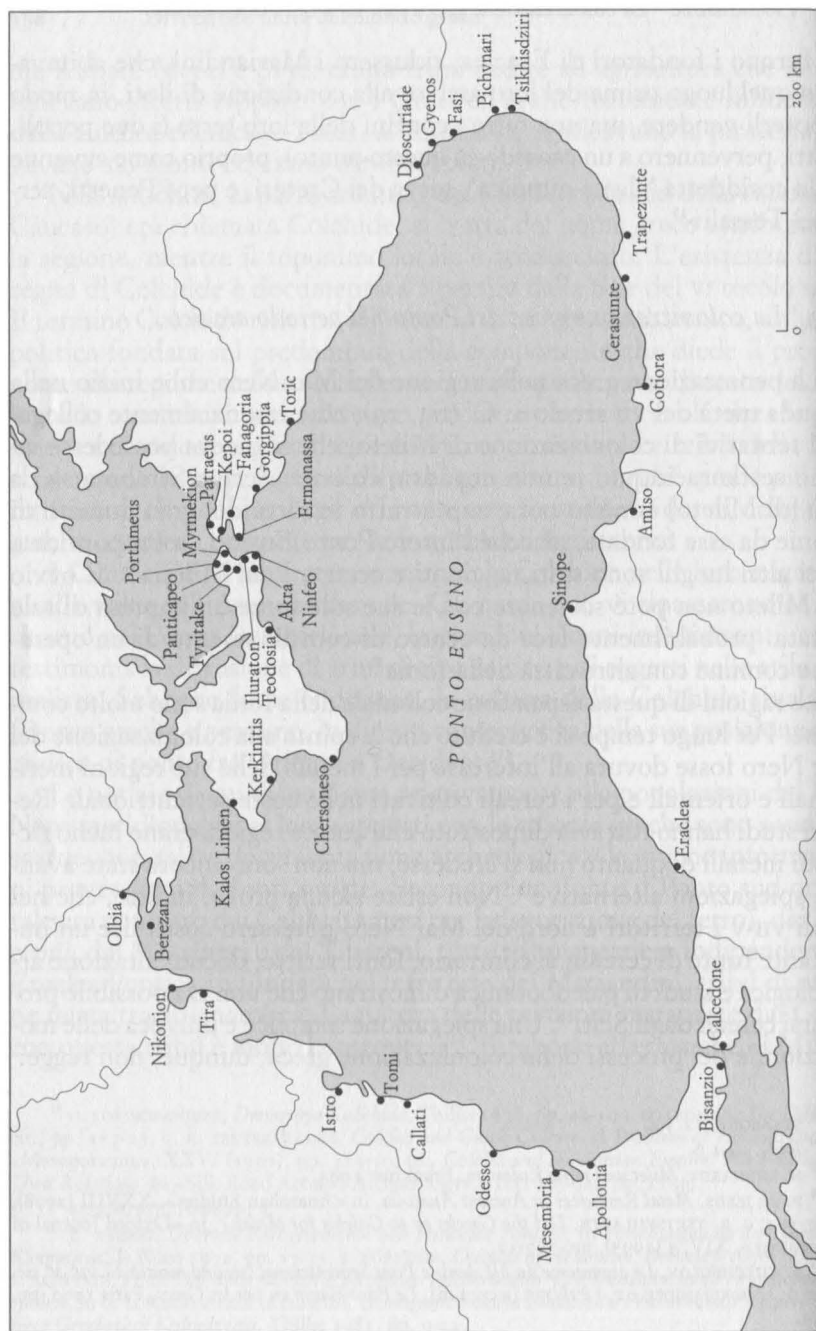



Figura 13. Il Mar Nero con le principali colonie greche.

da un lato, essa non fu mai determinata esclusivamente da ragioni di ordine agricolo o commerciale o dalla necessità di approvvigionarsi di metalli, né, dall'altro, fu una conseguenza del sovrappopolamento. Ogni città che si faceva promotrice di un'azione di colonizzazione aveva le proprie ragioni per farlo, sicché è essenziale analizzare le condizioni della madrepatria e i motivi che potrebbero aver costretto i Greci a emigrare. Da questo punto di vista, lo studio della situazione in Asia Minore nel VII secolo indica nell'emigrazione forzata la ragione di fondo: la politica ostile nei confronti di Mileto e di altre città ionie della Lidia (e, alla metà del VI secolo, la minaccia persiana) si tradusse in una riduzione delle loro χῶραι e in un'aspra lotta politica in seno a Mileto stessa[20]. In circostanze del genere una delle soluzioni piú radicali era l'emigrazione, e in quel periodo l'unica regione non ancora colonizzata da altre città greche era il Mar Nero: fu precisamente a quei territori, dunque, che Mileto guardò[21].

Le discrepanze che si riscontrano nelle fonti scritte circa la datazione delle prime colonie sul Mar Nero costituiscono un ostacolo grave, ma superabile se si lascia l'ultima parola alla documentazione archeologica[22]. Le piú antiche colonie nel Ponto furono fondate contemporaneamente a siti nella Propontide (Bisanzio e Calcedone); i primi insediamenti nel Mar Nero settentrionale risalgono al primo quarto (isola di Berezan) e agli ultimi trent'anni del VII secolo (il cosiddetto insediamento di Taganrog, oggi completamente distrutto dal mare). Berezan fu identificata con i Boristeniti[23], e lo studio del vasellame arcaico indica che parteciparono alla sua fondazione Mileto (di cui si rileva il maggior numero di pezzi), Samo, Efeso e Smirne[24]. I primi coloni vivevano in ricoveri interrati o seminterrati (come in tutte le colonie del Mar Nero settentrionale), una pratica mutuata dalle tribú locali, che facevano parte della po-

[20] ERODOTO, 1.14-18, 1.73, 5.28-29.

[21] G. R. TSETSKHLADZE, *Greek Penetration of the Black Sea*, in G. R. TSETSKHLADZE e F. DE ANGELIS (a cura di), *The Archaeology of Greek Colonisation. Essays Dedicated to Sir John Boardman*, Oxford 1994, pp. 123-26 (con riferimenti bibliografici).

[22] *Ibid.*, pp. 115-18. A causa dei limiti di lunghezza del presente saggio non mi è possibile fornire una bibliografia dettagliata: se ne può trovare una *ibid.*, pp. 111-35. Cfr. A. J. GRAHAM, *Greek and Roman Settlements on the Black Sea Coast: Historical Background*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Greek and Roman Settlements on the Black Sea Coast*, Bradford 1994, pp. 4-10.

[23] Cfr. ERODOTO, 4.17, 4.24, 4.78; J. BOARDMAN, *Olbia and Berezan: the Early Pottery*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Greek Colonization of the Black Sea*, supplemento di «Historia», 1997.

[24] L. KOPEIKINA, *Rodossko-ioniiskaya keramika VII v. do n. e. s o. Berezan' i ee znachenie dlya izucheniya rannego etapa sushchestvovaniya poseleniya*, in S. BORISKOVSKAYA (a cura di), *Khudozhestvennie izdeliya antichnikh masterov*, Leningrad 1982, pp. 31-33.

polazione accanto ai Greci[25]. Fra le piú antiche colonie milesie del Mar Nero occidentale figurano Istro (circa 630 a. C.) e Apollonia (circa 610) (fig. 14), mentre sulla costa meridionale troviamo Sinope e Amisos (entrambe risalenti alla fine del VII secolo)[26].

Tutte le piú antiche ἀποικίαι, in origine nulla piú di avamposti commerciali privi di proprie χῶραι, erano edificate in luoghi ben protetti (solitamente penisole) e possedevano comodi attracchi. Vasellame greco del VII secolo è stato ritrovato in otto siti dell'entroterra, in tumuli o

[25] S. KRYZHITSKII, *Arkhitektura antichnikh gosudarstv Severnogo Prichernomor'ya*, Kiev 1993, pp. 32-54.

[26] P. ALEXANDRESCU, *Histria*, 4, Bucuresti-Paris 1978, p. 19; E. AKURGAL e L. BUDDE, *Vorläubiger Bericht über die Ausgrabungen in Sinope*, Ankara 1956, p. 9; J. HIND, in «Archaeological Reports for 1983-84», 1984, pp. 72-73, 96, e in «Archaeological Reports for 1992-93», 1993, pp. 84-85, 110; B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986, p. 243; M. LAZAROV, *Antichna risuvana keramika v B'lgariya*, Sofia 1990, p. 35.

Figura 14.

Stele marmorea con iscrizione in greco sopra la testa dell'uomo. Apollonia Pontica (Sozopol), Bulgaria (inizi del V secolo a. C.).

insediamenti scitici. In siti traci o geti, invece, non è stato rinvenuto vasellame del VII secolo, ma in una quindicina di essi vennero alla luce pezzi del VI secolo. Il vasellame frigio ritrovato a Sinope attesta gli stretti rapporti con le popolazioni dell'interno[27]. Era diffuso il culto di Apollo: i Milesi e gli abitanti di altre città della Ionia ricorrevano al consiglio del dio a Didima, dove aveva sede un oracolo di Apollo fondato da Mileto e frequentato da tutte le colonie del Ponto, che veneravano come dio e protettore 'Απόλλων 'Ιητρός[28].

All'inizio del VI secolo Mileto cominciò a intensificare la sua azione di colonizzazione: nell'isola di Berezan fece la sua comparsa una nuova ondata di coloni e si cominciarono a costruire edifici in pietra. I nuovi arrivati fecero da battistrada per la graduale penetrazione nell'entroterra da parte dei Greci stanziati sulla penisola e per l'ampliamento di una χώρα addensata sulla riva sinistra dell'estuario del Berezan e nella parte occidentale di quello del Dnepr-Bug. Una situazione analoga può essere osservata a Istro, dove la prima cinta di mura fu innalzata nel 575 a. C. Parallelamente all'ampliarsi delle colonie esistenti si giunse alla fondazione di nuove città: Tomi nel Ponto occidentale e Olbia (non distante dall'isola di Berezan) in quello settentrionale (fine del primo quarto del VI secolo) (fig. 15). In breve Olbia ampliò la propria sfera d'influenza e fondò insediamenti rurali nel basso corso del Bug. Nel periodo arcaico, la χώρα di Olbia giunse a comprendere centosette insediamenti[29].

Fra il 580 circa e il 560 Mileto espanse la propria colonizzazione alle penisole di Kerč e di Taman (il Bosforo Cimmerio). Nel Bosforo europeo (penisola di Kerč) furono fondate le città di Panticapeo (fig. 16), Ninfeo, Teodosia, Myrmekion e Tyritake; nel Bosforo asiatico (penisola di Taman) Kepoi, Patraeus, una città, poi distrutta dal mare, cui apparteneva la necropoli di Tuzla, ed Ermonassa: quest'ultima era una colonia comune di Mileto e Mitilene[30].

[27] M. VAKHTINA, *K voprosu o vliyanii demograficheskoi situatsii na stanovlenie i razvitie greko-varvarskikh svyazei v razlichnikh raionakh Severo-Zapadnogo Prichernomor'ya*, in «Peterburgskii Arkheologicheskii Vestnik», VI (1993), pp. 53-55; J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas*, London 1980³, pp. 254-55.

[28] EHRHARDT, *Milet* cit., pp. 145-47.

[29] Y. VINOGRADOV, *Politicheskaya istoriya Ol'viiskogo polisa*, Moskva 1989, p. 36; A. WASOWICZ, *Olbia Pontique et son territoire*, Paris 1975.

[30] V. KUZNETSOV, *Rannie apoikii Severnogo Prichernomor'ya*, in «Kratkie Soobshcheniya Instituta Arkheologii, Moskva», CCIV (1991), pp. 31-37; G. KOSHELENKO (a cura di), *Ocherki arkheologii i istorii Bospora*, Moskva 1992, pp. 6-28. Sulle origini delle cosiddette piccole città del regno del Bosforo (Myrmekion, Tyritake, Porthmeus, Iluraton ecc.) il dibattito resta aperto. Alcuni studiosi ritengono che esse furono fondate da Panticapeo come «Ackerburg/Stadtdorf» (Y. A. VINOGRADOV, *K probleme polisov v raione Bospora Kimmeriiskogo*, in «Antichnii Mir i Arkheologiya», IX (1993), pp. 79-96).

Figura 15.
Altare principale del τέμενος di Olbia. Ricostruzione di S. Kryzhitskii.

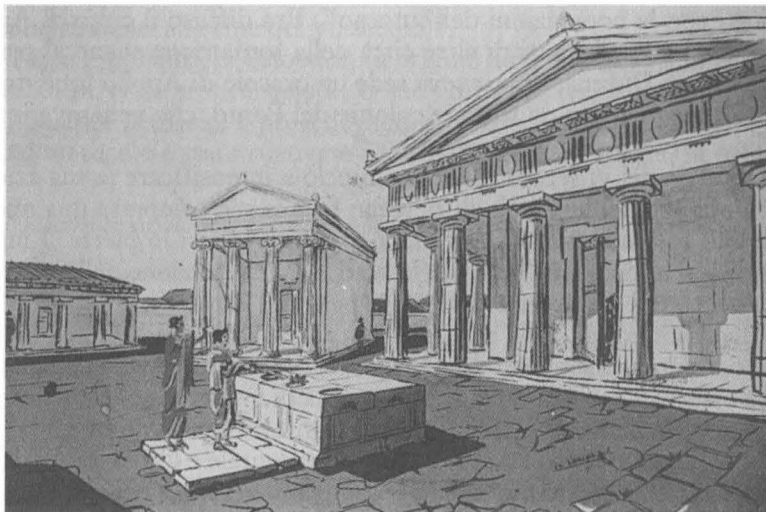
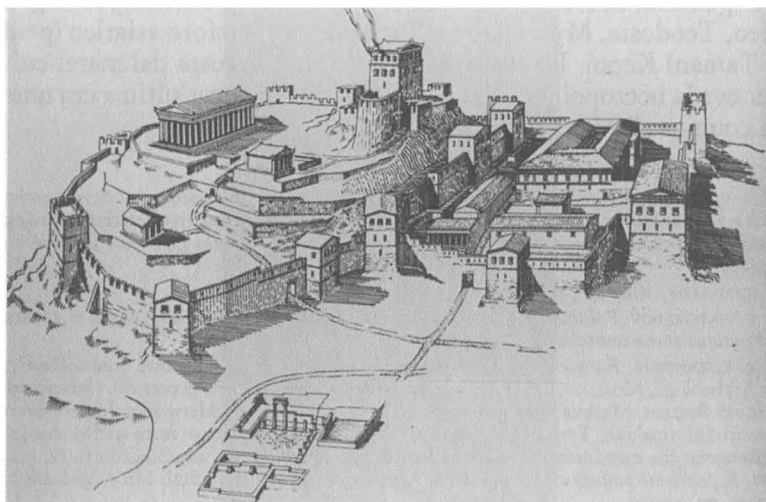



Figura 16.
Acropoli di Panticapeo. Ricostruzione di V. Tolstikov.

Negli anni compresi fra il 560 circa e il 530, come conseguenza delle prime conquiste delle città greche dell'Asia Minore da parte dei Persiani, una nuova ondata di coloni migrò dalla Ionia alle coste del Mar Nero[31]. Questo periodo è caratterizzato dalla comparsa di colonie, peraltro non numerose, fondate da emigrati non milesi: Eraclea, per esempio, fu fondata nel 554 a sud del Ponto da coloni provenienti da Megara e dalla Beozia. Sulla costa occidentale, Odessa fu fondata dai Milesi, mentre l'espansione delle città greche già esistenti nel Ponto occidentale diede origine a numerosi insediamenti minori.

Nel nord del Mar Nero, Olbia si configurava già come una *polis* di grandi dimensioni, che possedeva una χώρα piuttosto estesa e batteva una propria moneta, giungendo poi ad inglobare l'isola di Berezan. Verso la metà del VI secolo fecero la loro comparsa nuove città, come Tira e Nikonion, con una χώρα formata da una cinquantina di insediamenti minori. Nella regione del Bosforo Cimmerio furono fondate Gorgippia, Toric, Akra, Porthmeus e Iluraton, mentre nella penisola di Taman, intorno al 542, coloni provenienti da Teo fondarono Fanagoria (un'altra colonia di Teo, Abdera, fu fondata contemporaneamente in Tracia).

In questo periodo gli Ioni cominciarono a insediarsi in nuovi territori, come la Crimea nord-occidentale e il Ponto orientale (la Colchide). Vi è traccia di un piccolo insediamento, probabilmente ionio, nella zona dove, intorno al 422-421, verrà poi fondata Chersoneso da parte di Eraclea Pontica[32]. La Colchide fu colonizzata dai Milesi, che vi fondarono tre città (Fasi, Gyenos e Dioscuriade) e due villaggi (Pichvnari e Tsikhisdziri) (figg. 17, 18). Il culto ufficiale di questi coloni era quello di Apollo Egemone[33].

L'ultima ondata della penetrazione ionia nel Ponto copre il periodo compreso tra la fine del VI secolo e il primo quarto del V, anni in cui gli Ioni, sconfitti nella rivolta contro i Persiani, furono ancora una volta costretti a lasciare le loro città natie. In quello stesso periodo le colonie già esistenti si svilupparono e comparvero nuovi insediamenti di coloni provenienti da Mileto e da altri centri greci. Secondo Erodoto, coloni costretti a fuggire da Calcedonia e da Bisanzio, al tempo della rivolta delle città ionie, fondarono Mesembria nella regione occidentale del Mar

[31] G. R. TSETSKHLADZE, *Greek Penetration* cit., pp. 121-23.

[32] IU. VINOGRADOV e M. ZOLOTAREV, *La Chersonèse de la fin de l'archaïsme*, in LORDKIPANIDZE e LÉVÊQUE (a cura di), *Le Pont-Euxin* cit., pp. 85-120; S. SAPRYKIN, *The Foundation of Taurian Chersonesus*, in TSETSKHLADZE (a cura di), *Greek Colonization* cit.

[33] G. R. TSETSKHLADZE, *Colchians, Greeks and Achaemenids in the 7th-5th Centuries BC: a Critical Look*, in «Klio», LXXVI (1994), pp. 78-95.

Nero[34]. Nella Crimea occidentale gli Ioni fondarono Kerkinitis e Kalos Limen.

Il VI secolo, e in particolar modo la seconda metà, fu un periodo importante nella storia del Ponto e delle città greche ivi fondate, perché il processo di colonizzazione appare meglio organizzato. La documentazione scritta ci restituisce il nome dell'οἰκιστής di numerose colonie greche, tra le quali Ermonassa (dove l'οἰκιστής giunse a dominare la città), Fanagoria e Fasi. A partire dalla metà del secolo le prime ἀποικίαι greche divennero vere e proprie *poleis* con un solido apparato statale, la loro moneta (fig. 19), istituzioni religiose, leggi e struttura sociale loro proprie. Al contempo, le χῶραι di queste città-stato acquisirono dimensioni considerevoli e avviarono una propria produzione artigianale. Le città greche (per esempio Olbia, Bosforo, Istro) cominciarono a coltivare ce-

[34] ERODOTO, 6.33. Secondo PSEUDO-SCIMNO, 737-42, Mesembria fu fondata da coloni provenienti da Calcedonia e da Megara durante la campagna scitica di Dario (circa 513 a. C.).

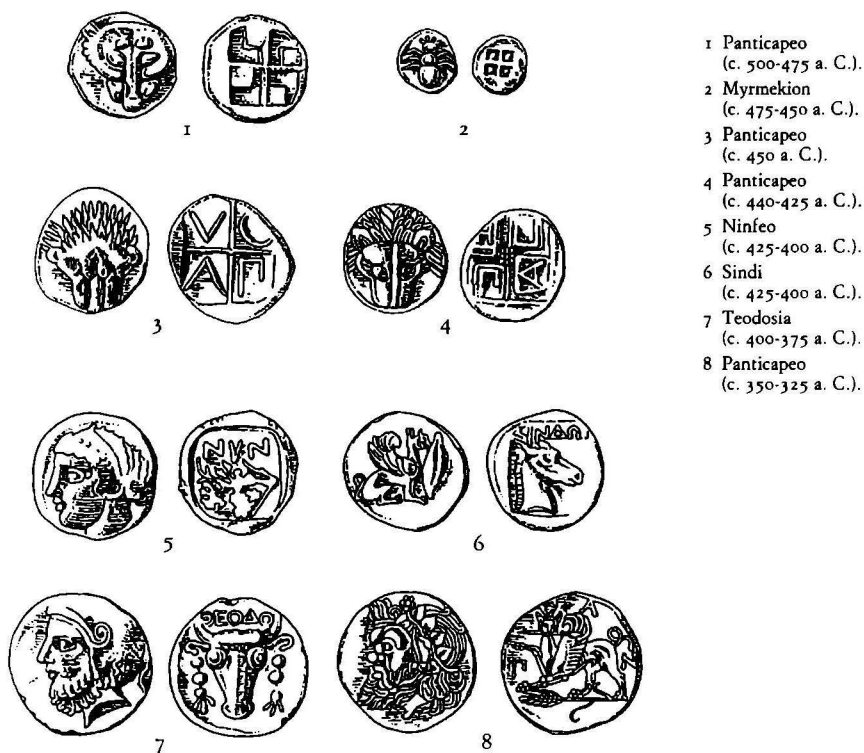
Figura 17. Stele funeraria in stile greco orientale. Dioscuriade (Sukhumi), Georgia (c. 430-420 a. C.).

Figura 18. Cratere a figure rosse del Pittore di Niobe. Necropoli greca di Pichvnari, Georgia (c. 450 a. C.).

reali nelle proprie χῶϱαι, ed è probabilmente solo da quel momento che i cereali del Ponto cominciarono ad affluire nella Grecia continentale.

Il periodo in esame segnò la fine della colonizzazione del Mar Nero da parte dei Greci, anche se ciò non significa, naturalmente, che da quel momento non si ebbero piú flussi migratori di Greci verso quell'area. Anche Atene mostrò un notevole interesse per la regione, ma la maggior parte degli insediamenti ateniesi permanenti non fecero la loro comparsa prima del secondo quarto del V secolo a. C. e non ebbero alcun legame con la colonizzazione che aveva visto impegnato il mondo greco fra l'VIII e il VI secolo: si trattò, piuttosto, di un fenomeno completamente nuovo, espressione dell'imperialismo ateniese. Reperti della pri-

Figura 19.
Monete delle colonie greche del Ponto settentrionale. (Secondo J. Hind).

1 Panticapeo (c. 500-475 a. C.).
2 Myrmekion (c. 475-450 a. C.).
3 Panticapeo (c. 450 a. C.).
4 Panticapeo (c. 440-425 a. C.).
5 Ninfeo (c. 425-400 a. C.).
6 Sindi (c. 425-400 a. C.).
7 Teodosia (c. 400-375 a. C.).
8 Panticapeo (c. 350-325 a. C.).

ma ceramica attica a figure nere, risalente al 600-550 circa, sono stati rinvenuti nell'isola di Berezan, a Istro e ad Apollonia Pontica, proprio nel periodo in cui l'influenza politica di Atene raggiunse la Propontide. Le colonie piú importanti furono Sigeo e gli insediamenti nel Chersoneso Tracico. Come effetto dei crescenti problemi delle città ionie con l'impero persiano e della conseguente repressione della loro rivolta, le attività coloniali e commerciali degli Ioni diminuirono e Atene cominciò a rivolgere la propria attenzione ai mercati del Mar Nero. Durante le guerre persiane fu difficile navigare attraverso gli Stretti, e infatti per quel periodo abbiamo scarso riscontro di importazioni di ceramica attica. Dopo il consolidamento dell'impero marittimo ateniese, invece, la quantità di ceramica attica di qualità aumenta: essa veniva commercializzata in ogni parte del Ponto, ma sembra che la maggior parte della produzione fosse diretta alla zona del Bosforo, a Olbia e ad Apollonia Pontica[35].

4. *Il periodo classico: città greche, regni locali e Atene.*

Alla fine del VI secolo la situazione politica nel Mar Nero mutò drasticamente: in un periodo non ben definito, compreso fra il 519 e il 512, il re persiano Dario attraversò il Danubio e invase la Scizia per punirla dell'occupazione dell'Asia Superiore e delle razzie cui si dedicavano i suoi abitanti, ma tale impresa fu anche conseguenza dello sviluppo del suo impero[36]. La valutazione di questa invasione è oggetto di discussione fra gli studiosi; di per sé l'azione militare si tradusse in una disfatta per i Persiani, determinando la formazione di una satrapia nella Tracia meridionale e nella Paronia e la trasformazione della Macedonia in uno stato cliente. La reputazione degli Sciti nel mondo greco ne risultò notevolmente rafforzata, tanto che a detta di Erodoto all'inizio del V secolo era opinione comune fra i Greci continentali che soltanto loro e gli Sciti erano in grado di arrestare e respingere la minaccia persiana, se non addirittura di invadere l'impero persiano stesso[37]. I Greci delle colonie a settentrione e a occidente del Mar Nero si trovarono allora esposti alle pressioni di questa nuova e riconosciuta grande potenza, soprattutto dopo che gli Sciti cominciarono ad attaccare le città greche (e le tribú

[35] J. BOUZEK, *Athènes et la Mer Noire*, in «Bulletin de Correspondence Hellénique», CXIII (1989), pp. 249-59; ID., *Studies of Greek Pottery in the Black Sea Area*, Praha 1990, pp. 51-52.

[36] ERODOTO, 4.83-142.

[37] *Ibid.*, 4.46, 6.84.

tracie). Anche se la guerra scitico-tracia si concluse intorno al 480 con un accordo di pace, essa portò alla formazione del regno di Tracia sotto la dinastia degli Odrisi, che istituí una sorta di protettorato sulle città greche, costrette da allora a versare un tributo ai nuovi dominatori. Nel 480 le città greche situate nelle penisole di Kerč e Taman si confederarono in una συμμαχία per far fronte agli Sciti come Stato unitario, che divenne noto come regno del Bosforo, con capitale Panticapeo[38]. La prima dinastia di questo regno fu quella degli Archeanattidi (probabilmente di origine milesia), un clan di τύραννοι che dominò, secondo Diodoro, per quarantadue anni[39].

Gli Sciti avviarono la loro espansione ai danni delle città greche di Olbia e Nikonion: ne risultarono un ridimensionamento delle loro χῶραι e l'imposizione a Olbia di un protettorato che si protrasse dal primo terzo del v secolo fino al 400-390 circa, quando nella città la tirannide fu sostituita dal regime democratico. Il protettorato scitico, comunque, ebbe natura piú economica che politica[40].

Non è chiaro quanti cereali la Grecia importasse dall'area del Mar Nero prima delle guerre persiane, anche se Erodoto afferma che intorno al 494/493 si vedevano navi mercantili lasciare il Ponto alla volta della Grecia[41]. In un primo tempo è probabile che Atene riuscisse a soddisfare le proprie necessità di cereali approvvigionandosi in Sicilia e in Egitto, ma dopo la metà del v secolo prese a guardare con notevole interesse all'area del Mar Nero, come conseguenza della disastrosa spedizione in Egitto e dei crescenti attriti con Corinto. Sorsero, a dire il vero, alcuni problemi con Sinope e con Eraclea Pontica (i cui abitanti provenivano da Megara), che era una potenziale nemica di Atene. Al contempo, Eraclea, che deteneva il controllo su una delle rotte piú brevi per l'attraversamento del Mar Nero, costituiva una minaccia per gli interessi del Bosforo nei suoi commerci con l'Egeo, che era dominato da Atene. Il Ponto, inoltre, non era un'area tranquilla in un periodo in cui i Traci e gli Sciti mantenevano una pressione costante sulle città greche. Atene aveva bisogno del mercato del Mar Nero, sicché, come scrive Plutarco nella sua biografia di Pericle, intorno al 437 quest'ultimo

[38] V. GAJDUKEVIČ, *Das Bosporonische Reich*, Berlin 1971, pp. 50-51. La data e le ragioni alla base della formazione del regno del Bosforo sono ancora oggetto di dibattito (A. VASIL'EV, *K voprosy o vremeni obrazovaniya Bosporskogo gosudarstva*, in A. GAVRILOV (a cura di), *Etuidi po antichnoi istorii i kul'ture Severnogo Prichernomor'ya*, St. Petersburg 1992, pp. 111-28).

[39] DIODORO SICULO, 12.31.1.

[40] VINOGRADOV, *Politicheskaya istoriya* cit., pp. 120-21.

[41] ERODOTO, 6.5, 6.26.

«salpò per il Ponto con un'altra flotta splendidamente attrezzata. Ivi compí le missioni richieste dalle città elleniche, comportandosi generosamente verso di esse e, nel contemppo, spiegò agli occhi delle popolazioni barbariche adiacenti, ai loro re e potentati, la grande potenza degli Ateniesi, che navigavano senza paura e audacemente dovunque volevano, poiché tenevano tutto il mare sotto il loro dominio»[42]. L'obiettivo principale era inglobare le città del Ponto nella lega peloponnesiaca dominata da Atene. Pericle bandí il tiranno Timesileo da Sinope, da dove fece vela alla volta del Bosforo. Ninfeo, che a quel tempo non faceva parte del regno del Bosforo, aderí alla lega dietro pagamento del tributo annuale di un talento. Pericle raggiunse anche Olbia, dove cacciò gli Sciti e restaurò la tirannide. È possibile che parecchie altre città, oltre a Ninfeo (e Istro) entrassero a far parte della lega, perché alcuni nomi non completamente decifrabili nei registri ateniesi dei tributi relativi al 425 a. C. fanno riferimento a città del Mar Nero settentrionale[43]. Non furono soltanto le città greche a sostenere Atene, giacché anche il regno di Tracia si uní all'impresa.

Parallelamente, il regno del Bosforo attraversava una fase di trasformazioni: nel 438/437 a. C. agli Archeanattidi succedette la dinastia degli Spartocidi, di origine tracia (si tratta della cosiddetta dinastia barbara del regno greco del Bosforo). Fin dall'inizio il principale obiettivo di questa dinastia fu l'annessione forzata nel proprio regno di Teodosia e Ninfeo, impresa che riuscí a portare a compimento soltanto al tempo di Leucone I (389/388 - 349/348 a. C.). Il IV secolo segnò il momento di massimo sviluppo delle relazioni fra Atene e il Bosforo[44]: durante il regno di Leucone, Atene godette di numerosi privilegi commerciali nel traffico dei cereali con il Bosforo[45]. Strabone, per esempio, narra che «una volta Leucone inviò da Teodosia ad Atene due milioni e centomila medimni [di grano]»; secondo Demostene, Leucone esportava annualmente ad Atene quattrocentomila medimni di frumento, ma nell'anno della grande carestia (intorno al 360) non solo la quantità inviata fu sufficiente a coprire le necessità della città, ma gli Ateniesi ne

[42] PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 20.

[43] B. D. MERITT e altri, *The Athenian Tribute Lists*, I, Cambridge Mass. 1939, pp. 116, 157-59, 203, 526-28; II, Princeton 1946, pp. 46, 126-27.

[44] I. B. BRASHINSKII, *Afini i Severnoe Prichernomor'e v VI-II vv. do n. e.*, Moskva 1963, pp. 127-52.

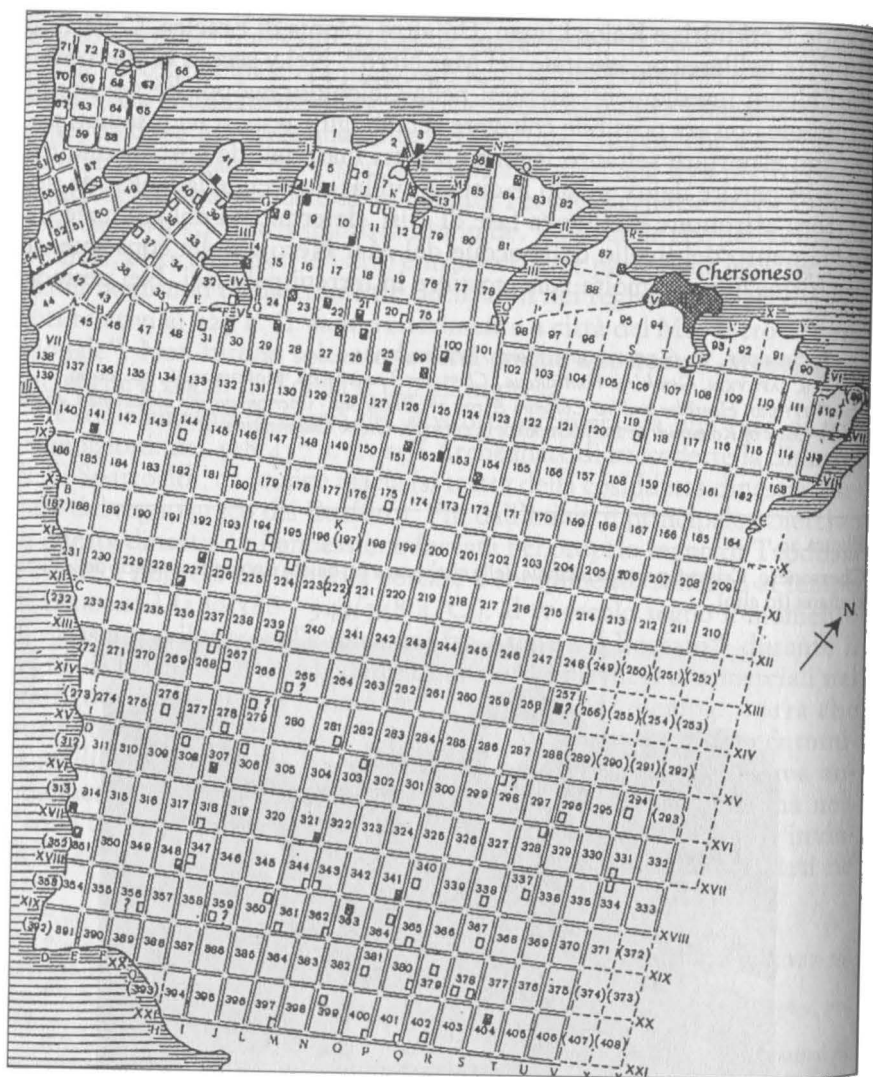
[45] T. NOONAN, *The Grain Trade of the North Black Sea in Antiquity*, in «American Journal of Philology», XCIV (1973), pp. 231-42; S. BURSTEIN, *IG II² 653, Demosthenes and Athenian Relations with Bosporus in the Fourth Century BC*, in «Historia», XXVII (1978), pp. 433-35; ID., *The Origin of the Athenian Privileges at Bosporus: a Reconsideration*, in «Ancient History Bulletin», VII, 3 (1993), pp. 81-83.

rivendettero le eccedenze ricavandone quindici talenti[46]. Nel 422/421 Eraclea Pontica fondò in Crimea la città di Chersoneso (fig. 20)[47]. Durante il IV secolo la nuova colonia estese a poco a poco il proprio territorio agricolo (fig. 21) nella penisola eraclea e nella Crimea nord-occidentale, combattendo contro la locale popolazione dei Tauri e inglobando Kerkinitis e Kalos Limen. Un'altra colonia di Eraclea, Callati, fu fondata nell'area occidentale del Mar Nero[48]. Nel V secolo vennero fondati alcuni insediamenti ateniesi nella Colchide, ma poiché nel Ponto orientale non era possibile coltivare cereali, gli Ateniesi ivi insediati potevano esportare soltanto legname e altri materiali da costruzione navale. A partire dal IV secolo le città e i villaggi greci della Colchide dovettero affrontare una lunga fase di crisi, determinata dal graduale innalzamento del livello delle acque del Mar Nero e dalla conseguente trasformazione di molte zone costiere in terreni paludosi. Nel periodo

[46] STRABONE, 7.4.6; DEMOSTENE, *Contro Leptine*, 20.32-33.
[47] S. SAPRYKIN, *Gerakleya Pontiiskaya i Chersones Tavricheskii*, Moskva 1986, pp. 52-69.
[48] J. HIND, *Heraklea and her Colonies Across the Black Sea - Chersonesus in Crimea and Callatis on the Coast of Romania*, in TSETSKHLADZE (a cura di), *Greek Colonization* cit.

Figura 20.
Chersoneso, Crimea: porta principale della città greca (in basso) e porta secondaria della città romana (in alto).

Figura 21.

Schema di suddivisione terriera della χώρα di Chersoneso, Crimea (scala approssimativa 1:100 000). (Secondo I. Kruglikova).

compreso fra il I secolo a. C. e il I dell'era cristiana molti insediamenti costieri finirono sommersi, totalmente o in parte[49].

La guerra del Peloponneso causò un'eclissi della potenza ateniese, consentendo a Eraclea Pontica di assurgere a potenza dominante del bacino del Mar Nero; a partire dalla seconda metà del IV secolo, tuttavia, fu Sinope a sostituirsi a entrambe in questo ruolo egemone.

Il IV secolo fu un periodo di difficoltà anche per altre popolazioni locali. La Tracia fu colpita da una crisi politica che determinò, al volger del secolo, la disintegrazione del regno tracio in numerose piccole unità. Lo stesso processo aveva nel frattempo luogo in Scizia, mentre i Sindi venivano pacificamente inglobati nel regno del Bosforo. Tutti questi cambiamenti si risolsero in un vantaggio per le città greche del Mar Nero occidentale e settentrionale: Olbia, Nikonion e Tira ricuperarono i rispettivi territori agricoli e Olbia riuscí addirittura a fondare nuovi insediamenti in Crimea (sulla penisola di Tarhankut) e a Istro, non distante da Tira. Sotto il regno di Perisade I (344/343 - 311/310 a. C.) il territorio del regno del Bosforo raggiunse la sua massima estensione, dalla Tauride ai monti del Caucaso. I suoi re si autoproclamarono (come risulta da iscrizioni ritrovate in svariate città del regno del Bosforo) «ἄρχων di Bosforo» o «ἄρχων del Bosforo e Teodosia» e in seguito «re dei Sindi, dei Toreti, dei Dandari e degli Psessi» o «dei Sindi e dei Meoti»[50]. La dinastia spartocide regnò per oltre trecento anni (dal 438/437 fino al 109 a. C.): durante tale periodo fiorirono l'agricoltura, l'artigianato (fig. 22) e i commerci.

Intorno alla metà del IV secolo la situazione politica del Mar Nero occidentale mutò. In Macedonia, Filippo II (353-336 a. C.) diede vita a un regno potente e unito; nel 342 conquistò le regioni interne della Tracia e vi fondò la città di Filippopoli; in breve cominciò a imporre il proprio controllo sulle città greche di Apollonia Pontica e Mesembria, sottomettendo anche i Geti. Nello stesso periodo gli Sciti uscivano dalla loro crisi, riuscendo a costituire, intorno al secondo quarto del IV secolo a. C., un potente regno sotto la guida del re Ateas. Le tombe «regali» scitiche di questo periodo contengono raffinati oggetti d'oro, argento e bronzo in enorme quantità. Gli Sciti conquistarono la Dobrugia, e le città greche del Mar Nero nord-occidentale divennero, loro malgrado, un protettorato scitico; re Ateas cominciò anche a battere mo-

[49] G. R. TSETSKHLADZE, *Greek Colonization of the Eastern Black Sea Littoral (Colchis)*, in «Dialogues d'histoire ancienne», XVIII, 2 (1992), pp. 252-53.

[50] V. V. STRUVE e altri, *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*, Moskva-Leningrad 1965, nn. 6, 8-11, 37, 113, 972, 1013-15, 1037-40, 1111.

neta a Callati. Nel volger di breve tempo scoppiò un conflitto tra Filippo e Ateas, conclusosi soltanto nel 339 con la morte di quest'ultimo, all'età di novant'anni, mentre Filippo, gravemente ferito, fu costretto a abbandonare la Tracia.

5. *Conclusione. Tradizioni culturali e innovazioni.*

Dal punto di vista culturale le città greche del Ponto erano piuttosto conservatrici, tanto che gli Elleni del Mar Nero settentrionale e occidentale continuavano ancora a coltivare le tradizioni della madrepatria a piú di due secoli dall'emigrazione. Per lungo tempo le colonie milesie si servirono del dialetto e dell'alfabeto ionici e mantennero le stesse divinità della città d'origine: Apollo, Atena, Zeus, Afrodite, Demetra, ecc. A Olbia esisteva una comunità religiosa orfica[51]. Si possono cogliere tradizioni ioniche nell'architettura, nella toreutica, nel conio delle

[51] L. ZHMUD, *Orphism and Graffiti from Olbia*, in «Hermes», CXX, 2 (1992).

Figura 22.
Stele funeraria della penisola di Taman (IV secolo a. C.). (Secondo E. Savostina).

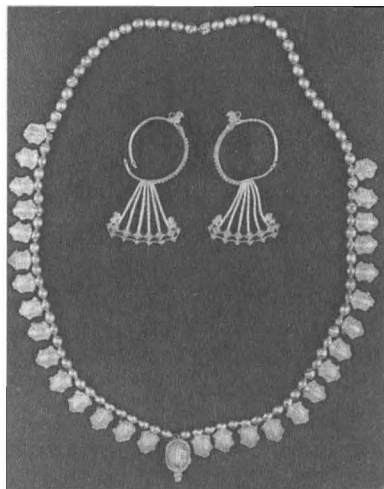
monete[52], mentre sulla cultura dei Greci del Ponto non ebbero praticamente alcuna influenza i rapporti con Atene.

Allo stesso tempo i Greci insediatisi in ambiente barbaro[53] adeguarono la loro produzione artistica ai gusti delle élite scitiche e tracie, creando oggetti in oro, argento e bronzo nello stile animalista, ma ancora una volta sulla base delle tradizioni ionie. Nella Colchide le condizioni climatiche costrinsero i Greci a mutare il loro modo di vita, ma per molti secoli restarono chiaramente visibili caratteristiche ionie. I Greci ioni stabilitisi nella Colchide, inoltre, aprirono laboratori per la produzione di manufatti d'oro (fig. 23), sigilli e gemme per l'élite locale[54]. Il ricordo della patria lontana fu sempre importante per i Greci del Ponto: anzi, fu proprio questo legame, combinato con il nuovo ambiente etnico, a consentir loro di dar vita a un'arte univocamente caratteristica della regione e piacevolmente diversa da quella di altre aree del mondo coloniale greco.

[52] I. P. PICHIKYAN, *Malaya Aziya – Severnoe Prichernomor'e*, Moskva 1984, pp. 113-86.

[53] I Greci cercarono sempre di stabilire relazioni pacifiche con le tribù locali. Fin dalle prime fasi della colonizzazione essi ottennero le terre per costruirvi le città e per le colture dai capi locali, o in seguito ad accordi *ad hoc* o attraverso il pagamento di un «modesto tributo» (STRABONE, 7.4.6).

[54] TSETSKHLADZE, *Did the Greeks go to Colchis for Metals?* cit., pp. 323-27.

Figura 23.
Collana d'oro con figure di tartarughe e granitura; pendenti d'oro con rosette e uccelli scolpiti. Produzione greca per l'élite locale della Colchide. Vani, Georgia (v secolo a. C.).

HANS-JOACHIM GEHRKE

La Grecia settentrionale

Il territorio di cui si intende trattare qui, contrariamente a quanto farebbe pensare il titolo di questo saggio, non presenta nessuna unità storica né spaziale. Cosí, si trovano a esser raggruppate in questa sede realtà che erano radicalmente diverse. Ciò che collega queste differenti regioni è, tuttalpiú, il fatto che esse si rivelano periferiche nella prospettiva della storia greca. Ma il concetto di «periferia» comporta sempre una certa problematicità: in un certo qual modo, infatti, tale definizione fa torto alle regioni in causa; la loro importanza ne risulta relativizzata. Ma, considerando la questione da un punto di vista storico, questa definizione non è del tutto infondata. Rispetto a quelle regioni della Grecia che furono al centro della sua evoluzione storico-culturale (quali il Peloponneso, la Grecia centrale, l'area dell'Egeo e le città costiere dell'Asia Minore), le aree qui trattate presentano, a diversi riguardi, caratteri specifici: il loro sviluppo ha avuto luogo piú tardi rendendole, di conseguenza, marginali in rapporto alle altre.

In primo luogo, già i presupposti geografici per il formarsi di una civiltà sono diversi. La morfologia territoriale e il clima che contraddistinguono le regioni della Grecia «classica» si ritrovano solo parzialmente nelle aree settentrionali: ciò avviene soprattutto nella zona coloniale nel nord dell'Egeo, la quale, peraltro, era strettamente legata al centro anche da un punto di vista geografico. Altrimenti, le condizioni cambiano considerevolmente di caso in caso: la Tessaglia, per esempio, possiede una piana centrale relativamente estesa, caratterizzata da un clima piú spiccatamente continentale. Le aree nord-occidentali della Grecia sono ricche di precipitazioni e hanno un clima piú temperato: in quanto spazio naturale e culturale a sé stante, esse sono inoltre nettamente distinte dalle regioni orientali della Grecia, mentre sono maggiormente aperte all'asse di comunicazione nord-sud, e grazie alle loro potenzialità e agli sviluppi di carattere nautico, fortemente rivolte verso ponente, ossia verso l'Italia. Le regioni dell'Epiro e della Macedonia, per parte loro, appartengono all'area mediterranea solo in maniera par-

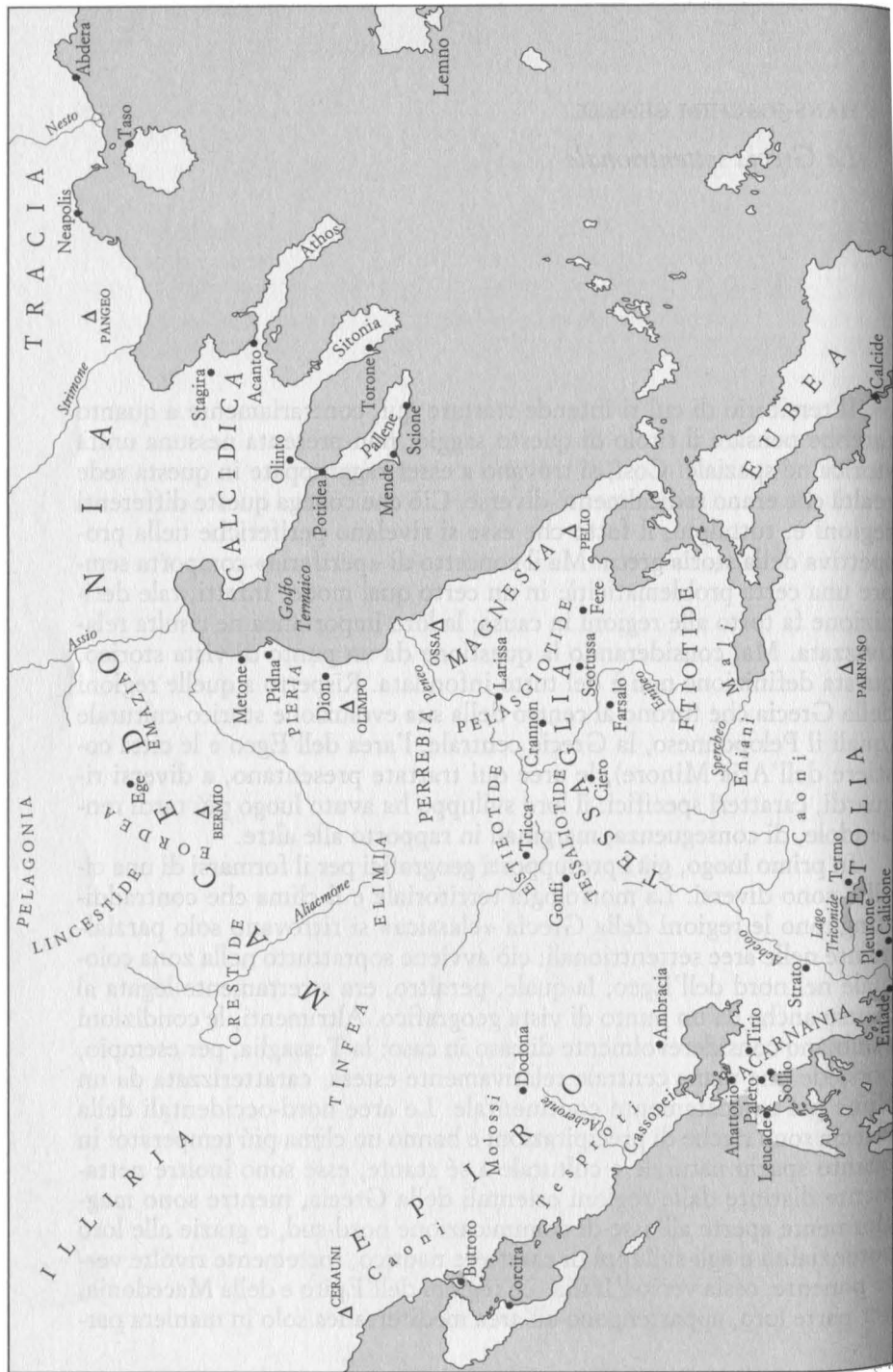



Figura 1. La Grecia settentrionale.

ziale: esse si trovano, infatti, in una fascia di transizione verso le zone climatiche dell'Europa centrale. E diverse ancora sono le condizioni nelle aree del Mar Nero, in cui estati torride e secche si alternano a inverni estremamente freddi, se paragonati a quelli greci.

Anche dal punto di vista dello sviluppo storico le regioni considerate figurano come «periferiche». Non c'è dubbio che elementi capitali della civiltà greca vi si diffusero piú tardi che nelle cosiddette aree centrali, e solo come apporti manifesti dell'espansione coloniale. Tali elementi sono dunque, in un certo modo, importati. Anche l'entroterra della Grecia nord-occidentale (Etolia e Acarnania) è stato reso accessibile a partire da lí. Certo, queste ultime regioni svilupparono una propria identità, ma solo nel v secolo a. C. entrarono nella corrente della storia greca comune. La Macedonia e l'Epiro, pur essendo vicine alla civiltà ellenica, rimasero in un primo tempo disgregate in una serie di tribú diverse, guidate da capi le cui prerogative monarchiche non erano particolarmente estese. Le loro popolazioni, se si eccettuano le dinastie dominanti, non erano considerate greche ed esse stesse, per prime, non si stimavano tali. Questo stato di cose era destinato a cambiare solo piú tardi.

Dunque, anche volendo trattare le regioni settentrionali della Grecia sotto il denominatore comune della loro «perifericità», le differenze restano predominanti. Da qui, la nostra intenzione di esaminare la Grecia settentrionale come suddivisa in cinque sottoinsiemi: 1) Grecia nord-occidentale; 2) Tessaglia; 3) colonie dell'Egeo settentrionale; 4) zona degli Stretti e Mar Nero; 5) Macedonia ed Epiro.

1. *Grecia nord-occidentale: aree costiere ed entroterra.*

Per lo sviluppo delle regioni nord-occidentali fu decisiva la campagna di colonizzazione corinzia[1]. Essa avvenne chiaramente in due ondate: nella prima fase, avvenuta sotto il dominio dell'aristocrazia dei

[1] Su Corinto e le sue colonie cfr. innanzitutto E. WILL, *Korinthiaca*, Paris 1955, pp. 306 sgg.; J. B. SALMON, *Wealthy Corinth*, Oxford 1984; C. DEHL, *Die korintische Keramik des 8. und frühen 7. Jh.s in Italien*, Berlin 1984. Sulla cronologia cfr., contro J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, I/2, Strasburg 1913², pp. 274 sgg., e WILL, *Korinthiaca* cit., pp. 363 sgg., J. SERVAIS, *Hérodote et la chronologie des Cypsélides*, in «L'antiquité classique», XXXVIII (1969), pp. 28 sgg.; E. MANNI, *Fidone d'Argo, i Bacchiadi di Corinto e le fondazioni di Siracusa e di Megara Iblea*, in «Kokalos», XX (1974), pp. 80 sgg.; P. GIANNINI, *La cronologia di Periandro*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», XLV (1984), pp. 7 sgg.; H.-J. GEHRKE, *Herodot und die Tyrannenchronologie*, in W. AX (a cura di), *Memoria Rerum Veterum*, Stuttgart 1990, pp. 33 sgg. In generale per molti dei luoghi citati qui e nel seguito si confronti l'*Enciclopedia dell'Arte Antica*.

Bacchiadi (rispettivamente alla metà e nel terzo quarto dell'VIII secolo a. C.), vennero colonizzate Corcira e Siracusa. Si trattò innanzitutto, in questo caso, della ricerca di risorse per la parte di popolazione sprovvista di terre. Nel contempo, però, in tal modo migliorarono sensibilmente i collegamenti tra Corinto e l'Occidente e, con essi, si intensificarono i commerci. Come altre colonie, anche questi grandi centri trapiantati si trasformarono in città politicamente indipendenti dalla madrepatria. Per Corcira, ciò si ricava dall'accenno di Tucidide a una battaglia navale tra Corcira e Corinto (attorno al 660 a. C.)[2].

Il regime tirannico di Cipselo e dei suoi successori (i Cipselidi, e soprattutto Periandro) diede l'abbrivo, tra il 655 e il 585 circa a. C., a un'ondata di colonizzazione completamente nuova e con un ben preciso orientamento. Anche in questo caso, certo, l'obiettivo era la conquista di terreni agricoli fertili; ma ciò che soprattutto si perseguí fu la creazione di una rotta continua verso l'Adriatico e l'Italia che permettesse il controllo delle vie marittime. Come Venezia molti secoli dopo, anche i Cipselidi occuparono gli scali piú importanti e, fatto ancor piú caratteristico, li mantennero sotto il loro controllo, creando un vero e proprio impero marittimo. Molicreio, Calcide, Sollio, Leucade, Anattorio e Ambracia sono esplicitamente attestate come colonie corinzie; altre località possono essere identificate come tali in base ai vari indizi. Tutti questi centri garantivano ai Corinzi una via sicura verso l'Adriatico, sulle cui sponde inoltre – qualche volta in associazione con altri – furono piú tardi insediate le importanti e ben presto strategiche colonie di Epidamno (Durazzo) e Apollonia. Nello stretto di Leucade venne scavato e reso accessibile un canale che consentiva il passaggio tra l'isola e la terraferma[3], sotto il controllo di Leucade, beninteso, e dunque di Corinto. In generale le isole – e la cosa vale anche per Corcira – possedevano anche territori sul continente, la cosiddetta περαία.

I centri piú importanti, come Leucade, Anattorio e Ambracia, soggiacevano alla signoria dei figli di Cipselo. Partendo da queste basi fu possibile, sotto la tirannide di Periandro e al termine di lunghi conflitti, riportare anche Corcira nell'area di dominio corinzio[4]: anche qui fu

[2] TUCIDIDE, 1.13.4.

[3] STRABONE, 10.2.8. Cfr. ora W. M. MURRAY, *The Coastal Sites of Western Akarnania*, Diss. University of Pennsylvania 1982.

[4] Sui conflitti tra Periandro e Corcira cfr. innanzitutto ERODOTO, 3.48 sgg.; si confrontino anche le indicazioni contenute nell'epigramma funebre di età arcaica proveniente da Corcira, uno dei primi documenti di questo genere (*IG*, IX, 1.868): «Questa è la tomba di Arniadas. L'uccise Ares dagli occhi chiari quando combatteva vicino alle navi, presso le acque dell'Aratto, e si distinse nel conflitto portatore di gemiti». Nelle vicinanze delle foci dell'Aratto sorgeva Ambracia, uno dei centri piú importanti dell'egemonia corinzia nella Grecia nord-occidentale.

uno dei figli del tiranno a prendere il potere. Ma i Corciresi riuscirono a riconquistare la loro indipendenza già agli inizi del VI secolo. In seguito, l'isola, importante non solo per la fertilità e la ricchezza delle sue terre, ma anche per la sua posizione nevralgica nelle rotte marittime verso l'Italia e l'Adriatico, poté trarre profitto dalla caduta della tirannide a Corinto. Corcira conservò la sua autonomia in quanto *polis* e, già alla fine del VI secolo, divenne la piú importante potenza marittima non solo della regione ma della Grecia intera, garantendo la sicurezza della navigazione a mo' di polizia costiera[5].

Mentre le colonie insediate sulle coste o sulle isole del Mar Ionio si configurarono secondo il tipo della *polis* greca (si sa che Corcira già intorno al 600 si era data un ordinamento pre-democratico[6], simile presumibilmente a quello soloniano di Atene), le popolazioni residenti sulla terraferma antistante, Acarnani ed Etoli, erano organizzate su base tribale[7]. Si conoscono ancora i principî che regolavano le divisioni tribali presso gli Etoli: una comunità maggiore, gli Etoli, suddivisa in tre tribú (Euritani, Apodoti e Ofioni), che vivevano in differenti regioni e che, a loro volta, erano ripartite in comunità minori, che potremmo definire distretti, circoscrizioni o cantoni. Comunque sia, ciò che importa è il fatto che la regione montagnosa dell'Etolia, per buona parte costituita da ripide montagne calcaree, difficili da attraversare, non si prestava allo sviluppo di città-stato. La regione era popolata in manie-

[5] F. KIECHLE, *Korkyra und der Handelsweg durch das Adriatische Meer im 5. Jh. v. Chr.*, in «Historia», XXVIII (1979), pp. 173 sgg.; sulle risorse di Corcira cfr. SENOFONTE, *Elleniche*, 6.2.6, 26; ATENEO, 1.33b, 7.138f; [ARISTOTELE], *Storie meravigliose*, 104 (111); ESICHIO, *s.v.* «Κερκυραῖοι ἀμφορεῖς»; PLINIO, *Naturalis historia*, 35.161; J. PARTSCH, *Die Insel Korfu. Eine geographische Monographie*, Gotha 1887, pp. 44 sgg., 83 sgg.; R. MATTON, *Corfou*, Athènes 1960, pp. 19 sgg. Le isole di Cefallenia, Itaca e Zacinto non possono essere prese in considerazione in questo studio; su di esse cfr. J. PARTSCH, *Kephallenia und Ithaka*, Gotha 1890; B. SCHMIDT, *Die Insel Zakynthos*, Freiburg im Breisgau 1899; G. N. MOSCHOPOULOS, *Ιστορία της Κεφαλωνίας*, I, Athinai 1985.

[6] Ciò emerge innanzitutto da un'importante iscrizione arcaica (*GHI*, n. 4, c. 625-600 a. C.?); cfr. inoltre H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985, p. 88.

[7] Sulla storia di Acarnani ed Etoli cfr. innanzitutto E. OBERHUMMER, *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien, Leukas im Altertum*, München 1887; W. J. WOODHOUSE, *Aetolia: Its Geography, Topography and Antiquities*, Oxford 1897; MURRAY, *The Coastal Sites* cit.; H.-J. GEHRKE, *Jenseits von Athen und Sparta. Das dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, München 1986, pp. 155 sgg.; ID., *Die kulturelle und politische Entwicklung Akarnaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, in «Geographia Antiqua», III-IV (1994-95), pp. 41 sgg.; D. DOMINGO-FORASTÉ, *A History of Northern Coastal Akarnania to 167 B.C.: Alyzeia, Leukas, Anaktorion and Argos Amphilochikon*, Diss. University of Santa Barbara 1988; *Πρακτικά Α΄ Αρχαιολογικού καὶ Ιστορικού Συνεδρίου Αιτωλοακαρνανίας*, Agrinio 1991; P. FUNKE, *Strabone, la geografia storica e la struttura etnica della Grecia nordoccidentale*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 174 sgg.; C. ANTONETTI, *Les Ètoliens. Image et religion*, Besançon 1990; W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, VII-VIII, Amsterdam 1991-92; P. BERKTOLD e altri (a cura di), *Akarnanien. Eine Landschaft im antiken Griechenland*, Würzburg 1996.

ra sparsa e con una densità relativamente bassa; l'economia era incentrata sulla pastorizia e sui terrazzamenti agricoli disposti su stretti fazzoletti di terra. Contrade piú vaste e piú fertili, invece, si trovavano nell'entroterra, nella zona del lago Triconide ed a est del fiume Acheloo. Al confine tra queste regioni cosí diverse a Termo, sorgeva un antico e illustre tempio di Apollo, che costituiva una specie di capoluogo. Qui si svolgevano non solo le piú importanti manifestazioni cultuali, ma si formò anche – a causa della frequenza di pubblico in occasione dei sacrifici, dei giochi e delle festività – un vero e proprio centro politico.

Anche sulla costa meridionale di questa regione, separata dall'entroterra da una catena montuosa, esistevano già insediamenti importanti, quali Pleurone e soprattutto Calidone. Lí venivano ubicati i piú antichi miti etoli, che rappresentavano una parte stabile del patrimonio mitologico greco. Queste città, per la loro posizione geografica, non erano adatte come luoghi centrali per gli Etoli. A causa di ciò, anzi, esse sarebbero state addirittura destinate a un'evoluzione particolare, fino a diventare *poleis* autonome. La cosa, però, non si verificò: la base dell'organizzazione sociale e politica degli Etoli, infatti, rimase ancora, per tutto il v secolo, la tribú; e a questo modello si adeguarono anche gli abitanti delle aree costiere.

Leggermente diversa fu, invece, l'evoluzione dei loro vicini occidentali, gli Acarnani. L'Acarnania era suddivisa in tre zone geografiche: un'esile fascia costiera (con pochi porti, «occupati» per giunta, nella maggior parte dei casi, dai Corinzi), una zona montagnosa con una piana centrale e l'ampia pianura che si estende ad ovest del fiume Acheloo fino alla sua foce. La ripidità dei monti e l'eccessiva frammentazione rendevano anche qui difficile la formazione di nuclei piú grandi e piú solidamente organizzati: anche qui prevalse, in un primo tempo, il principio di una ripartizione per tribú. Ma già molto presto, al piú tardi alla metà del v secolo, dalla federazione tribale di tutti gli Acarnani si era formato un κοινόν, cioè uno stato organizzato federalmente e suddiviso in singole città e distretti (ἔθνη). In questo caso l'influsso delle colonie corinzie insediate sulle rive direttamente antistanti fu capitale. Gli Acarnani si ispirarono certamente a loro nella forma organizzativa della *polis*, creando cosí centri propri, soprattutto nelle regioni dove essi erano favoriti dalla natura del luogo: ricchezza e fertilità dei campi, situazione favorevole dei collegamenti via terra e via mare, come a Strato, Eniade, Tirio, Palero.

Tuttavia, la coscienza di un'identità tribale si conservò: cosí, le città non praticarono mai una politica completamente autonoma, ma agiro-

no nel contesto della loro antica unità, in quanto Acarnani ovvero come parti del κοινόν acarnano. Come tali, esse si mantennero immuni dall'influenza corinzia e, nel v secolo a. C., le troviamo persino in aperta ostilità con le colonie corinzie, come d'altronde anche con i popoli etoli.

2. *Tessaglia e zone marginali.*

Il principio dell'organizzazione tribale ebbe anche in Tessaglia un ruolo molto importante[8]. Al centro del paese si estende una pianura interna, immensa se rapportata ai parametri greci. Questa pianura è nettamente separata dalle terre circostanti e dal mare tramite una catena montagnosa contrassegnata talvolta da altissime cime: solo pochi sentieri permettono, qua e là, il passaggio. Benché una parte del territorio, irrigato dal corso di due grandi fiumi, il Peneo con il suo affluente, l'Enipeo, fosse minacciato da inondazioni e soggetto a impaludamenti, e benché il clima continentale, quasi da steppa, rendesse difficile la coltura dell'olivo, la grande estensione e la fertilità delle sue campagne favorivano notevolmente le potenzialità della regione. Vi si potevano coltivare i cereali in grande quantità e allevare ingenti mandrie e greggi: soprattutto pecore, e inoltre buoi e cavalli. Per queste ragioni si poté formare abbastanza presto, oltre a un ampio ceto rurale, una casta nobiliare brillante la quale determinava la vita politica e sociale e i cui latifondi erano coltivati da membri delle popolazioni piú antiche ridotte in schiavitú, i Penesti, i quali corrispondevano sostanzialmente alla figura spartana degli Iloti.

Questi nobili conducevano uno stile di vita guerresco e ostentato, propriamente «omerico»[9]. Alcune famiglie, come gli Aleuadi di Larissa e gli Scopadi di Crannon, furono rinomate per secoli in tutta la Grecia. Esse abitavano in località precise, probabilmente a carattere urbano, ma che non si erano ancora sviluppate, in età arcaica, come vere e proprie città-stato. Prevalse invece in Tessaglia, favorita dalla struttu-

[8] Sulla Tessaglia cfr. soprattutto F. STÄHLIN, *Das hellenische Thessalien*, Stuttgart 1924; Y. BÉQUIGNON, *La vallée du Spercheios des origines au IV^e siècle*, Paris 1937; M. SORDI, *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma 1958; M. SIVIGNON, *La Thessalie, analyse géographique d'une province grecque*, Paris 1975; T. R. MARTIN, *Sovereignty and Coinage in Classical Greece*, Princeton 1985, pp. 61 sgg.; GEHRKE, *Jenseits* cit., pp. 98 sgg.; J.-C. DECOURT, *La vallée de l'Enipeus en Thessalie*, Athènes-Paris 1990; B. HELLY, *L'Etat thessalien. Aleuas le Roux, les tétrades et les tagoi*, Lyon 1995.

[9] A questo proposito cfr. in special modo SIMONIDE, fr. 4.6 Diehl; PINDARO, *Pitiche*, 10.1 sgg., 69 sgg.; TUCIDIDE, 4.78.3; SENOFONTE, *Elleniche*, 6.1.11; ISOCRATE, 15.155; PLATONE, *Menone*, 70a.

ra aristocratica, l'antica federazione tribale. I quattro gruppi che ne costituivano l'intelaiatura principale si spartivano quattro diverse regioni, tutte situate nella piana centrale e a cui essi avevano probabilmente dato i nomi: a sud la Ftiotide (il cui insediamento piú importante era Farsalo), a sud-ovest la Tessaliotide (con la città di Ciero), a nord-ovest l'Estieotide (con Gonfi e Tricca), e a est la Pelasgiotide, regione, questa, particolarmente ricca con diversi centri importanti (Fere, Crannon, Scotussa e Larissa, la piú importante città della Tessaglia, che si soleva definire come «la grassa», «opima»)[10].

Ben presto i Tessali sottomisero in parte quelle popolazioni che abitavano sulle montagne circostanti, integrandole qualche volta come perieci sotto la loro signoria. A subire questa sorte furono soprattutto i Perrebi insediati sulle montagne a ovest dell'Olimpo, i quali confinavano con le tribú macedoni ed epirote, e a est i Magneti, sui monti Ossa e Pelio. Anche gli Eniani e i Mali che vivevano a sud, nella vicina vallata dello Spercheo e nelle aree montuose circostanti, furono almeno temporaneamente assoggettati dai Tessali. Costoro, dunque, già alla fine del VII secolo e agli inizi del VI cercarono di imporre la loro egemonia sulla Grecia centrale. Essi avevano ridotto sotto il loro controllo anche i Focesi, insediati intorno al massiccio del Parnaso, ma finirono per esserne scacciati come dimostra la monumentalizzazione del santuario federale di questi ultimi presso l'odierna Kalapodi (580-550 a. C.). Si può affermare, in linea generale, che la loro struttura tribale a larghe maglie e le frequenti faide tra nobili o tra le loro rispettive città impedirono ai Tessali di raggiungere, nella vita politica greca, un'importanza pari alle loro potenzialità.

3. *Colonie dell'Egeo settentrionale.*

Le colonie greche fondate nel corso dei secoli VII e VI sulle coste settentrionali dell'Egeo sono state, in linea generale, impiantate ovvero popolate a partire dalle regioni limitrofe, ossia dalle isole situate a sud o dalle rive occidentali dell'Asia Minore[11]. L'unica eccezione a questa regola è rappresentata probabilmente da Scione e Potidea, disposte sul «dito» piú occidentale dei tre che compongono la Calcidica, ossia la penisola di Pallene. Per quanto riguarda il primo caso, le testimonianze

[10] ORAZIO, *Carmina*, I.7.11.

[11] Cfr. in generale R. F. HODDINOTT, *Bulgaria in Antiquity*, London 1975; B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986.

restano incerte: la presunta fondazione di Scione per opera degli Achei di Pellene poggia solo su una tradizione mitologica, ed è possibile che tale versione dipenda semplicemente da una similitudine onomastica. Potidea, invece, è senz'altro una fondazione corinzia, guidata e organizzata da Evagora, figlio del tiranno Periandro[12]: indizio, questo, particolarmente significativo della grandiosa e imponente espansione di Corinto sotto i Cipselidi.

L'origine dei coloni che fondarono gli insediamenti, in parte esigui e insignificanti, a nord dell'Egeo non è sempre nota. Comunqua sia, Pidna e Metone, ubicate a nord-ovest, sul fianco occidentale del Golfo Termaico, furono senz'altro fondazioni greche; è probabile che Metone sia stata fondata da abitanti di Eretria. Entrambe le città furono probabilmente esposte già in epoca piuttosto precoce alla minaccia dell'egemonia macedone: Pidna fu, per un certo periodo, una città macedone[13]. Ma fu soprattutto la Calcidica, in particolare le sue due penisole occidentali (Pallene e Sitonia) ad essere colonizzata da Eubei provenienti da Calcide e da Eretria. Per quanto riguarda quest'ultima, il suo intervento nella fondazione di colonie è esplicitamente testimoniato solo per la città di Mende, nella parte occidentale della penisola di Pallene. Il nome stesso, però, suggerisce una provenienza dei coloni anche da Calcide, sebbene questo non possa essere naturalmente considerato un argomento decisivo; piú importanti sono invece le testimonianze epigrafiche posteriori, che, alla luce del dialetto, dell'onomastica e del calendario, indicano precise affinità con la cultura euboica, e soprattutto con Eretria[14]. La terza penisola della Calcidica, quella di Athos, situata a est e caratterizzata da un profilo marcatamente montagnoso, fu colonizzata insieme al suo entroterra orientale, dall'isola di Andro (che vi fondò, tra l'altro, Acanto e Stagira, la patria di Aristotele).

Caratteristico per questa parte della riviera settentrionale dell'Egeo è il fatto che le città fondate si presentano di dimensioni relativamente ridotte e con territori in parte molto limitati. Cosí, le piccole città di Mende (rinomata per le sue vigne) e di Torone sulla penisola Sitonia assunsero un posto di rilievo grazie al porto, situato in un'ottima posizione e importante a causa del difficile periplo dell'Athos. La situazione cominciò a cambiare, e allora in un modo radicale, solo a partire dal v

[12] NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 90 F 59.1. Sulla città in generale cfr. J. A. ALEXANDER, *Potidaea. Its History and Remains*, Athens, Georgia, 1963.

[13] TUCIDIDE, 1.137.1.

[14] M. B. HATZOPOULOS, *Actes de vente de la Chalcidique centrale*, Athènes 1988, pp. 47 sg., 52 sgg., 65 sg.

secolo, quando la maggior parte delle città si raggrupparono in uno stato federale il cui nuovo centro fu Olinto[15].

Come dimostrano i dati tramandati e gli studi sul dialetto, i coloni greci stanziati nella parte orientale dell'Egeo settentrionale provenivano innanzitutto dall'area eolica, molto probabilmente dall'isola di Lesbo. Oltre a Eno, si segnala per la sua importanza soprattutto l'isola e la *polis* di Samotracia[16], la cui etimologia potrebbe alludere anche a un'origine samia dei suoi coloni; ciò non toglie – e anche questo è attestato dall'onomastica – che la popolazione e la cultura indigena, ossia trace, abbia avuto anch'essa un ruolo di primo piano. L'isola era celebrata soprattutto per un culto specifico che vi si svolgeva, quello dei Cabiri. Erano, questi, divinità di origine tracica, che venivano invocate prevalentemente come protettori e salvatori dei naviganti. L'isola, che sostanzialmente non è altro che un alto monte che sorge dal mare, serviva da punto basilare di orientamento e come asilo per i naviganti. E poiché la sua terra era abbastanza sterile, furono conquistati alcuni territori sulla terraferma prospiciente, impiantando dunque una περαία, organizzata e rafforzata da una serie di insediamenti minori.

Nella parte ancora piú a ovest predominava la colonizzazione degli Ioni dell'Asia Minore. Maronea, per esempio, fondata dagli abitanti di Chio, era una colonia relativamente antica. La densità e la dolcezza del suo vino erano proverbiali, e già nell'*Odissea* se ne trovano allusioni[17]. Nell'ampia area alla foce del Nesto, ancora piú a ovest, sorgeva Abdera, fondata poco dopo il 545 da coloni provenienti dalla città microasiatica di Teo, che non aveva voluto sottomettersi alla signoria persiana. Già prima, alcuni abitanti di Clazomene (*polis* anch'essa dell'Asia Minore ionica) avevano cercato di insediarsi sul suo suolo, fallendo però nel loro tentativo. In un peana dedicato agli Abderiti, Pindaro esalta la fertilità della loro terra, ma ricorda anche i rischi a cui soggiacevano per opera dei bellicosi vicini[18].

[15] M. ZAHRNT, *Olynth und die Chalkidier. Untersuchungen zur Staatenbildung auf der Chalkidischen Halbinsel im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, München 1971. Cfr. inoltre M. GUDE, *A History of Olynthus*, Baltimore 1933.

[16] K. LEHMANN e P. W. LEHMANN (a cura di), *Samothrace. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts, New York University*, I sgg., New York 1958 sgg.; K. LEHMANN, *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, New York 1983[5]; D. LAZARIDIS, *Σαμοθράκη καὶ ἡ περαία της*, Athinai 1971; S. G. COLE, *Theoi megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden 1984.

[17] *Odissea*, 9.196 sg.; cfr. in special modo anche PLINIO, *Naturalis historia*, 14.53 sg. In generale D. LAZARIDIS, *Μαρώνεια καὶ Ὀρθαγόνια*, Athinai 1972; E. SCHÖNERT-GEISS, *Die Münzprägung von Maroneia*, 2 voll., Berlin 1987.

[18] PINDARO, *Peani*, 2, specialmente vv. 60 sgg. In generale J. M. F. MAY, *The Coinage of Abdera*, London 1966; D. LAZARIDIS, *Ἄβδηρα καὶ Δίκαια*, Athinai 1971.

La colonia di gran lunga piú importante nell'area settentrionale dell'Egeo era comunque Taso, situata in una posizione abbastanza centrale[19]. L'isola è riccamente dotata dal punto di vista naturale: essa è costituita, per buona parte, di rocce marmoree particolarmente adatte alle opere di scultura e di architettura. Vi sono, inoltre, diversi minerali e metalli preziosi, tra cui anche l'oro. Il terreno è molto fertile e bene irrigato, adeguato alla produzione del vino, il quale già nel commercio arcaico era un importante prodotto di esportazione che permetteva ai grandi proprietari terrieri di accumulare ricchezze; si aggiungano a questo le ampie foreste e le possibilità di buona pesca.

L'isola venne popolata, intorno al 680, da coloni provenienti dall'isola di Paro: qualche anno piú tardi, poco dopo la metà del secolo (650-625 a. C.), i Pari avevano già conquistato tutta la costa continentale a nord, dalle foci dello Strimone fino al delta del Nesto, riducendo la regione, divenuta una περαία, sotto il loro totale controllo. Vi fondarono, cosí, diversi insediamenti dal profilo urbano, fra i quali Neapolis. Da qui, inoltre, essi avevano accesso ai grandi giacimenti di metalli preziosi sui monti del Pangeo, soprattutto nelle vicinanze di Scaptesila.

Le straordinarie risorse di cui disponeva provocarono già nel corso del VI secolo una vera fioritura a Taso. In questo periodo essa divenne una delle città greche piú importanti e potenti in assoluto. All'inizio del V secolo dovette però piegarsi al dominio persiano, perdendo poi ancora piú di importanza all'epoca della prima lega attica, quando gli Ateniesi imposero la loro egemonia diretta sul continente.

4. *La regione degli Stretti e il Mar Nero.*

Nella colonizzazione di queste regioni, furono Megara e soprattutto Mileto ad avere la parte del leone. Megara, che non possedeva terre molto fertili nella zona dell'istmo e che aveva anche perso una parte dei suoi possedimenti a vantaggio dei vicini Corinzi, aveva già fondato una colonia in Sicilia attorno alla metà dell'VIII secolo, e si era poi rivolta verso nord-est, in direzione della Propontide (Mar di Marmara) e del Mar

[19] J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I. *De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*, Paris 1954; D. LAZARIDIS, *Thasos and its Peraia*, Athens 1971; Y. GARLAN, *Vin et amphores de Thasos*, Athènes-Paris 1988; Y. GRANDJEAN, *Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque*, Paris 1988. Cfr. anche D. BERRANGER, *Recherches sur l'histoire et la prosopographie de Paros à l'époque archaïque*, Clermont-Ferrand 1992.

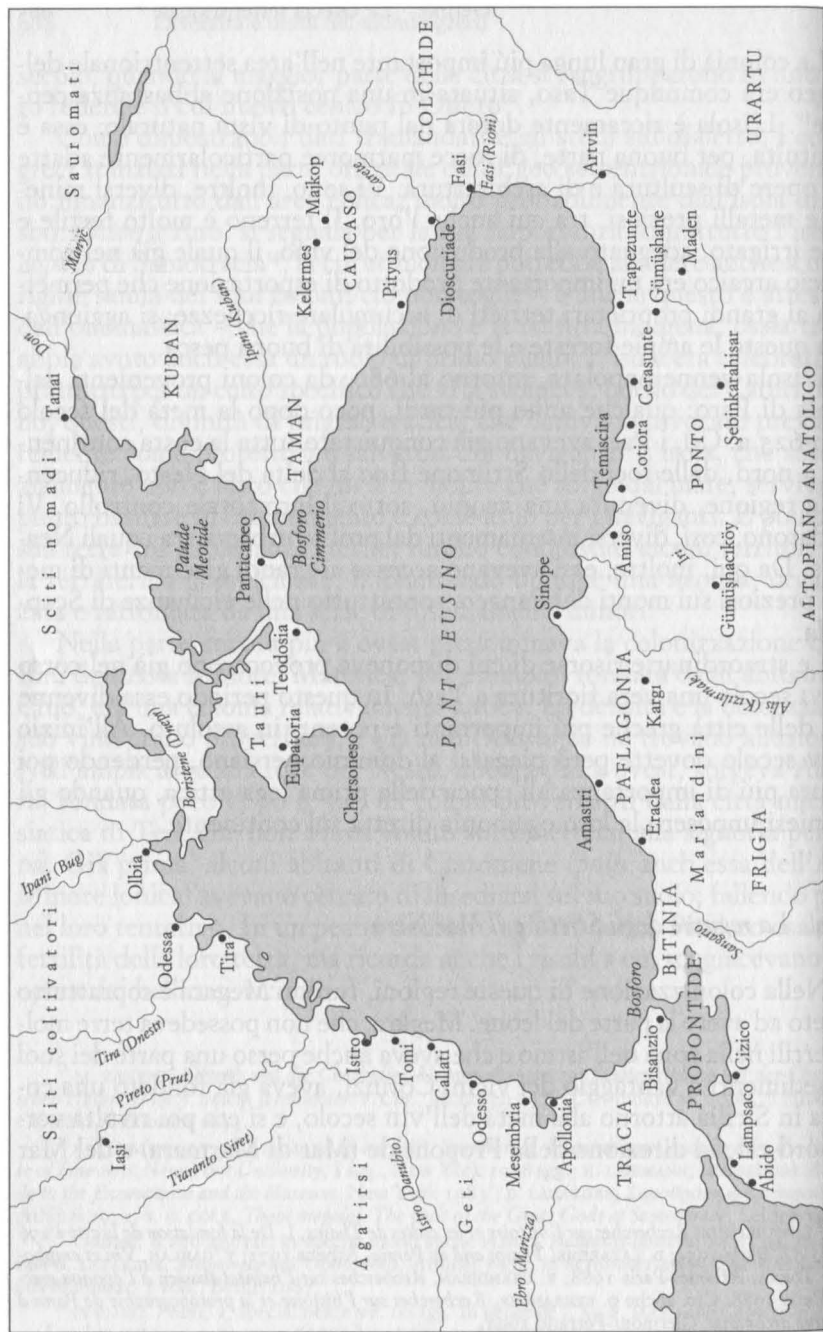



Figura 2. I Dardanelli e il Mar Nero.

Nero[20]. Intorno al 675 Megara fondò, all'ingresso del Bosforo e sul suo fianco asiatico, la città di Calcedonia. Questo luogo venne prescelto non solo per la sua posizione, ma soprattutto per la fertilità delle terre e per le sue ricchezze ittiche. Diciassette anni dopo[21] venne fondata, sempre da Megara, Bisanzio, in un luogo piú favorevole alle rotte navali in direzione della Propontide. In questo modo si aveva il possesso delle chiavi per l'accesso al Mar Nero. La grande insenatura presso la città, il cosiddetto Corno d'Oro, era il porto naturale della regione, verso cui conducevano le correnti marine, che per la sua posizione riparava da queste e dai venti forti. Inoltre, vi si trovavano le condizioni ideali per una buona pesca, soprattutto del tonno.

Circa un secolo dopo, i Megaresi, coadiuvati dai Beoti, insediarono sulle rive meridionali del Mar Nero, e piú precisamente sul confine occidentale del territorio della Paflagonia, la città di Eraclea (detta Pontica, per distinguerla dalle altre omonime)[22]. Qui, secondo una saga locale, Eracle sarebbe disceso nell'oltretomba per catturare Cerbero, il cane infernale. I coloni sottomisero le popolazioni indigene, i Mariandini, i quali vennero sfruttati come schiavi collettivi sul modello degli iloti spartani per fornire forze di lavoro. In tal modo essi sfruttarono gli estesi e ricchi terreni della regione e la posizione come porto e punto di trasbordo lungo la rotta meridionale del Mar Nero.

Ancor piú importante fu il ruolo dei Milesi: secondo un'antica tradizione, essi avrebbero fondato fino a novanta colonie. Questa cifra, pur riducendosi, alla luce dei piú recenti studi, a circa quaranta, resta comunque estremamente elevata[23]. Essa suggerisce che nelle fondazioni di queste colonie non ebbero parte solo i Milesi: Mileto, per le sue conoscenze marittime, per le sue capacità organizzative e per il suo legame con l'importante dio oracolare Apollo (il santuario di Apollo Delfinio a Mileto, nonché il santuario di Apollo a Didima), avrebbe portato con sé, in quanto «specialista», anche altri Greci. Tali colonie erano sostanzialmente indipendenti da Mileto (come del resto tutti gli altri in-

[20] R. P. LEGON, *Megara*, Ithaka-London 1981, pp. 78 sgg.; H. MERLE, *Die Geschichte der Städte Byzantion und Kalchedon von ihrer Gründung bis zum Eingreifen der Römer in die Verhältnisse des Ostens*, Diss. Kiel 1916; E. SCHÖNERT-GEISS, *Die Münzprägung von Byzantion*, I, Berlin-Amsterdam 1970; L. D. LOUKOPOULOU, *Contribution à l'histoire de la Thrace propontique durant la période archaïque*, Paris 1989.

[21] ERODOTO, 4.177. Piú o meno negli stessi anni venne fondata anche la colonia di Selimbria: cfr. LEGON, *Megara* cit., p. 79.

[22] D. ASHERI, *Über die Frühgeschichte von Herakleia Pontike*, in *TAM*, suppl. V (1972), pp. 9 sgg.; S. M. BURSTEIN, *Outpost of Hellenism. The Emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley 1976.

[23] N. EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien*, Frankfurt am Main 1983.

sediamenti qui trattati, all'infuori di quelli corinzi), ma rimanevano legate nella lingua, nei culti e nelle istituzioni alla metropoli, che godeva, in virtú delle sue attività colonizzatrici, di un ampio prestigio.

Se i coloni di Megara si erano concentrati intorno al Bosforo, i Milesi si erano insediati soprattutto nell'area dei Dardanelli (Ellesponto) e nel Mar di Marmara occidentale, dove, quasi in contemporanea con le colonie megaresi, e a fianco di Lampsaco (colonia focea) e Sesto (insediata da Lesbo), fondarono in primo luogo le città di Abido e Cizico, importantissime e particolarmente favorite dalla loro posizione geografica. Abido, fondata sotto la dominazione del re lidio Gige (circa 680-650 a. C.) e con il suo beneplacito, sorgeva sul fianco asiatico dell'Ellesponto, nel suo punto piú stretto. In quello stretto difficilmente navigabile per la forza delle correnti e dei venti, la città divenne non solo un porto e uno scalo di prima importanza, ma uno dei punti piú adatti al transito, una specie di ponte tra l'Asia e l'Europa (nella direzione di Sesto). A questo si aggiunga la presenza di giacimenti auriferi nel suo territorio.

Cizico venne fondata poco dopo il 680 sul fianco occidentale della Propontide. La città si trovava su un'isola situata nelle immediate vicinanze della terraferma, alla quale era strettamente collegata (mediante due ponti, ai tempi di Strabone[24]): essa possedeva dunque due porti. Sulla terraferma possedeva un territorio il cui suolo era di un'ottima qualità. Ma, grazie alla sua posizione, la colonia era soprattutto un punto nevralgico nei traffici tra l'Oriente e l'Occidente, ossia nell'importante rotta marittima che congiungeva l'Egeo e il Mediterraneo con il Ponto Eusino. La sua posizione può essere comparata con quella, ideale, di Corinto[25].

Se dunque già nella seconda metà del VII secolo la rotta verso il Mar Nero era aperta e agevolata dalla presenza di solidi insediamenti, si davano le migliori condizioni perché il Ponto Eusino assumesse il suo attuale nome: da mare «inospitale» (Ἄξεινος) a «ospitale» (Εὔξεινος). Questo successo fu dovuto in primo luogo all'enorme attività colonizzatrice dei Milesi, che avevano impiantato, lungo l'intero periplo della costa, una serie di fondazioni. Questo mare divenne, in tal modo, non solo uno spazio vitale per molti Greci, ma si trovò anche, grazie agli scambi commerciali, in stretto contatto con la civiltà greca: e questo non fece che accrescere il peso delle colonie qui stanziate e di quelle disposte sulle rotte di comunicazione nell'Ellesponto, nella Propontide e

[24] STRABONE, 12.8.11.
[25] ELIO ARISTIDE, 27.6 sgg.

nel Bosforo. Da questa moltitudine di colonie si sceglieranno qui, a titolo di esempio, solo alcune particolarmente caratteristiche e ben conosciute[26].

Intorno al 630 venne fondata, quasi al centro della costa meridionale del Mar Nero, su una penisola in parte rocciosa, la città di Sinope. Diversi erano i vantaggi che essa presentava: terre di buona qualità, adeguate addirittura a una coltura orticola intensiva e alla produzione di ricche messi di cereali; acque abbondanti di pesci; e soprattutto, da entrambi i lati dell'ingresso nella penisola, due porti, ben difesi e piú tardi dotati di costruzioni di alta qualità. Questo fu uno dei piú importanti centri del Ponto per i collegamenti tra Ponente e Levante. E non è un caso che la stessa Sinope abbia fondato, a est, altre colonie, tra cui Trapezunte, anch'essa non priva di importanza[27].

Intorno alla metà del VII secolo, o poco dopo, fu fondata, a sud delle foci del Danubio, in un'ampia insenatura circondata da fertili terreni e da lagune ricche di pesci, la città di Istro, nelle cui vicinanze, inoltre, si potevano estrarre facilmente metalli come il ferro e il rame[28]. I coloni intrattennero relazioni cordiali con le tribú getiche locali, e soprattutto con i rappresentanti dell'aristocrazia. La città conobbe un periodo di fioritura già nel VI secolo: venne allora eretta una cinta muraria, furono edificate le costruzioni sull'acropoli e vennero realizzati in pietra i recinti sacri in onore di Afrodite e di Zeus. Vennero sviluppati i legami commerciali. Nei pressi di Olbia esisteva – ma non si sa chiaramente da quando – un «fondaco», il Porto degli Istriani (Ἰστριανῶν λιμήν)[29]. Intorno al 500, o poco dopo, la città fu in parte distrutta, probabilmente per opera di incursioni scitiche in seguito agli attacchi del re persiano Dario I, la cui campagna militare nell'insieme si rivelò un insuccesso.

Nell'insediamento di colonie alle foci del Danubio i Greci dovette-

[26] Sull'area del Mar Nero e la sua colonizzazione cfr. in generale F. BILABEL, *Die ionische Kolonisation*, Leipzig 1920; M. ROSTOVTSEFF, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1922; ID., *Skythien und der Bosporus*, I, Berlin 1931; C. ROEBUCK, *Ionian Trade and Colonization*, New York 1959; C. M. DANOFF, *s.v.* «Pontos Euxeinos», in *RE*, suppl. IX (1962), coll. 865 sgg., 1911 sgg.; B. BRAŠINSKIJ, *Recherches soviétiques sur les monuments antiques des régions de la Mer Noire*, in «Eirene», VII (1968), pp. 81 sgg.; A. KOCYBALA, *Greek Colonization on the North Shore of the Black Sea in the Archaic Period*, Diss. University of Pennsylvania 1978; EHRHARDT, *Milet* cit.

[27] SENOFONTE, *Anabasi*, 5.5.10, 6.1.15; STRABONE, 12.3.11.

[28] Sulla storia di Istro cfr. soprattutto R. VULPE, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest 1938; D. M. PIPPIDI, *Epigraphische Beiträge zur Geschichte Histrias*, Berlin 1962; P. ALEXANDRESCU e W. SCHULLER (a cura di), *Histria. Eine Griechenstadt an der russischen Schwarzmeerküste*, Konstanz 1990.

[29] ARRIANO, *Periplo del Ponto Eusino*, 31; [ANONIMO], *Periplo del Ponto Eusino*, 61. Cfr. anche BILABEL, *Die ionische Kolonisation* cit., p. 19

ro affrontare condizioni climatiche completamente diverse; ciò vale ancor piú per le aree della costa settentrionale, in cui non di rado in inverno le masse d'aria provenienti dall'Artico danno vita a ondate di gelo e la temperatura scende al di sotto della media dell'Europa centrale. Se ciononostante i Greci, e in particolare i Milesi, presero radici in queste regioni, ciò dipese soprattutto dalla ricchezza dei terreni. La terra dell'Ucraina, la cosidetta terra nera (*cerno sjom*), è composta di loess ed è, per il suo elevato contenuto di humus, una delle terre piú fertili che esistano; inoltre il territorio è solcato da ampi fiumi (il Dnestr, il Dnepr, il Bug, il Kuban) in cui il pesce abbonda.

Sull'isola di Berezan, alle foci del Dnepr, fin dalla metà del VII secolo sorgeva un insediamento greco: la sua funzione principale era probabilmente lo scambio di merci con le tribú scitiche che abitavano nell'entroterra. Queste erano interessate soprattutto al vino e agli ornamenti, ai vasi e ai metalli; dalle loro terre provenivano cereali, pesci, ferro, legno, e anche schiavi. I Greci si insediarono ben presto anche sulla terraferma prospiciente a est: nell'angolo di terra tra il Dnepr e il suo affluente, il Bug, si formò, intorno al 600, la città di Olbia. Essa controllava tutti i territori circostanti, in cui finora sono stati rinvenuti piú di ottanta insediamenti. Si sa che in queste regioni venivano coltivati in enorme quantità i cereali, destinati senz'altro anche al commercio estero. Intorno al 500, o poco dopo, sembra che anche Olbia, come Istro, sia venuta in conflitto con gli Sciti: la città ottenne una cinta muraria e gli insediamenti dei dintorni scomparirono quasi totalmente[30].

Le forme in cui si svolse la colonizzazione dei territori del Mar Nero dimostrano, in linea generale, che i Greci cercarono dapprima, attraverso piccoli empori, di assicurarsi il commercio con gli indigeni, per poi stabilirsi rapidamente nelle nuove terre, una volta conosciute le risorse locali, in numero sempre maggiore, e questo al fine di procurarsi beni di prima necessità (alimenti, soprattutto cereali e pesci). In questo modo lo scambio, culturale oltre che commerciale, si intensificò non solo a livello locale ma anche con i Greci della madrepatria. I rapporti con gli indigeni furono all'inizio prevalentemente cordiali. Gli eventuali conflitti, come quelli all'inizio del V secolo, non cambiarono fondamentalmen-

[30] K. S. GORBUNOVA, *Drevnie greki na ostrove Berezani* (Gli antichi Greci sull'isola di Berezan), Leningrad 1969; B. BRAVO, *Une lettre sur plomb de Berezan. Colonisation et modes de contact dans le Pont*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 1, 1974, pp. 111-187; A. WASOWICZ, *Olbia Pontique et son territoire. L'aménagement de l'espace*, Paris 1975; J. VINOGRADOV, *Olbia. Geschichte einer altgriechischen Stadt am Schwarzen Meer*, Konstanz 1981; J. VINOGRADOV e S. D. KRYŽICKY, *Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeerraum*, Leiden 1995.

te tale stato di cose. In questo modo, le regioni del Mar Nero recarono un loro contributo specifico alla cultura e alla storia greche, da una parte come centro di ellenizzazione, dall'altra come zona di intensi scambi.

5. *Macedonia ed Epiro.*

La storia delle tribú macedoni ed epirote è parte integrante della storia greca. È vero che esse, se si prescinde da alcune dinastie regali, per lungo tempo non furono considerate dai Greci come affini ed esse stesse, a loro volta, non si ritenevano greche. Tuttavia, come dimostrano le testimonianze archeologiche e linguistiche, esse erano imparentate con i Greci (nel *Catalogo delle donne,* Esiodo ha simboleggiato questo rapporto di parentela con il concetto di cuginanza)[31]: i loro usi e costumi, d'altro canto, avevano delle somiglianze con quelli dei loro vicini non-Greci (Illiri, Traci). Epiroti e Macedoni, dunque, rappresentavano una fase di sviluppo culturale diversa - per cosí dire, omerica - che i Greci avevano già superato con la formazione della *polis* e con il suo specifico ordinamento sociale; tale situazione, del resto, cambiò di nuovo a partire dal IV secolo.

La regione abitata dai Macedoni si suddivide in due aree nettamente separate, che N. G. L. Hammond ha identificato rispettivamentee nell'area di ingresso e nelle piane che si distendono alle foci dei grandi fiumi, l'Aliacmone e l'Assio[32]. La bassa Macedonia, con i suoi territori ora collinari, ora pianeggianti, prevalentemente fertili e bene irrigati, forma una specie di area centrale, soprattutto nella regione della Pieria e dell'Emazia, a nord dell'Olimpo e a est del monte Bermio. L'alta Macedonia, montagnosa, è un'area fortemente articolata, in cui i vasti altipiani (Orestide, Tinfea, Elimia, Pelagonia, Lincestide, Eordea) rappresentano i punti centrali dei cantoni i quali sono nettamente separati fra di loro da catene montuose.

Queste regioni erano, soprattutto nelle aree montagnose, caratterizzate da attività di caccia e di allevamento. Il modo di vita della popolazione era dunque bellicoso e rozzo. Non esisteva affatto un'organizza-

[31] ESIODO, fr. 5 (in STEFANO BIZANTINO, *s.v.* «Μακεδονία»).

[32] Fondamentale per la storia della Macedonia è l'opera di N. G. L. HAMMOND e altri, *A History of Macedonia*, 3 voll., Oxford 1972-88; cfr. inoltre S. CASSON, *Macedonia, Thrace and Illyria*, Oxford 1929; F. GEYER, *Makedonien bis zur Thronbesteigung Philipps II.*, München 1930; R. PARIBENI, *La Macedonia fino ad Alessandro Magno*, Milano 1947; M. B. SAKELLARIOU (a cura di), *Macedonia. 4000 Years of Greek History and Civilisations*, Athens 1983; E. N. BORZA, *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton 1990; M. B. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes 1994.

zione politico-sociale unitaria; si davano invece numerose tribú, ciascuna con una tradizione diversa e specifica. Alcune stirpi dell'alta Macedonia (soprattutto gli Oresti e i Tinfei) erano piú vicine alle popolazioni epirote limitrofe stanziate a ovest che a quelle della bassa Macedonia. Fino a che punto esse sentissero di appartenere, già in tempi antichi, a una piú grande federazione tribale insieme anche alle stirpi vicine dell'alta Macedonia è cosa che rimane ignota.

L'organizzazione interna di queste tribú era oltremodo semplice. In cima alla piramide gerarchica vi era un re, il cui compito era soprattutto di condurre l'esercito nelle frequenti spedizioni di guerra. Di fronte ai nobili della sua cerchia, ai suoi «compagni» (ἑταῖροι), ma anche di fronte agli altri membri liberi della comunità che formavano l'esercito, egli era piuttosto un *primus inter pares* o un capo-tribú che non un vero e proprio monarca. Egli doveva appartenere alla famiglia reale, ma in caso di mancanta riuscita o di successione controversa poteva essere facilmente sostituito da un altro membro della stirpe regia.

Soprattutto, queste dinastie reali si riallacciarono molto presto alle tradizioni greche e, alla stregua dei nobili greci, facevano risalire le proprie origini alle divinità e agli eroi del mondo mitico, per esempio come discendenti di Eracle. Particolare successo ebbe a questo riguardo la famiglia degli Argeadi, che dominò sulla stirpe piú importante della regione, i Macedoni. Costoro erano emigrati, secondo un'ipotesi di Hammond, poco alla volta dalle regioni dell'alto corso dell'Aliacmone, per stabilirsi, durante il VI secolo, sui monti della Pieria, riducendo presto sotto il loro controllo anche la regione dell'Emazia. I loro insediamenti piú importanti si trovavano appunto qui: innanzitutto la città di Ege, in cui venivano sepolti i re defunti e che presto assunse i caratteri di una capitale, oppure l'illustre tempio di Zeus, a Dion, sulle propaggini del monte degli dèi, l'Olimpo.

Nella seconda metà del VI secolo l'intera pianura costiera, fino all'Assio, era già in possesso dei Macedoni e degli Argeadi: il re Aminta I si giovò soprattutto delle incursioni persiane contro le stirpi traciche e dell'appoggio che egli dava al sovrano persiano. Il suo successore Alessandro I (circa 496-454 a. C.), favorito in un primo momento da questa situazione e, dopo le guerre persiane, dalle buone relazioni e dall'alto prestigio di cui godeva in Grecia, riuscí ad espandersi al di là dell'Assio in direzione dello Strimone, cosí che questa regione può esser designata anche come Macedonia orientale; anche Pidna ricadeva sotto la sua egemonia. Il controllo sull'alta Macedonia continuò però ad essere precario, finché nel IV secolo a. C. Filippo II non ne ottenne definitivamente l'egemonia.

L'Epiro offre, per molti aspetti, un'immagine simile a quella dell'area greca nord-occidentale che abbiamo trattato nel primo paragrafo e che, tra l'altro, si trova al suo confine meridionale[33]. L'unica differenza è che le caratteristiche già evocate per quella regione divengono, nel caso dell'Epiro, molto piú marcate. Quest'ultimo, infatti, è caratterizzato da una striscia costiera estremamente esile e da un entroterra particolarmente montagnoso, dal carattere quasi alpino, in cui, come nella vicina alta Macedonia, hanno particolare rilevanza non solo la caccia e l'allevamento, ma anche l'attività predatoria. Molteplici relazioni culturali esistono con le aree settentrionali e centrali dei Balcani. Vi sono, però, anche alcune grandi pianure interne, fertili e facilmente sfruttabili dal punto di vista agrario, come, innanzitutto, il bacino di Ioannina.

La striscia costiera è isolata da ripidi monti che aggettano a strapiombo, in qualche caso direttamente sul mare (come i monti Cerauni); ma vi sono anche, nelle zone di spaccatura tettonica e alle foci dei fiumi, considerevoli terreni alluvionali e delle pianure, che erano però in parte molto paludose. Ma proprio qui si trovavano i punti nodali dello sviluppo culturale.

L'organizzazione sociale assomigliava a quella macedone, ed era dunque tribale. Esistevano diverse stirpi, le quali, come presso gli Etoli, erano raccolte in federazioni piú grandi. Lo storico greco Ecateo conosceva, nel VI secolo, tre federazioni di questo tipo: i Caoni a nord, i Tesproti nella parte meridionale del centro, e i Molossi nell'entroterra. Oltre a queste esistevano altre stirpi, come per esempio i Cassopei a sud. Un'unità generale degli Epiroti non esisteva. Il termine di Epiro è, almeno fino al IV secolo, un puro concetto di ordine geografico con cui veniva designata la regione delle stirpi a nord della colonia corinzia di Ambracia e del golfo che prendeva il nome da questa città. I capi delle tribú erano, come presso i Macedoni, re militari, discendenti da famiglie regali.

Già in tempi precoci, però, sorsero in Epiro dei centri che ebbero particolare importanza per i Greci: il santuario di Zeus a Dodona e il Νεκυομαντεῖον, «l'oracolo dei morti» sulle rive dell'Acheronte, nella terra dei Tesproti. Qui sono state rinvenute chiare vestigia di un insediamento miceneo. D'altro canto, Dodona era, durante l'età oscura, ancora fortemente rivolta verso le aree centrali dei Balcani. In seguito a

[33] Fondamentale è l'opera di N. G. L. HAMMOND, *Epirus*, Oxford 1967; importante per la tradizione letteraria E. LEPORE, *Ricerche sull'antico Epiro*, Napoli 1957; cfr. inoltre soprattutto P. R. FRANKE, *Die antiken Münzen von Epirus*, Wiesbaden 1961; S. I. DAKARIS, *Archaeological Guide to Dodona*, Dodona 1971; P. CABANES (a cura di), *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'Antiquité*, I, Clermont-Ferrand 1987; II, Paris 1993.

un'ondata di colonizzazione, soprattutto per opera di cittadini elei (che fondarono tre colonie nell'Epiro meridionale), i santuari della regione cominciarono, a partire dal 700 circa, a entrare piú marcatamente nell'orbita greca. Essi erano ancora percepiti, in quanto aree marginali e luoghi di «accesso» agli Inferi, con una certa inquietudine e diffidenza; rapidamente, però, questi santuari divennero importanti come sedi oracolari e, di conseguenza, come centri di ellenizzazione: dapprima il Νεκυομαντεῖον, e in seguito in misura crescente anche Dodona, in cui erano divenute rilevanti, oltre alle influenze elee, anche quelle corinzie apportate in seguito alla fondazione di Ambracia.

In generale l'Epiro era inserito nelle tradizioni leggendarie greche d'Occidente, come dimostra specialmente l'*Odissea*. Si attribuiva la fondazione di suoi centri importanti all'intervento degli eroi del ciclo greco-troiano (Billiace, nel Golfo di Valona, per opera di Neottolemo, figlio di Achille; Butroto per opera di Eleno e Argo per opera di Anfiloco). Cosí, al pari degli Argeadi in Macedonia, anche le famiglie dominanti dell'Epiro si diedero genealogie greche: i re Molossi si riallacciavano, per esempio, a Neottolemo, e ai tempi di Pindaro, cioè agli inizi del v secolo, questa era un'opinione ampiamente diffusa in Grecia[34].

Il potere dei re era, in generale, piuttosto debole: nel v secolo si trovano già stirpi prive di sovrani (ἀβασίλευτοι)[35], in cui il comando è affidato ai capi della nobiltà tribale, cioè ai membri di un determinato clan, di una dinastia dirigente (ἀρχικὸν γένος): verosimilmente quella a cui nel passato erano delegate le mansioni regali. Anche questa trasformazione del potere regio in «autorità» politica può esser dovuta all'influsso greco.

Per il resto, si conosce molto poco della storia interna dell'Epiro fino al v secolo. Non c'è dubbio che tra le diverse stirpi e federazioni avvennero importanti lotte per il potere in cui si distinsero soprattutto i Molossi, a scapito dei Caoni e dei Tesproti. Altre tribú caddero sotto l'egemonia dei loro vicini a est, i Macedoni e i Tessali, che per l'appunto si espandevano verso le loro terre. Gli Epiroti però non giunsero a un'evoluzione comparabile a quella dei loro vicini: la stirpe dei Molossi, con le sue dinastie reali ellenizzate, aveva già nel vi secolo buone possibilità di riuscita; ma l'esito sopraggiunse solo qualche secolo dopo.

[34] PINDARO, *Peani*, 6.109 sgg.; ID., *Nemee*, 4.82 sgg., 7.52 sgg.
[35] TUCIDIDE, 2.80.5 sg.

GIANFRANCO MADDOLI

L'Occidente

Fu l'Occidente che accolse, conservò e diffuse il germe piú antico del popolo greco. il nome 'Greci' (*Graeci*), con il quale ancor oggi, a seguito dei Latini, noi indichiamo l'ἔθνος ellenico, pur provenendo dalla penisola balcanica, ebbe sviluppo e fortuna nella penisola italiana. Furono i Romani e gli Italici in genere a fungere da cassa di risonanza e diffusione per un etnico che i destinatari, da Omero in poi, non avevano applicato a se stessi in quanto, fin dai secoli successivi al crollo della civiltà micenea, si erano designati come 'Elleni' (Ἕλληνες). Nella spiegazione di questo fatto singolare, almeno in quella che oggi appare la piú attendibile, si cela in nuce la storia piú antica della Grecità occidentale, una storia iniziata, per quanto concerne le sue premesse, già nel II millennio a. C.

Sono assai piú che ipotesi i remotissimi contatti fra Egeo e Mediterraneo occidentale che arretrano ulteriormente nella zona d'ombra della preistoria, documentati da analogie materiali di ordine tipologico o da residui toponomastici distribuiti dall'Anatolia al Mar Tirreno (composti con suffissi in *-ss-/-tt-*, *-nd-/-nth-*, *-went-*, del tipo Halikarnassos, Hymettos, Labranda, Korinthos, Phoinikoussa, Pithekoussai, ecc.) a traccia di antichissime rotte percorse da genti micrasiatiche e minoiche; e sono ormai acquisizione indiscussa della ricerca degli ultimi decenni le frequentazioni delle coste italiane, della Sicilia, della Sardegna e molto probabilmente della Spagna e della Gallia da parte di naviganti achei che, fin dai secoli XV-XIV, cioè dalla fase di pieno sviluppo della civiltà micenea, intrattennero rapporti commerciali con le comunità indigene che abitavano lungo le coste delle terre occidentali, secondo modalità che differiscono radicalmente da quelle seguite nell'impianto e nello sviluppo delle colonie di età storica, fondate a partire dall'VIII secolo[1].

[1] Per la storia dei Greci in Occidente restano fondamentali: E. PAIS, *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*, Torino-Palermo 1894; E. CIACERI, *Storia della Magna Grecia*, I-III, Milano-Genova-Roma 1928-40; B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, I-IV, Milano 1935-49; T. J. DUNBABIN, *The*

Come spiegare dunque la denominazione di *Graeci*, traslitterazione di Γραικοί, usata in Occidente? Che il termine sia molto antico e sia localizzato nella Grecia del Nord lo testimonia con chiarezza soprattutto Aristotele ricordando che l'ἀρχαία Ἑλλάς, la Grecia piú antica, era la regione circostante il santuario di Zeus a Dodona in Epiro e che lí abitavano, insieme ai Σελλοί (da cui provenivano i sacerdoti di Zeus) «quelli che un tempo erano chiamati Γραικοί e ora sono detti Ἕλληνες»[2]. E che l'etnico Γραικοί – di cui è stata proposta una matrice illirica – sia veramente radicato nel II millennio lo conferma l'antroponimo miceneo *ka-ra-wi-ko* (*Graikós*/Γραικός) attestato per il XIII secolo nella tavoletta di Pilo Jn 389. A partire dalla fine del II millennio, in diretta connessione con i movimenti dei popoli che, fra gli altri, portarono i Dori a occupare le loro sedi storiche definitive, il termine Ἑλλάς – come si evince da notissimi passi di Erodoto e di Tucidide – si dilata a tutta la penisola balcanica, al Peloponneso, alle isole egee e, con la colonizzazione, a tutte le aree ove si insediano stabilmente degli Elleni: dove sono Ἕλληνες là è una porzione di Ἑλλάς[3].

Se dunque furono, e si chiamavano, Ἕλληνες i primi trafficanti e poi coloni che agli inizi dell'VIII secolo vennero a stabilirsi in Occidente, nell'emporio di Pitecusa e a Cuma e poi nel resto delle coste meridionali della penisola e della Sicilia, non è pensabile che con questa prima

Western Greeks, Oxford 1948; J. BERARD, *La colonisation grecque de l'Italie meridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, Paris 1957² [trad. it. *La Magna Grecia*, Torino 1963]. Dei piú recenti orientamenti della ricerca – del cui evolversi è documento negli Atti degli annuali convegni internazionali di studio sulla Magna Grecia tenuti a Taranto dal 1962 (editi a Napoli dal 1963 al 1978 e a Taranto dal 1979; d'ora in poi CSMG) e dei periodici congressi internazionali di studi sulla Sicilia antica tenuti a Palermo dal 1964 (editi nella rivista «Kokalos») – si troverà eco e abbondante bibliografia nei contributi di autori diversi raccolti in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Megale Hellàs*, Milano 1983; ID. (a cura di), *Magna Grecia*, I-IV, Milano 1985-90; ID., *Sikanie*, Milano 1985; E. GABBA e G. VALLET (a cura di), *La Sicilia antica*, Napoli 1980 (in 5 tomi corrispondenti ai voll. I-II della *Storia della Sicilia*, diretta da R. Romeo, Napoli 1979). Per i rapporti con l'Egeo cfr. in particolare la sintesi di R. ROSS HOLLOWAY, *Italy and the Aegean, 3000-700 B.C.*, Louvain-la-Neuve - Providence 1981. Strumento di base per informazione sulle fonti, la storia della ricerca archeologica e la bibliografia relativa ai singoli centri interessati da una presenza greca è ora la *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, diretta da G. Nenci e G. Vallet, Pisa-Roma 1977 sgg. Utile sintesi d'introduzione in F. CORDANO, *Antiche fondazioni greche. Sicilia e Italia meridionale*, Palermo 1986; per un'aggiornata introduzione alla ricerca archeologica in Italia meridionale si ricorra a E. GRECO, *Archeologia della Magna Grecia*, Roma-Bari 1992. Per una documentata visione d'insieme è particolarmente utile G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *I Greci in Occidente*, catalogo della mostra di Venezia (Palazzo Grassi), Milano 1996.

[2] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.14.352a-b.

[3] ERODOTO, 1.56.1-1.58; TUCIDIDE, 1.3, 1.12.4; tra le altre numerose testimonianze utili a ricostruire il rapporto fra Γραικοί e Ἕλληνες cfr. in particolare *Iliade*, 2.498, 2.530, 2.683-84; APOLLODORO, 1.7.3; *Marmor Parium*, 11. Su Ἑλλάς/Ἕλληνες cfr. fra gli altri A. MELE in *Storia e civiltà dei Greci*, I/1, Milano 1978, pp. 25-27; F. PRONTERA, *Sul concetto geografico di «Hellàs»*, in ID. (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Bari 1991, pp. 78 sgg.

ondata di Elleni si sia affermato e diffuso un etnico circoscritto e ormai desueto quale Γραικοί, che dunque deve aver messo radici nella consapevolezza delle genti italiche ben prima che si diffondesse la nozione di Ἕλληνες. Dà ragione convincente del precoce radicamento l'ipotesi che connette l'arrivo dell'etnico in Italia con la plausibile origine epirotica dei Χῶνες (Coni), ἔθνος insediato ai bordi del grande Golfo di Taranto prima dell'avvento dei coloni greci e dell'espansione delle popolazioni indigene dell'entroterra appenninico; i Χῶνες della Siritide potrebbero rappresentare, come da molti indizi è stato dedotto, un ramo dei Χάονες d'Epiro trasmigrati dall'altra sponda dell'Adriatico e portatori, insieme a un tipo di ceramica riconoscibile per strette analogie sui due versanti, del nome Γραικοί. Grazie ai contatti che, tramite soprattutto le rotte mercantili frequentate al concludersi del II millennio, si stabilirono fra quest'area litorale del versante ionico e il resto della penisola, Lazio compreso, il nome con cui erano designati gli 'stranieri' provenienti dall'ἀρχαία Ἑλλάς del Nord finí per imporsi in Occidente applicandosi successivamente agli Ἕλληνες di VIII secolo che qui vennero a impiantare loro stabili sedi, designati dall'esterno con l'arcaica denominazione che in Italia identificava coloro che venivano dalla penisola balcanica ma che in patria era ormai del tutto marginale e inadeguata[4].

La significativa vicenda del nome 'Greci' riporta dunque alla fase piú antica di una presenza che, in forme e con intensità diversificate nel tempo, si protrae per circa un millennio e, pur nei vincoli costanti e per molti aspetti gelosamente custoditi con le radici egee di provenienza, esprimerà una grecità originale che, per la sua funzione di tramite diretto con Roma, svolgerà un ruolo fondamentale in ordine alla stessa trasmissione dell'eredità ellenica all'intero Occidente.

La cronologia della possibile trasmigrazione in Italia di un ramo dei Χάονες epirotici è tuttora da determinare con maggiore precisione, ma va orientativamente collocata sul finire dell'età del Bronzo in probabile connessione con i già ricordati movimenti etnici che coinvolsero i Dori e il definitivo assetto etnico della penisola balcanica e piú in generale di tutto il Mediterraneo orientale. Per questo periodo, come è noto, si moltiplicano altresí le tracce di presenze greche nei contesti indigeni dell'Italia meridionale e della Sicilia, e, sia pure con intensità minore, di altre sponde del Mediterraneo; alla crescita continua della documen-

[4] PUGLIESE CARRATELLI, *Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo quarto a. C.*, in ID., *Scritti sul mondo antico*, Napoli 1976, pp. 320 sgg. (già in *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica*, VIII CSMG (1968), Napoli 1969, pp. 49 sgg., e in «La Parola del Passato», XXIII (1968), pp. 321 sgg.).

tazione in proposito ha fatto riscontro presso gli studiosi un approfondimento della riflessione sul significato e sugli effetti degli scambi di età protostorica, sempre piú continui e sistematici, intercorsi tra Greci micenei, verosimilmente alla ricerca soprattutto di materie prime di cui la Grecia ha scarsità, e indigeni occidentali[5]. Altri hanno già analizzato fasi, direttrici e modalità di queste iniziali presenze greche in Occidente; merita tuttavia sottolineare qui come nella tarda età del Bronzo esse si traducono in piccoli nuclei economicamente e culturalmente attivi all'interno delle comunità locali, apportatori di cognizioni tecniche e specialistiche - soprattutto in campo di ceramica e metallurgia - ma indirettamente anche di modelli di idee e di organizzazione di vita che attivano processi di acculturazione non privi di conseguenze per il futuro. Si moltiplicano ormai le documentazioni, dallo Scoglio del Tonno a Taranto a Termitito a Broglio di Trebisacce sul versante ionico dell'Italia, da Thapsos all'entroterra siracusano (Pantalica) all'Agrigentino (Cannatello, la valle del Platani) in Sicilia, per non dire delle Isole Eolie e del Golfo di Napoli, che appaiono attivo punto di riferimento delle genti egee soprattutto all'inizio e nei secoli centrali della civiltà micenea (nel corso del XIII secolo i villaggi delle Eolie subiscono una generale distruzione), mentre anche la Sardegna, soprattutto con la fortezza nuragica di Antigori (Cagliari), e ora anche la Spagna (Llanete de los Moros), mostrano di essere raggiunte e frequentate da naviganti egei[6].

Questo tipo di contatto, realizzatosi lungo rotte fra Oriente e Occidente che grazie a una piú raffinata analisi dei materiali cominciano a delinearsi con sufficiente precisione e che mostrano tutta la loro vitalità di lunga durata nei secoli, si attua dunque con modalità profondamente diverse da quelle in cui si esplica la colonizzazione a partire dall'VIII secolo, incentrata sulla conquista di sedi esclusive per soli Greci, punto

[5] Nella vasta e specializzata bibliografia si può trarre orientamento di avvio da R. PERONI, *Presenze micenee e forme socio-economiche nell'Italia protostorica*, in *Magna Grecia e mondo miceneo*, XXII CSMG (1981), Taranto 1982, pp. 211 sgg.; A. M. BIETTI SESTIERI, *Rapporti e scambi fra le genti indigene fra l'età del Bronzo e la prima età del Ferro nelle zone della colonizzazione*, in PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia* cit., I, pp. 85 sgg.; L. VAGNETTI, *I contatti precoloniali fra le genti indigene e i paesi mediterranei*, *ibid.*, pp. 127 sgg. (della medesima autrice si veda anche il contributo in questo volume). Utili i diversi approfondimenti in M. MARAZZI, S. TUSA e L. VAGNETTI (a cura di), *Traffici micenei nel Mediterraneo*, Atti del Convegno di Palermo (1984), Taranto 1986, e E. ACQUARO e altri (a cura di), *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Atti del Convegno di Roma (1985), Roma 1988. Per la completezza dei materiali utilizzati cfr. inoltre F. PELLEGRINI, *Le età dei metalli nell'Italia meridionale e in Sicilia*, in A. GUIDI e M. PIPERNO (a cura di), *Italia preistorica*, Bari 1992, pp. 471 sgg. Sulle forme di scambio nelle comunità preistoriche in generale si veda C. RENFREW e S. SHENMAN (a cura di), *Ranking, Resource and Exchange*, Cambridge 1982.

[6] Per l'inquadramento, i dettagli e la bibliografia vedi il saggio di L. Vagnetti in questo volume; ID., *Ricerche recenti sulle relazioni fra l'Egeo e l'Occidente mediterraneo*, in G. MADDOLI (a cura di), *La civiltà micenea. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1992[3], pp. 215 sgg.

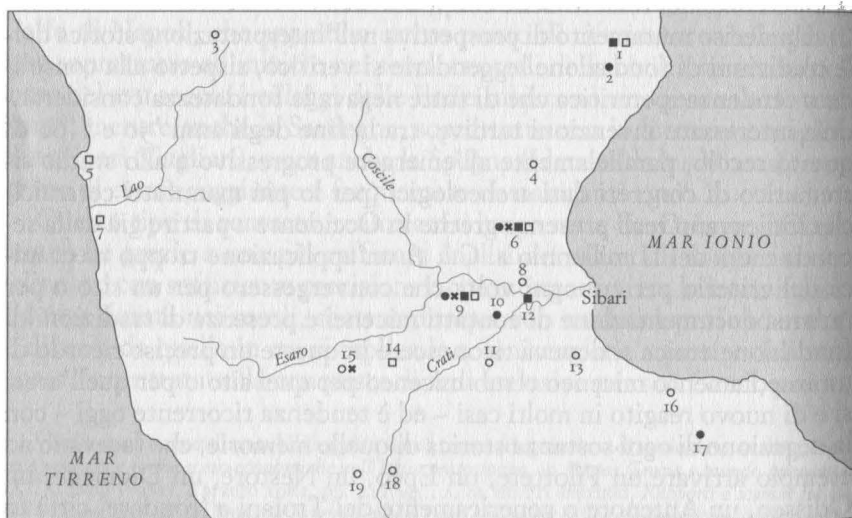
di partenza e di riferimento per l'allargamento progressivo di aree di sfruttamento economico, essenzialmente agricolo, e di controllo politico e sociale a spese delle comunità indigene. Questa colonizzazione – che si suole chiamare 'storica' per distinguerla da quella definita 'mitica' perché adombrata nelle leggende di eroi venuti in precedenza a fondare *poleis* in Occidente (ma che in realtà, nella misura in cui è riferibile alle piú antiche modalità di presenza greca, 'colonizzazione' assolutamente non fu) – rappresentò un fatto traumatico e violento sia per chi partiva dalle metropoli, afflitte da diversi e gravi problemi, sia per chi riceveva i nuclei degli emigranti, a tutto disposti pur di conquistarsi oltremare uno spazio vitale. Invece i Greci che, con diversa intensità nel tempo, erano venuti da Oriente nei secoli precedenti erano infime minoranze che toccavano periodicamente ma continuativamente le coste occidentali per scambiare prodotti e solo in piccola parte si inserivano, presumibilmente ben accolti in grazia delle loro specifiche e innovative competenze, nel tessuto delle comunità locali.

Un deciso mutamento di prospettiva nell'interpretazione storica delle tradizioni di fondazione leggendarie si verificò, rispetto alla consolidata tendenza ipercritica che di tutte negava la fondatezza considerandole interessate invenzioni tardive, tra la fine degli anni '50 e i '60 di questo secolo, parallelamente all'emergere progressivo e allo studio sistematico di concreti dati archeologici (per lo piú manufatti ceramici) che indicavano reali presenze greche in Occidente a partire già dalla seconda metà del II millennio a. C.[7]. A un'applicazione troppo meccanica del criterio per cui ogni volta che convergessero per un sito o per un'area documentazione di contatti micenei e presenza di tradizioni di fondazione eroica si doveva riconoscere in queste un preciso ricordo di un insediamento miceneo o sub-miceneo per quel sito o per quell'area, si è di nuovo reagito in molti casi – ed è tendenza ricorrente oggi – con la negazione di ogni sostanza storica di quelle memorie, che facevano ad esempio arrivare un Filottete, un Epeo, un Nestore, un Diomede, un Odisseo, un Antenore o genericamente dei Troiani a 'fondare' città in Italia o in Sicilia al tempo della guerra di Troia o anche prima (Eracle, Minosse), cioè in età micenea: miti nati per nobilitare le origini di una colonia storica, giochi di erudizione etimologica, leggende intese a legittimare diritti di possesso di un determinato territorio, strumenti ideologici per giustificare o rinsaldare alleanze, si è detto. C'è molto di ve-

[7] Può considerarsi emblema della nuova tendenza il contributo di G. PUGLIESE CARRATELLI, *Per la storia delle relazioni micenee con l'Italia*, in «La Parola del Passato», XIII (1958), pp. 205 sgg. (poi in ID., *Scritti* cit., pp. 243 sgg.).

ro nel sostenere che le tradizioni mitiche greche relative all'Occidente nascono dall'applicazione di modelli epici metropolitani alle realtà indigene che i coloni 'storici' vengono man mano a conoscere[8], ma ci si deve nello stesso tempo chiedere: è lecito con ciò negare, di fronte all'evidente secolare durata delle frequentazioni micenee e post-micenee, ogni

[8] Cfr. ad esempio A. MELE, *Le popolazioni italiche*, in *Storia del Mezzogiorno*, I, Napoli 1991, p. 238. Un quadro, in larga misura convincente, della trasposizione e localizzazione occidentale della navigazione di Odisseo da parte degli Eubei è tracciato da L. BRACCESI, *Grecità di frontiera*, Padova 1994. Equilibrate considerazioni in A. M. BIRASCHI, *Nostoi in Occidente ed esperienza precoloniale nella tradizione e nella coscienza antica: aspetti e problemi*, in F. PRONTERA (a cura di), *La Magna Grecia e il mare*, Taranto 1996.

Figura 1.
La Sibaritide.

- ● Insediamenti dell'intero VIII secolo
- ○ Insediamenti della seconda metà dell'VIII secolo
- ✖ Importazioni greche prima del 720
- ■ Insediamenti tra VIII e VII secolo
- □ Insediamenti del VII secolo

1 Amendolara (San Nicola)
2 Amendolara (Agliastroso)
3 Laino Borgo
4 Cerchiara di Calabria
5 Scalea (Petrosa)
6 Francavilla Marittima
7 Santa Maria del Cedro (Marcellina)
8 Cassano allo Ionio (Doria)
9 Spezzano Albanese (Torre Mordillo)
10 Spezzano Albanese (Ceccopesce)
11 Corigliano Calabro (Serra Castello)
12 Corigliano Calabro (Cozzo Michelicchio)
13 Corigliano Calabro (Santa Croce)
14 San Lorenzo del Vallo
15 Roggiano Gravina (Prunetta)
16 Rossano
17 Paludi (Castiglione)
18 Bisignano
19 Torano Castello

memoria di reali contatti piú antichi, vuoi serbatasi in area metropolitana vuoi nello stesso Occidente all'interno delle comunità locali che quei contatti avevano per cosí lungo tempo sperimentato? La domanda non può non porsi soprattutto per quelle aree in cui esistono specifiche tradizioni di fondazioni anteriori alle ἀποικίαι storiche e nello stesso tempo tracce, spesso cospicue, di presenze greche collocabili tra II millennio e inizio del I.

Il caso della Sibaritide e di Sibari, per fare un esempio non secondario, assume sempre piú carattere emblematico: esso è in grado di far luce sul rapporto tra fondazioni e presenze 'leggendarie' da un lato e recuperata realtà archeologica dall'altro, cioè sul modo in cui sembrano congiungersi fra loro memoria e documento nella saldatura tra fase protostorica (pre- e protocoloniale: XV-IX secolo) e fase coloniale vera e propria, il cui avvio è segnato in questo caso dalla fondazione dell'ἀποικία guidata da Is di Elice (seconda metà dell'VIII secolo). Abbiamo traccia, nella documentazione letteraria, della memoria di una Sibari piú antica della fondazione coloniale, legata al nome di una regione della costa anatolica settentrionale, la Teutrania, che nell'*epos* svolse un ruolo molto importante quale base, fra l'altro, della conquista achea di Troia; tale conquista poté realizzarsi per l'intervento di un eroe famoso, Filottete, che la tradizione occidentale faceva intervenire di ritorno dalla guerra di Troia proprio nella Sibaritide, legandone le imprese all'ἔθνος dei Coni, abitatori della regione prima dell'avvento dei coloni greci d'età storica[9]. L'indagine archeologica ha d'altra parte rivelato che la Sibaritide preesiste come entità storico-culturale alla formazione della città greca: sia pure non tutti in completa continuità tra le successive fasi, numerosi insediamenti collinari – posti a corona della pianura al cui limite sorgerà nell'VIII secolo la Sibari storica, ciascuno con un ambito ben definito da elementi orografici orientato dall'entroterra al mare – costituiscono un sistema di sfruttamento del territorio che permane sostanzialmente immutato dal Bronzo Medio alla piena età del Ferro. In alcuni casi, come ad esempio a Torre Mordillo, l'occupazione del sito è ininterrotta in tutto questo plurisecolare arco[10]. Le élite di questi gruppi

[9] Sulla leggenda di Filottete in Italia meridionale gli storici sono piú volte ritornati in questi ultimi anni; la mia interpretazione è in *L'epos greco in Occidente*, XIX CSMG (1979), Taranto 1980, pp. 133 sgg.; da ultimo si vedano i contributi di D. MUSTI e M. GIANGIULIO in J. DE LA GENIÈRE (a cura di), *Epeéos et Philoctète en Italie*, Napoli 1991, e di C. AMPOLO in *Sibari e la Sibaritide*, XXXII CSMG (1992), Taranto 1993, pp. 225 sgg.

[10] Dati archeologici e interpretazione in R. PERONI, *La Sibaritide prima di Sibari*, in XXXII CSMG cit., pp. 103 sgg.; R. PERONI e F. TRUCCO (a cura di), *Enotri e Micenei nella Sibaritide*, I-II, Taranto 1994.

umani indigeni, che con il nome ad essi dato dagli antichi individuiamo come Enotri e piú specificamente, per la Sibaritide, come Coni, a partire da una certa soglia cronologica di II millennio entrano in contatto di scambio, come s'è detto, con elementi greci che, soprattutto nel pieno periodo Miceneo III, in parte si inseriscono anche fisicamente nelle locali comunità e vi gettano dei 'semi di grecità' che non restano infecondi. Lo mostra, ad esempio sul piano formale dei manufatti, il formarsi di una tradizione di ceramica che è stata definita 'italo-micenea' per sottolinearne appunto il carattere locale ma fortemente influenzato dai modelli greci. Né poté parallelamente mancare la trasmissione anche di modelli di valori, archeologicamente non percepibili, da parte di quegli artigiani greci specialisti che – come i bronzieri micenei prima e in genere i δημιουργοί omerici poi – appartenevano certamente a ceti relativamente elevati e culturalmente attrezzati. I frutti di questi semi di grecità lasciati dai predecessori micenei dovettero essere riconoscibili per i primi *prospectors* ellenici che, sulle tracce o insieme o addirittura sulle navi stesse dei Φοίνικες, continuarono a frequentare l'Occidente, con accresciuta intensità a partire dal IX secolo, secondo le antiche modalità di contatto con gli indigeni ma preparando da vicino l'ondata della colonizzazione storica di VIII secolo. Costoro hanno ormai familiarità con le tematiche, le tradizioni, le forme espressive epiche, in quanto sono pienamente partecipi di una stagione culturale caratterizzata dall'assenza di tradizione scritta ma dominata dalla narrazione epica, oggetto e insieme produttrice di una memoria in cui lo spessore storico è ridotto o annullato dalla ripetitività e dalla possibilità di dilatazione dei temi in rapporto alle esigenze di un determinato pubblico[11].

Ora, con l'arrivo dei coloni di VIII secolo, nel caso specifico dei compagni di Is, se muta totalmente il rapporto dei Greci con la popolazione indigena e di conseguenza l'organizzazione del territorio, non muta però ancora il clima culturale di oralità epica, nonostante la coeva introduzione della scrittura, e all'*epos* resta ancora il compito di organizzare e trasmettere la memoria del passato: un passato greco che conosceva un tipo organizzativo di presenza nelle realtà indigene occidentali assolutamente continuativo, secondo modalità strutturali sostanzialmente identiche, tra l'età del Bronzo e la prima età del Ferro, fino all'arrivo appunto dei coloni. Ripetitività di uno stesso modello culturale e

[11] Alla varietà di approcci e all'immensa bibliografia concernenti cultura orale, poesia e tradizione epica, diffusione della scrittura nella grecità arcaica possono costituire utile introduzione, oltre ai saggi di O. MURRAY e di R. DI DONATO in questo volume, molti contributi in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992. Per l'Italia meridionale si veda *L'epos greco in Occidente* cit.

di uno stesso modulo di presenza greca fra Bronzo e Ferro, assenza di tradizione scritta e monopolio della memoria da parte dell'*epos* – strumento, questo, comune sia ai *prospectors* che ai primi veri coloni – sono i due principali canali che, collegati, possono spiegare come il ricordo di una continuativa frequentazione di certi siti (nel nostro caso dei villaggi protostorici collinari posti a corona della pianura di Sibari) si sia trasmesso e fissato, ad opera delle prime generazioni dei coloni occidentali, entro lo schema ritornante di una κτίσις da parte dell'eroe omerico reduce da Troia. Non è certo un caso che alle grandi figure dell'epopea troiana fatte giungere in Occidente, a Filottete *in primis*, sia attribuita la pre-fondazione non delle grandi colonie in quanto tali ma di piú o meno oscure località del territorio (Chone, Lagaria, Crimisa, Petelia nel nostro caso) in cui le ἀποικίαι achee di Sibari e Crotone sorsero. Solo che il ricordo degli effettivi contatti avuti dai Greci con le diverse (nello spazio e nel tempo) comunità della vasta area era ormai recepito come appiattito su un'unica lunga fase, priva di quei dettagli che l'assenza di scrittura aveva impedito di consegnare ai posteri, e dunque sentito e interpretato, globalmente, come antica 'fondazione'. Lo sfondo non poteva che essere la stagione alta micenea, in cui quel tipo di presenza era del resto effettivamente iniziato, identificata e celebrata negli eroi dell'epopea troiana, Ἀχαιοί per eccellenza. Questo procedimento resta vitale per tutto l'arcaismo e, dopo aver espresso e reso canoniche alcune 'tradizioni', le trasmette all'età classica fornendo ai Greci d'Occidente, e in particolare alla loro storiografia, strumenti per rileggere e valorizzare in chiave ellenocentrica la storia del loro incontro con le popolazioni indigene e le stesse origini di queste.

Non è d'altra parte da ritenere casuale che le piú antiche presenze precoloniali adombrate dalle tradizioni per il grande *sinus Tarentinus* rimandino al versante ionico della Grecia settentrionale (Coni), alla costa anatolica settentrionale (Teutrania e area di Troia) e ai rapporti di questa con l'antistante area orientale della Grecia del Nord (Filottete signore della penisola di Magnesia e legato a Lemno), all'Egeo sud-orientale (Rodi e Perea rodia: cfr. il tentativo di insediamento del rodio Tlepolemo in area sibaritica favorito da Filottete; Filottete alleato dei Coni e fondatore di città conie; Filottete e il culto di Apollo Ἀλαῖος, di matrice rodio-anatolica, a Capo Cirò; Filottete e i culti di numi sanatori attivi in area rodia e in Teutrania). Questi stessi tre poli – Grecia di Nord-Ovest, Grecia di Nord-Est compresa la fascia anatolica antistante, area rodia – tornano come punti di riferimento delle piú antiche tracce di presenze precoloniali, e relative direttrici di grandi rotte, nel Golfo di Napoli e dunque nel Tirreno occidentale.

La presenza mitica delle Sirene nell'area del Cratere, focalizzata nel culto di Partenope sul sito della futura Neapolis e collegata a luoghi che danno l'accesso all'Ade (l'Averno cumano), cosí come la localizzazione di una delle Sirene, Ligea, sulla fascia costiera prossima all'antico centro minerario di Temesa allo sbocco tirrenico del fiume Savuto nel Bruzio (odierna Calabria), additano infatti una rotta che aveva nell'area epirotico-acarnana un terminale intermedio e nell'area dell'Egeo sud-orientale un terminale estremo: le Sirene, demoni meridiani incantatrici e insieme consolatrici di colui che inducono a morte, hanno da un punto di vista tipologico-iconografico origine egea sud-orientale e la loro presenza nel Golfo di Napoli è dunque in armonia con la tradizione rodia, raccolta da Strabone, di una presenza di Rodii «nella terra degli Opici», oltre che in Iberia e nell'area di Massalia, «ancor prima della fondazione delle olimpiadi»[12]. D'altra parte la morte per tuffo in mare (καταποντισμός) propria delle Sirene ritorna nel mito di Leucade, la fanciulla che si getta in mare dall'alto dell'isola omonima antistante l'Acarnania, dal nome pressoché identico a quello della sirena Leucosia, considerata acarnana insieme alle sorelle in quanto figlia del fiume acarnano Acheloo; strettamente contigue a Leucade sono le isole dei Tafi, il cui re Mente è ricordato proprio da Omero come colui che frequenta il Tirreno e in particolare Temesa (presso la quale è localizzata appunto la terza sirena, Ligea!) per scambiare ferro con rame; e sulla costa epirotica antistante, appena a nord dell'isola di Leucade che ne veglia l'accesso, si estende l'area del fiume Acheronte: questa, col suo Νεκυομαντεῖον, sede di consultazione oracolare e via di comunicazione con l'oltretomba, presenta profonde analogie con il lago Acherusio e l'Averno cumano, sede della Sibilla e anch'esso luogo di νέκυιαι, e trova altresí, sul versante del *sinus Tarentinus*, un corrispettivo onomastico nell'Acheronte bruzio[13].

Non meno evidenti sono i collegamenti sia del versante ionico che di quello tirrenico con la Misia-Teutrania, la regione confinante con la Troade che doveva il nome al re Teutrante padre adottivo di Telefo e quindi nonno di Tarconte e Tirreno progenitori degli Etruschi: alla Teutrania è particolarmente legata la vicenda di Filottete e appare perciò

[12] STRABONE, 14.2.10.

[13] Su Temesa, il cui sito è ormai in via di identificazione nell'area della foce del fiume Savuto, vedi *Temesa e il suo territorio*, in Atti del Convegno di Perugia-Trevi (1981), Taranto 1982; sui culti greci del Golfo di Napoli anche come riflesso di relazioni storiche cfr. da ultimo M. GIANGIULIO, *Appunti di storia dei culti*, in *Neapolis*, XXV SCMG (1985), Taranto 1986, pp. 101 sgg.; G. MADDOLI, *I culti della Campania antica. I culti greci*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Storia e civiltà della Campania. L'evo antico*, Napoli 1991, pp. 247 sgg. (ivi bibliografia precedente).

tutt'altro che priva di significato la presenza del mitico personaggio Teutrante (o, come altri vorrebbero, di un fiume che da lui trae il nome) nella Sibaritide in riferimento a una Sibari ἐπὶ Τεύθραντος («sotto Teutrante, al tempo di Teutrante», oppure «sul fiume Teutrante») anteriore alla fondazione coloniale achea. Il collegamento diviene tanto piú pregnante se integrato con le notizie che questa prima κτίσις fu κτίσμα dei Rodii, che dei Rodii «si stabilirono anche nella zona di Sibari in Conia» e che fu Filottete a prestare aiuto ai Rodii di Tlepolemo i quali appunto in Sibaritide cercavano di insediarsi. Ancor piú significativo si rivela allora l'eco del mitico Teutrante anche nel Golfo di Napoli, dove un fiume presso Baia ne portava il nome e dove un aedo di nome Teutrante, originario dell'area egea settentrionale, era evocato da Silio Italico come «abitante di Cuma»[14].

Se questo complesso di reminiscenze ha un senso – non casualmente vi si è insistito, pur nella consapevolezza del loro essere affidate, in alcuni casi almeno, a fonti relativamente tarde – non apparirà piú singolare che alla fondazione e al nome stesso della «piú antica delle fondazioni siceliote e italiote» (Strabone), Cuma d'Occidente, abbiano concorso coloni provenienti non già da un'oscura Cuma dell'isola Eubea, come un tempo si credeva, ma, come oggi generalmente si ammette, dalla ben nota Cuma eolica, *polis* della grecità anatolica settentrionale posta al limite meridionale della Teutrania.

Cuma, παλαιότατον κτίσμα, «fondazione antichissima», nasce come la prima (a detta degli antichi) colonia dell'Occidente greco e nello stesso tempo come la piú lontana dalle aree metropolitane egee, naturale polo di attrazione in primo luogo per le sue preziose e abbondanti risorse minerarie, proteso al limite e in direzione del mondo tirrenico centro-settentrionale: qui le comunità etrusche si sono ormai configurate all'epoca (metà VIII secolo) in entità politiche, culturali ed economiche tali da impedire, nell'ambito soggetto al proprio controllo, stabili insediamenti di diversa estrazione etnica ma non interessate a escludere la presenza di nuclei emporici greci lungo la rotta diretta verso il Mediterraneo nord-occidentale; questa rotta greca ebbe appunto in Cuma il primo (cronologicamente) e l'ultimo (geograficamente) caposaldo di natura propriamente coloniale, in quanto Marsiglia si organizzerà in forma di colonia solo alla fine del VII secolo. Mercanti e artigiani euboici collegati a quelli di Pitecusa sono presenti nel Lazio all'emporio tiberi-

[14] Teutrante progenitore di Tarconte e Tirreno in quanto padre adottivo di Telefo: STRABONE, 13.1.69; cfr. PAUSANIA, 8.4.9 (da Ecateo); Teutrante nella Sibaritide a proposito di una fondazione dei Rodii: STRABONE, 6.1.14, e cfr. 14.2.10; Teutrante nel Golfo di Napoli: PROPERZIO, 1.11.11 (fiume); SILIO ITALICO, 11.288 sgg. («Cymes incola»).

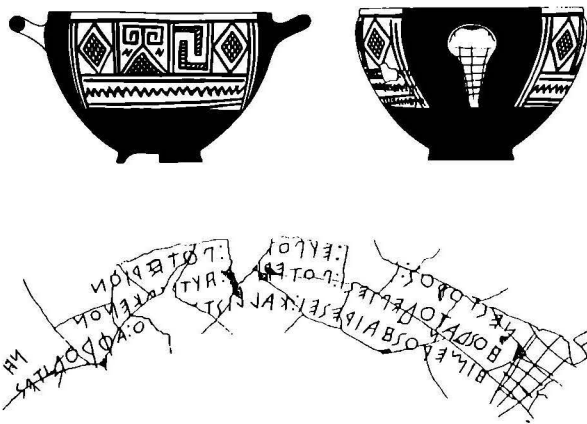
no già alla vigilia della nascita di Cuma; essi resteranno attivi, a Roma ma anche piú a nord, insieme ad altri greci, anche dopo la creazione della colonia euboica.

Il fatto che alla fondazione di Cuma in Opicia abbiano cooperato coloni di provenienza anatolica e coloni calcidesi dell'Eubea è indicativo del ruolo centrale che gli Eubei svolsero a tutto campo nella storia del Mediterraneo antico fra IX e VIII secolo: dagli stretti rapporti con il mondo beotico-tessalico e l'antistante fascia eolica ma anche ionica d'Asia Minore a quelli con l'ambito cicladico; dalla presenza nel mondo levantino, in particolare con l'emporio siriano di Al Mina sulla foce dell'Oronte e con Rodi, agli empori tirrenici di Pitecusa e dell'Isola Tiberina; dagli interessi coloniali nell'Egeo settentrionale (penisola Calcidica) a quelli in Sicilia e sullo Stretto[15]. È sufficiente, anche se questo non può certo

[15] Sugli Eubei e sulla presenza euboica in Occidente si vedano S. C. BAKHUIZEN, *Chalcis in Euboea*, Leiden 1976, le cui tesi sono molto controverse; *Gli Eubei in Occidente*, XVIII CSMG (1978), Napoli 1979; J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas*, London 1980² [trad. it. Firenze 1986, specialmente pp. 180 sgg. (pp. 42 sgg. per la presenza nel Mediterraneo orientale, con particolare riferimento ad Al Mina)]; BRACCESI, *Grecità* cit., pp. 3 sgg. Su Pitecusa si veda soprattutto D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984. Per un quadro aggiornato sulle rotte verso il Mediterraneo piú occidentale cfr. *La Magna Grecia e il lontano Occidente*, XXIX CSMG (1989), Taranto 1990.

Figura 2.

La coppa di Nestore (seconda metà dell'VIII secolo a. C.).

Rinvenuta in frammenti in una tomba a cremazione della necropoli di Valle San Montano (Ischia), documenta, con la sua antichissima iscrizione che allude a *Iliade*, 9.632-37, la cultura omerica dei primi coloni euboici a Pitecusa: «Sono la coppa di Nestore, gradevole a bersi: chi beve da questa coppa, subito lo prenderà desiderio di Afrodite dalla bella corona».

spiegare tutto, guardare alla posizione geografica della grande isola nell'Egeo, a cerniera tra etnie ioniche, eoliche e doriche, per comprendere la funzione culturale ed economica da essa svolta in un'epoca di grandi cambiamenti e di rinnovato impulso per la penisola balcanica. Attinge dunque a una piú che attendibile tradizione Erodoto allorché colloca nella fascia della Beozia antistante l'Eubea la trasmissione agli Elleni dell'alfabeto fenicio, portato da un Cadmo ambiguo e bifronte che col suo stesso nome guarda in direzione del glorioso passato miceneo e insieme esprime la lunga consuetudine di contatti con il mondo dei Φοίνικες snodatasi nel tempo fra il collasso dei regni achei e la incipiente ripresa dell'VIII secolo[16].

Gli Eubei non furono certamente i soli 'attori' nel teatro mediterraneo tra la fine del IX e l'VIII secolo, né gli unici 'vettori' commerciali dei prodotti che allora lo attraversavano, ma certamente si mossero da protagonisti insieme e accanto ai Fenici; tra i Greci si assunsero il compito di guidare il trapasso dalla fase precoloniale a quella coloniale della loro presenza in Occidente, attivamente consapevoli e partecipi delle modalità dell'una e dell'altra. La priorità delle fondazioni coloniali euboiche nettamente radicata nella memoria storiografica e la scelta per le piú antiche di esse di siti non propriamente adatti a sfruttamento agricolo e demografico quanto piuttosto a fornire le migliori opportunità per scambi e traffici commerciali o quanto meno a rispondere a entrambe le esigenze (Pitecusa, Zancle, Reggio, la stessa Nasso) denotano il possesso di precise conoscenze e assidue precedenti frequentazioni; mostrano con chiarezza come avvenne il trapasso dall'una all'altra modalità di presenza, senza che la piú recente – l'occupazione e l'uso estensivo del territorio – negasse e cancellasse la piú antica e sperimentata.

Sono ancora gli Eubei, del resto, a suggerire di andare a cercare proprio nella loro società uno dei modelli piú chiari di interferenza tra attività mercantile esercitata in orizzonti sempre piú larghi e aristocrazie terriere degli ἱππεῖς o ἱπποβόται, che in larga misura promuovono anche le imprese coloniali in Occidente e ritroviamo a fondamento delle strutture sociali delle ἀποικίαι: si pensi agli ἱππεῖς di Leontini, ricordati da Polieno 5.47 per la fine del VII secolo. La recente scoperta, d'eccezio-

[16] ERODOTO, 5.57; cfr. in proposito G. PUGLIESE CARRATELLI, *Cadmo prima e dopo*, in «La Parola del Passato», XXXI (1976), pp. 5 sgg. (poi in ID., *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 31 sgg.); sull'acquisizione dell'alfabeto fenicio da parte dei Greci cfr. M. BURZACHECHI, *L'adozione dell'alfabeto nel mondo greco*, ivi, pp. 82 sgg. Particolarmente utile, su questa problematica e altre connesse, l'ampia gamma di contributi presenti in C. BAURAIN, C. BONNET e V. KRINGS (a cura di), *Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Actes du Colloque de Liège (1989), Namur 1991.

nale rilevanza, del sontuoso monumento sepolcrale del 'principe' di Lefkandi (centro dell'Eubea occidentale a sud di Calcide, forse il piú antico nucleo di Eretria), risalente all'inizio del x secolo, dà la misura del tenore di vita, di ricchezza e di relazioni oltremarine che un aristocratico euboico vissuto nel pieno dell'epoca di transizione era in grado di tenere: sepolto insieme a ben quattro cavalli, il suo corpo e quello della sposa erano circondati da offerte consistenti in vasi e oggetti pregiati di importazione, che documentano intensi rapporti con Cipro, il Vicino Oriente, Creta e l'Egitto[17]. Mercanti levantini ed euboici dovevano incontrarsi e incrociarsi sulle medesime rotte che piú tardi sarebbero state anche le vie della colonizzazione.

Al consistente impulso euboico non rimasero estranee quelle comunità politiche che s'erano venute precocemente formando attorno alla intraprendente iniziativa di alcuni aristocratici, vale a dire Corinto e Megara, due *poleis* confinanti poste sugli opposti versanti dell'istmo che divide l'Attica dal Peloponneso, naturali interlocutrici sulla rotta fra Levante e Occidente cosí intensamente attivata e frequentata da Eubei e Fenici. Come ricorda ancora una volta Strabone, sia pur riferendosi a un'epoca piú recente, «Corinto è ricca a motivo del suo ἐμπόριον; posta sull'istmo, essa controlla due porti, uno che guarda all'Asia, l'altro all'Italia»[18]; v'è motivo di ritenere che l'iniziale sviluppo di Corinto come polo mercantile sia legato soprattutto al versante egeo e al suo attivo inserimento nelle rotte animate dagli Eubei. E che anche la nascita dell'unica colonia megarese in Occidente, Megara Iblea in Sicilia (727 a. C., secondo la cronologia di Tucidide), sia da mettere in qualche modo in relazione con le iniziative euboiche sembra provato dalla notizia tucididea che il gruppo di coloni guidato da Lamis, dopo una breve dimora a Trotilon, si uní ai Calcidesi di Leontini, dalla cui *polis* fu tuttavia successivamente cacciato trovando appoggio, dopo la morte di Lamis, nel re siculo Hyblon, che ne favorí lo stanziamento definitivo[19]. Altrettanto si può affermare, in base alla documentazione archeologica, per Siracusa, fondata dai Corinzi, sempre secondo la cronologia di Tucidide, appena un anno dopo la fondazione euboica di Nasso (rispettivamente, dunque, 733 e 734 a. C.): ceramica euboica è stata rinvenuta in abbondanza nel vicino centro indigeno di Castelluccio e forti sono le

[17] M. POPHAM, L. SACKETT e P. THEMELIS, *Lefkandi I. The Iron Age*, in «Annual of the British School at Athens», suppl. 11, 1979-80; cfr. M. POPHAM, E. TOULUPA e L. SACKETT, ivi, LXXVII (1982), pp. 213 sgg.; ID., in «Antiquity», LVI (1982), pp. 169 sgg.

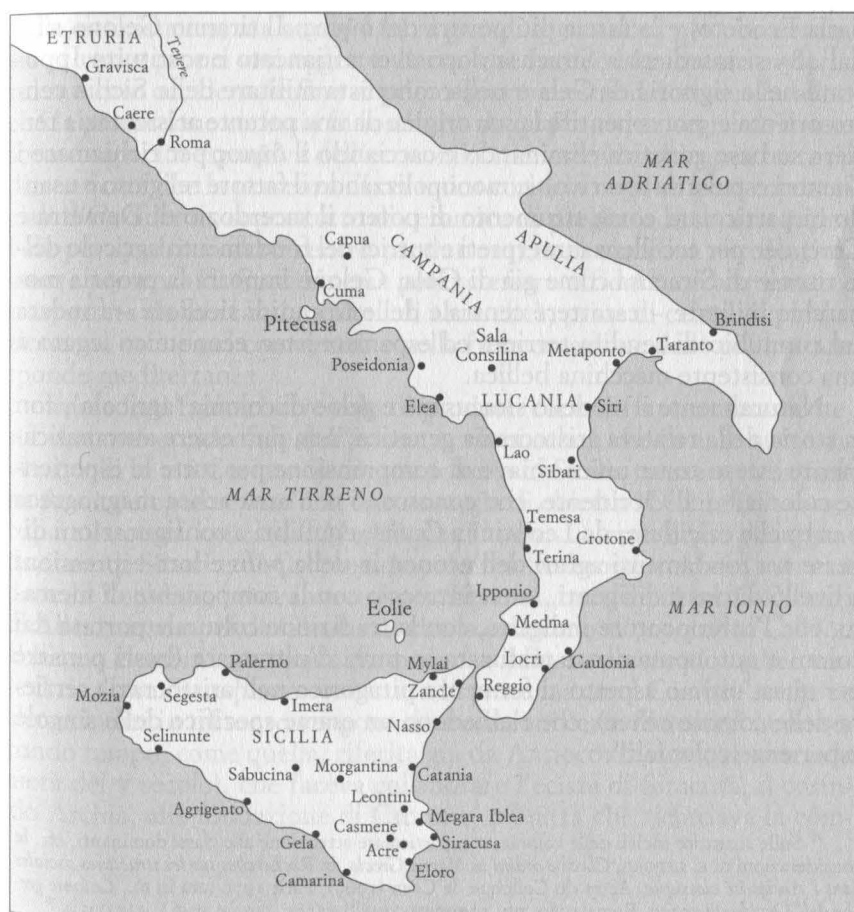
[18] STRABONE, 8.6.20.

[19] TUCIDIDE, 6.4.1.

analogie tra la piú antica ceramica di Siracusa e i tipi della produzione euboico-cicladica[20].

Il caso di Siracusa può essere invocato a esempio, anche se non esclu-

[20] Fonti e bibliografia, anche archeologica, per le fondazioni coloniali in Sicilia si possono ricavare dalle opere citate a nota 1. Per la presenza di produzione corinzia in Occidente, oltre la sintesi di BOARDMAN, *I Greci sui mari* cit., si veda ora *Corinto e l'Occidente*, XXXIV CSMG (1994), Taranto 1995.

Figura 3.
L'Italia meridionale e la Sicilia.

sivo, della natura di un grande insediamento coloniale dell'Occidente che, se deve l'individuazione del sito e successivamente la riconversione di buona parte delle proprie risorse al fattore commerciale, si giustifica e si afferma soprattutto per il suo carattere agricolo: lo mostrano la rapida e consistente espansione della χώρα, scandita da sub-fondazioni nell'entroterra sottratto ai Siculi (Acre, Casmene) o in fasce territoriali marittime limitrofe in posizione chiave (Camarina), e la storia politico-economica della città, guidata per tutto il VII e il VI secolo dall'aristocrazia dei primi fondatori e dai loro discendenti che si designavano con il pregnante nome di γαμόροι («coloro che si sono divisi e posseggono la terra»), a fronte e in dipendenza dei quali stanno interi strati di popolazione locale ridotta in condizione di schiavitú (i κυλλύριοι di cui parla Erodoto) e la fascia piú povera del δῆμος. Il tiranno Gelone, che dal 485 si insedierà a Siracusa dopo aver affiancato e sostituito Ippocrate nella signoria di Gela e nella conquista militare della Sicilia centro-orientale, non smentirà la sua origine da una potente aristocrazia terriera su base genetica eliminando e cacciando il δῆμος per richiamare i Gamori espulsi da una rivolta; monopolizzando il fattore religioso e usando in particolare come strumento di potere il sacerdozio di Demetra e Core, dèe per eccellenza interpreti e tutrici del fondamento agricolo delle risorse di Siracusa come già di Gela, Gelone imporrà la propria monarchia militare – carattere centrale delle tirannidi siceliote – fondata sul connubio di rendita terriera ed espansionismo economico legato a una consistente macchina bellica.

Naturalmente il modello siracusano e geloo di colonia 'agricola', con la storia della relativa aristocrazia genetica, non può essere automaticamente esteso come unica chiave di comprensione per tutte le esperienze coloniali dell'Occidente, che conoscono nell'area achea magnogreca o in quella calcidese, da Leontini a Cuma, equilibri e configurazioni diverse tra fondamenti agrari dell'economia della *polis* e loro espressioni a livello di classi dirigenti, in un intreccio con la componente di mercato, con l'interlocutore indigeno, con la tradizione culturale portata dai coloni e autonomamente maturata in terra d'oltremare (basti pensare per quest'ultimo aspetto al fermento pitagorico nell'aristocrazia terriera delle colonie achee), che richiedono un esame specifico delle singole esperienze coloniali[21].

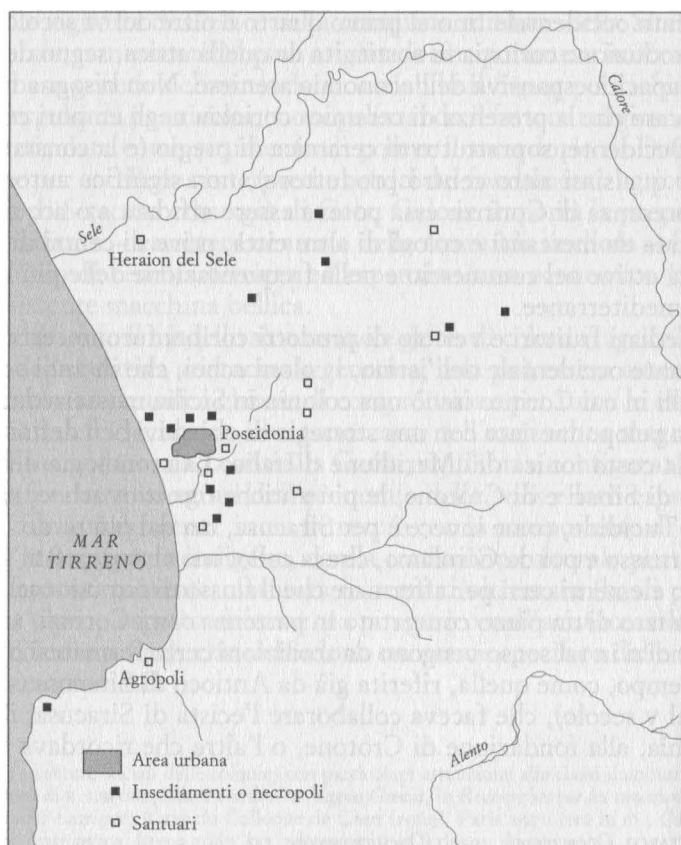
[21] Sulle strutture sociali delle colonie, con particolare attenzione alle classi dominanti, cfr. le considerazioni di E. LEPORE, *Classi e ordini in Magna Grecia*, in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Actes du Colloque de Caen (1969), Paris 1970 (ora in ID., *Colonie greche dell'Occidente antico*, Roma 1989, pp. 139 sgg.).

Per tornare alle dinamiche che indirizzano e in cui si inseriscono le prime ἀποικίαι, il fatto che Corinto si muovesse sulla scia degli Eubei è confermato anche dalla coeva fondazione di Kerkyra (Corfú), dove i Corinzi si stabilirono cacciando un precedente nucleo di Eubei di Eretria da quello che era uno scalo di importanza fondamentale sulla rotta verso l'Italia e il Tirreno[22]. L'interesse di Corinto per il piú lontano Occidente esprime, come s'è detto, una sola colonia, Siracusa, ma si manifesta ovunque, in direzione di tutti gli spazi commerciali disponibili, greci e non greci: lo prova l'onnipresente ceramica corinzia, consistente sia in vasi contenitori per prodotti di esportazione (tra questi i diffusissimi quanto raffinati *alabastra* e *aryballoi*, contenitori di unguenti e profumi che dovevano costituire una delle produzioni specializzate della città istmica, ma anche vasi di grandi dimensioni per olio e vino) sia in veri e propri vasi oggetto d'arte, che furono largamente preferiti sul mercato occidentale fino al primo quarto e oltre del VI secolo, allorché la produzione corinzia fu sostituita da quella attica, segno della crescente capacità espansiva dell'economia ateniese. Non bisogna tuttavia dimenticare che la presenza di ceramica corinzia negli empori commerciali d'Occidente, soprattutto di ceramica di pregio (e la constatazione vale per qualsiasi altro centro produttore), non significa automaticamente presenza di Corinzi: essa poteva essere affidata a o acquistata e trasportata da mercanti e coloni di altre città, prive di centri di produzione ma attive nel commercio e nella frequentazione delle piú lontane sponde mediterranee.

Immediati fruitori e veicolo di prodotti corinzi furono certamente, sul versante occidentale dell'istmo, i coloni achei, che in anni successivi a quelli in cui Corinto inviò una colonia in Sicilia mossero dalla vicina Acaia peloponnesiaca con una strategia di obiettivi ben definita a occupare la costa ionica del Meridione d'Italia. La cronologia della fondazione di Sibari e di Crotone, le piú antiche ἀποικίαι achee, non ci è data da Tucidide, come invece è per Siracusa, ma dal piú tardo Dionigi di Alicarnasso e poi da Girolamo, che la collocano al 709/708 a. C. Non abbiamo elementi certi per affermare che il flusso di ἀποικίαι achee fosse il risultato di un piano concertato in partenza con i Corinzi, anche se alcuni indizi in tal senso vengono da tradizioni certo formatesi in un secondo tempo, come quella, riferita già da Antioco di Siracusa (seconda metà del V secolo), che faceva collaborare l'ecista di Siracusa, il corinzio Archia, alla fondazione di Crotone, o l'altra che ricordava la com-

[22] PLUTARCO, *Opere morali*, 293ab (*Questioni greche*, 11).

presenza a Delfi di Archia e di Miscello, ecista di Crotone, per consultare l'oracolo e la conseguente proposta del dio di scegliere tra ricchezza (Siracusa) e salute (Crotone). Ma non possiamo, se vogliamo cogliere il fenomeno nelle sue linee portanti, trascurare il fatto che l'Acaia e la Corinzia si affacciano e gravitano entrambe nel breve spazio del medesimo golfo e che le navi di e per Corinto transitavano necessariamente per i porti achei, e dunque partecipavano alla stessa 'vocazione' economica e culturale di un ambiente unitario dominato dalla forza trainante e dal prestigio della sua maggior *polis* nonché dall'alta tradizione

Figura 4.
Poseidonia (Paestum).

dell'Argolide. Di questo si ha evidente traccia a livello di corrispondenze istituzionali: non sarà infatti da considerare casuale, ad esempio, che la piú alta magistratura di Crotone, il πρύτανις, sia tipica di Corinto e delle sue colonie[23] o che il massimo culto di Crotone, di Metaponto e forse di Sibari sia quello di Era, caratterizzato sotto molti aspetti sul modello argolico e organizzato in una dimensione bipolare culto urbano / santuario extraurbano che ha un suo evidente parallelo e modello a Corinto, con il relativo santuario extraurbano di Peracora, e ad Argo, il cui grande Heraion, lontano alcuni chilometri dalla *polis*, costituisce l'indubbio archetipo.

La connessione culturale (e cultuale) dell'Acaia italiota e peloponnesiaca con l'area argolico-corinzia traspare anche dalla fondazione di Poseidonia (Paestum), avvenuta agl'inizi del VI secolo (circa 580 a. C.) ad opera di coloni di Sibari mescolati a un gruppo di originari da Trezene, forse già trapiantati a Sibari e di qui espulsi. Trezene era una città della costa dell'Argolide antistante l'isola di Calauria, nel Golfo Saronico, sede di un importante santuario federale di Poseidon. Al di là delle ambiguità e delle controversie connesse al passo di Strabone (5.4.13) che ne racconta la fondazione, è importante notare come i due principali culti della (sub)colonia italiota fossero emblematicamente collocati ai limiti del territorio: quello di Poseidon a sud, nell'area della moderna Agropoli, quello di Era a nord, sulla riva del fiume Sele, anch'esso santuario extraurbano sull'esempio del prototipo argolico e del modello acheo d'Occidente. La 'città di Poseidon' (πόλις Ποσειδανία; prenderà il nome latinizzato di Paestum quando nel 273 a. C. diventerà colonia latina, recuperando un antico toponimo mediterraneo rimasto vivo presso i Lucani nella forma Paistom) nasce e si sviluppa in posizione strategica sia per lo sfruttamento delle risorse agricole della vasta pianura sia per la felice posizione sulle rotte marine e sulle vie terrestri e fluviali: le rotte da e per l'Etruria, attraverso il Golfo di Napoli, e lo sbocco della via di comunicazione interna lungo le valli del Basento e del Sele. Il grande santuario arcaico di Era, alla foce di quest'ultimo, è punto nodale di convergenza e di scambio fra Greci e mondo indigeno[24].

[23] Questo aspetto è stato messo bene in evidenza da M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa 1989, pp. 181 sg.

[24] Sul santuario corinzio vedi ora U. SINN, *La funzione dell'Heraion di Perachora nella 'peraía' corinzia*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, pp. 209 sgg. (cfr. ID., in «Athenische Mitteilungen», CV (1990), pp. 53 sgg.); sul possibile modello dei grandi Heraia magnogreci cfr. G. MADDOLI, *Per lo studio dei culti greci nell'Italia meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno* cit., pp. 404 sgg., ove si riprende l'importante discussione sulle origini dei santuari extramurani d'Occidente che all'inizio degli anni '60 fu stimolata, in dialettica con la tesi di

In convergenza con gli interessi dei coloni achei, che puntano ad allargare verso nord-est l'area di espansione, giungono a insediarsi nella Siritide, al centro del grande *sinus Tarentinus*, esuli di Colofone spinti in Occidente in seguito alla conquista della città da parte del re lidio Gige (un evento che non può scendere molto oltre il 660 a. C.). La cronologia del loro arrivo e quella della fondazione della vicinissima Metaponto da parte di coloni di rincalzo (ἔποικοι) achei fatti venire, come narrava Antioco, su preciso appello dei Sibariti, sono allo stato attuale incerte perché i dati archeologici, soggetti a una precarietà non ancora risolta con definitiva chiarezza, stentano ad armonizzarsi con le notizie trasmesseci per via letteraria: la documentazione di presenza greca nelle due aree contigue, che in realtà costituiscono un'unità territoriale omogenea, si intensifica intorno al 700, ma i veri e propri insediamenti greci con relativi riassetti territoriali si delineano sia per Metaponto sia per Siri (odierna Policoro) verso il 630. Quello che sembra certo è che la vera e propria 'fondazione' delle colonie è anche qui preceduta da una intensificata frequentazione emporica degli abitati indigeni, lungo un filo di continuità con modalità precedenti di presenza greca che risalgono fino all'età micenea e che facilitano la ricostruzione della piú antica storia di Metaponto nei termini mitistorici di una fondazione dei Pilii di Nestore, ancora celebrata in età storica da un periodico rituale eroico, e di quella di Siri quale πόλις Τρωική, «città troiana»[25]. La prevalente matrice ionico-micrasiatica e cicladica che contrassegna la corrente di presenze emporiche nell'area tra la fine dell'VIII e la prima metà del VII secolo induce a supporre che l'iniziativa di chiamare altri coloni achei da parte di Sibari si inserisca a consolidamento di un rapporto privilegiato già instaurato dalle città achee del Peloponneso col mondo ionico e che lo stesso arrivo dei Ioni di Colofone a Siri/Polieion sia da leggere in questa ottica; l'antica συγγένεια riposta nei remoti vincoli etni-

Ciaceri, da Pugliese Carratelli in un noto articolo pubblicato in «La Parola del Passato», XVII (1962), pp. 241 sgg. (bibliografia in MADDOLI, *Per lo studio* cit., p. 417, cui va aggiunto D. ASHERI, *A propos des sanctuaires extraurbains en Sicilie et en Grande-Grèce: théories et témoignages*, in *Mélanges Lévêque*, I, Paris 1988, pp. 1 sgg.). Su Poseidonia si veda *Poseidonia-Paestum*, XXVII CSMG (1987), Taranto 1988; sintesi dei problemi in GRECO, *Archeologia* cit., pp. 63 sgg. e *passim*.

[25] Sulla difficile e discussa interpretazione dei dati archeologici del Metapontino e della Siritide cfr. GRECO, *Archeologia* cit., pp. 39 sgg.; C. SACCHI, *Problemi storico-archeologici della Siritide e del Metapontino tra VIII e VII secolo*, in «La Parola del Passato», XLV (1990), pp. 135 sgg.; A. DE SIENA, *Siritide e Metapontino: storia di due territori coloniali*, in Atti del Convegno di Policoro (1991), in corso di stampa. Per Metaponto si vedano in particolare anche *Metaponto*, XIII CSMG (1973), Napoli 1974, e *I Greci sul Basento*, catalogo della mostra (Milano 1986), Como 1986; per Siri, *Siris e l'influenza ionica in Occidente*, XX CSMG (1980), Taranto 1981; *Siris-Polieion. Fonti letterarie e nuova documentazione archeologica*, Atti dell'Incontro di studi di Policoro (1984), Galatina 1986.

ci che legavano Achei e Ioni nel segno delle migrazioni dei Neleidi[26] dovette assere addotta a giustificazione dell'accoglienza degli esuli di Colofone nella Siritide, cui pose fine l'insorgere di autonomi crescenti interessi delle due compagini etniche: in un anno non precisabile attorno alla metà del VI secolo una coalizione di colonie achee (Sibari, Metaponto, Crotone) porrà fine drasticamente all'esistenza della ionica Siri.

La partecipazione al flusso diretto verso l'Italia meridionale ionica da parte della stessa Locride Ozolia – dalla quale muove la fondazione di Locri Epizefirî a sud delle colonie achee, in prossimità del Capo Zefirio dove i Corinzi si stabilirono cacciandone un precedente nucleo di Eubei di Eretria – non può essere scisso dalla gravitazione di questa regione sul medesimo golfo corinzio, pur essendo essa connotata da tradizioni e relazioni culturali diverse che guardano attraverso la porzione opunzia anche verso l'Egeo; sembra infatti dimostrato che l'incertezza antica e quindi moderna su quale delle due Locridi abbia promosso la colonia italiota vada definitivamente risolta in favore della Locride Ozolia, dove nel γένος degli Αἰάντειοι (discendenti di Aiace) della città di Naryx si radicava la nobiltà di Locri Epizefirî, discendente dalle donne delle 'Cento Case' che all'inizio del VII secolo erano venute in Italia a dar vita all'ἀποικία. Ancora una volta una tradizione raccolta da Strabone parla del corinzio Archia che, diretto a fondare Siracusa, avrebbe associato alla propria impresa dei Megaresi rifugiatisi a Capo Zefirio; la notizia si ricollega all'altra, pure riportata da Strabone, che i Siracusani (il nome dell'ecista è solo ipotizzabile in un testo che rimane lacunoso) avrebbero aiutato i primi coloni locresi a trasferire la loro sede sul Capo[27].

La conquista della Messenia nell'ultimo quarto dell'VIII secolo e il conseguente pieno controllo della rotta occidentale peloponnesiaca sollecitarono l'aristocrazia spartana a inserirsi nella corsa alla conquista di uno spazio nella penisola italiana che fosse valvola di sfogo per la critica situazione politico-sociale interna e insieme offrisse prospettive di interesse agricolo e demografico. Un *ver sacrum*, cioè l'invio coatto ma legittimato da un rito di affrancamento dei Parteni, figli illegittimi nati da donne spartane, fu la modalità seguita dagli Spartiati per la fonda-

[26] MIMNERMO, frr. 9-10 West, attesta che i Colofoni provenivano da Pilo Νηλήιον ἄστυ, e che l'ecista di Colofone fu Andraimon detto Πύλιος come Neleo.

[27] Locri Epizefirî: cfr. soprattutto POLIBIO, 12.5 sgg.; STRABONE, 6.1.7 e 6.2.4; POLIENO, 6.20. Sui problemi storici cfr. D. MUSTI, *Problemi della storia di Locri Epizefirii*, in *Locri Epizefirii*, XVI CSMG (1976), Napoli 1977, pp. 23 sgg.; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Magna Grecia e Sicilia nei secoli VIII e VII a. C.*, in ID., *Scritti* cit., pp. 131 sgg. [già in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», LIX (1981)].

zione di Taranto (706/705 secondo la cronologia di Girolamo), realizzata in uno degli approdi piú favorevoli e sicuri del grande golfo compreso tra il Capo di Leuca e il promontorio ove in quegli stessi anni veniva fondata dagli Achei Crotone; approdi frequentati ininterrottamente almeno fin dall'età del Bronzo, quali il sito denominato Scoglio del Tonno e quel Capo Satirio ove si installarono secondo la tradizione i seguaci dello spartiata Falanto inviato come ecista dei Parteni[28]. La ceramica della piú antica necropoli di Taranto, che è ancora una volta in buona parte ceramica corinzia, conferma la data di fondazione attorno all'ultimo decennio del secolo; ma la presenza della produzione fittile piú varia nel periodo successivo mostra come il mercato tarantino – che comunque nel VI secolo sarà polo naturale di diffusione in Occidente della ceramica laconica – sia aperto a traffici e interessi che rimandano a tutti i maggiori centri di produzione dell'area egea, sia insulare che greco-orientale.

Abbondante ceramica di matrice greco-orientale, in particolare ma non esclusivamente rodia e cretese, conferma l'origine dei coloni di Gela, che nel 688, secondo la cronologia di Tucidide, vennero in nucleo congiunto da Rodi e da Creta ad avviare quel processo di intensa ellenizzazione della Sicilia meridionale che si sarebbe compiuto nel corso del VII e del VI secolo muovendo dalle successive fondazioni di Selinunte ad opera di Megara Iblea (627 secondo Tucidide, 650 secondo Diodoro Siculo), Camarina ad opera di Siracusa (598), Akragas (Agrigento) ad opera della stessa Gela (580). Le fondazioni di Gela e di Agrigento da un lato prospettano ampi spazi di terre a favore delle aristocrazie coloniali e a spese degli indigeni, i cui villaggi in prossimità dell'insediamento greco vengono sistematicamente e progressivamente distrutti o sostituiti da abitati a grande prevalenza ellenici; dall'altro segnano la direttrice di una spinta espansionistica sorretta da obiettivi anche commerciali, tenuti vivi e sempre piú sollecitati dal consolidarsi dell'egemonia cartaginese che ingloba e organizza gli antichi empori fenici ormai concentrati sulla cuspide occidentale dell'isola e si serve di questa come ponte per quegli interessi ad ampio raggio che fanno di Cartagine, insieme e contro Etruschi e Greci, uno dei tre principali fattori di

[28] Le principali versioni sulla fondazione di Taranto risalgono ad Antioco di Siracusa e a Eforo di Cuma, entrambe riferite da STRABONE, 6.3.2-3, cui vanno aggiunte numerose testimonianze minori. Su Taranto, oltre il classico P. WUILLEUMIER, *Tarente*, Paris 1939, è fondamentale *Taranto nella civiltà della Magna Grecia*, X CSMG (1970), Taranto 1971. Particolarmente discusso è stato di recente il passo di Strabone che riporta Antioco: cfr. ad esempio G. MADDOLI, *Falanto spartiata*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», XCV (1983), pp. 555 sgg., e D. MUSTI, *Sul ruolo storico della servitú ilotica*, in ID., *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 151 sgg. (già in «Studi Storici», 1985, pp. 857 sgg.).

civiltà e di sviluppo economico del Mediterraneo occidentale nel VI secolo[29]. Se sulla costa settentrionale dell'isola il polo fenicio-punico aveva attratto l'interesse dei Calcidesi dello Stretto, che contemporaneamente alla fondazione di Selinunte sull'altro versante impiantano la colonia di Imera (648 secondo Diodoro) nella posizione piú favorevole allo sfruttamento del territorio e insieme la piú avanzata possibile, i Greci d'origine dorica tentano di insediarsi addirittura nel cuore di quella che era ormai l'*eparchia* cartaginese in Sicilia. Ricalcando ancora una volta rotta e obiettivi già segnati in età precoloniale – quando una precisa direttrice di traffici aveva collegato l'Egeo orientale, Rodi, Cipro e mondo fenicio alla costa meridionale della Sicilia in direzione di Sardegna, Iberia e litorale africano nord-occidentale – e non casualmente rimarcati e consolidati dalla fondazione di Gela, un contingente di Cnidi e di Rodii si avvale del recentissimo insediamento rodio ad Agrigento e della non ostilità di Selinunte per spingersi sotto la guida dell'eraclide Pentatlo di Cnido fin nel cuore della cuspide occidentale dell'isola. Gli anni sono quelli della 50ª olimpiade, 580-577, secondo Diodoro. Il tentativo di stabilirsi a Lilibeo risponde a un deliberato progetto dei Greci orientali, che è quello di collocarsi piú saldamente nel concerto dei mercati occidentali, tirrenici in particolare, nel punto di incontro fra rotta africana, iberica e sarda e rotta superiore del periplo di Sicilia, che a sua volta interseca quella dello Stretto, ove le città calcidesi vanno sempre piú canalizzando in quest'epoca il commercio diretto al Tirreno settentrionale e gestito in primo luogo dai Focei. La spedizione di Pentatlo va messa molto probabilmente in diretta correlazione con la spedizione in Sicilia del cartaginese Malco, la cui cronologia è materia di discussione, ma che sembra coerente inquadrare nel piú vasto conflitto, ricostruibile da diverse fonti (Antioco di Siracusa, Diodoro, Trogo-Giustino), che vide affrontarsi Cartaginesi, Fenici ed Elimi di Segesta da un lato, Greci di Selinunte e Rodio-Cnidi di Pentatlo dall'altro per il controllo della Sicilia occidentale; conflitto che vide il successo di Cartagine e la meno fortunata prosecuzione della spedizione di Malco in Sardegna.

[29] Un quadro storico-archeologico aggiornato relativo alle colonie siceliote, e in particolare alle colonie doriche della costa meridionale dell'isola, è ricavabile dalle opere recenti citate alla nota 1, che dispensano dal menzionare qui gli studi specifici sulle singole fondazioni. Per gli interessi e i rapporti commerciali di Greci, Etruschi e Cartaginesi fra età arcaica e classica si veda l'ampia e articolata sintesi di M. GRAS, *Trafics thyrréniens archaïques*, Rome 1985, cui si rimanda per tutta la bibliografia precedente; ID., *Les grands courants commerciaux. Epoques archaïque et classique*, in PRONTERA (a cura di), *La Magna Grecia* cit., pp. 121 sgg.; in ottica etrusca, e con un profilo strettamente archeologico, si veda anche *Il commercio etrusco arcaico*, Roma 1985. Aggiornamenti di dati e prospettive si troveranno in *Magna Grecia, Etruschi e Fenici*, XXXIII CSMG (1993), e *Corinto e l'Occidente*, XXXIV CSMG (1994).

Dopo oltre mezzo secolo, la situazione non sarà ancora cambiata: altri Greci, ancora di origine dorica ma questa volta guidati dal rampollo d'una casa regale di Sparta, Dorieo, tenteranno di nuovo, e di nuovo senza successo, di trovare uno spazio stabile all'interno dell'*eparchia* cartaginese: anche Dorieo, come già Pentatlo, perderà la vita nella disperata impresa (circa 511/510 a. C.), che ebbe quasi certamente a livello di motivazioni ideali e propagandistiche un ulteriore collegamento nell'esser stati i Cnidi antichi coloni degli Spartani[30]. Che l'intento di Pentatlo fosse quello di inserirsi nel crocevia di questi compositi interessi è confermato, dopo il fallito tentativo, dal proseguire della spedizione fino alle Isole Lipari e dalla scelta di queste come sede: la posizione dell'arcipelago, la sua autosufficienza agricola (che i Cnidi utilizzarono tramite un interessante regime comunistico su cui insiste la tradizione), la ricchezza di porti naturali e di risorse minerarie conservavano infatti alle Eolie quella insostituibile funzione di cerniera nel Mar Tirreno che i Greci avevano individuato già nella lontana fase dei traffici micenei con l'Occidente. Tipico avamposto per un'attività di pirateria, in un'epoca in cui pirateria e commercio ancora convivono e spesso si sovrappongono, le Eolie sono ricordate dalla tradizione come frequente obiettivo di incursioni etrusche, alle quali peraltro si contrappone l'iniziativa liparese le cui numerose vittorie navali sui Tirreni sono documentate anche dalle decime offerte nel santuario di Delfi[31].

Agli orizzonti etruschi, e oltre, anche se non esclusivamente in questa direzione, guardano prevalentemente alcuni sviluppati centri della costa anatolica che a partire dal VII secolo si inseriscono con decisione e crescente impegno, ma non necessariamente in conflitto, nelle rotte già battute dagli Eubei e poi dai Corinzi: l'entità della loro presenza, archeologicamente percepibile dal moltiplicarsi dei prodotti orientali o d'ispirazione orientale nei mercati dell'Occidente, è sottolineata in modo particolare dalle fonti letterarie, tra cui spicca Erodoto. L'enfasi con cui viene sottolineata l'intraprendente azione di Sami e di Focei indica che è soprattutto la Ionia d'Asia, in armonia con quanto per altre vie sappiamo della sua ascesa in quest'epoca, a guidare un potente flusso mercantile che raggiunge il Mediterraneo occidentale, si inserisce nei mercati già frequentati da Eubei e da Fenici, ha la forza di stabilire nuove presenze emporiche e di trasformarle in piú d'un caso, dove esistono le condizioni, in stabili realtà coloniali addirittura al di là della barriera

[30] Una ricostruzione del quadro in G. MADDOLI, *Il VI e il V secolo*, in *Storia della Sicilia* cit., II, pp. 7 sgg. e 26 sgg.

[31] L. ROTA, *Gli ex-voto dei Liparesi a Delfi*, in «Studi Etruschi», XLI (1973), pp. 143 sgg.

costituita dal mondo etrusco. Il racconto erodoteo della fondazione di Cirene, mentre descrive il consolidarsi di una linea di contatto fra le Cicladi, Creta e la costa africana, offre la nitida percezione dell'intreccio sempre piú complesso e vivo dei traffici commerciali che caratterizzano, attraverso i relativi ceti mercantili, intere comunità o sono praticati da grandi figure imprenditoriali che hanno lasciato il loro nome impresso nella memoria storiografica. All'isola di Platea sulla costa libica, dove i Terei hanno lasciato in avanscoperta la loro guida, il pescatore Corobio, approda

> una nave samia, di cui era comandante Coleo, in rotta verso l'Egitto ... I Sami ... salpati dall'isola affrontavano il mare diretti in Egitto, ma ne erano spinti lontano dal vento di levante. E poiché il vento non cessava di soffiare, giunsero attraverso le colonne d'Eracle a Tartesso, sotto la guida di un dio. Questo emporio fino allora non era stato frequentato, perciò i Sami tornando indietro trassero dalle mercanzie i piú grandi guadagni fra tutti i Greci di cui abbiamo conoscenza, dopo Sostrato figlio di Laodamante da Egina: con questi infatti non è dato ad altri di contendere...

A Tartesso giunsero sistematicamente i Focei, che «per primi fra i Greci fecero lunghi viaggi per mare: sono essi ad aver scoperto l'Adriatico e la Tirrenia, l'Iberia e Tartesso...» In un altro celebre capitolo dell'ἀρχαιολογία con cui si aprono le *Storie*, Tucidide ripercorre sinteticamente lo sviluppo dell'attività marinara dei Greci e, dopo aver sottolineato il ruolo di Corinto, volge lo sguardo alla Ionia, dove si distinguono appunto Sami e Focei. «E i Focei, colonizzando Massalia, vinsero in battaglia navale i Cartaginesi»[32].

Massalia (Marsiglia) sorge sul finire del VII secolo come colonia che sancisce e rafforza una precedente presenza commerciale sulle coste meridionali della Gallia, alle foci della grande via di penetrazione e di sbocco per l'interno dell'Europa costituita dal Rodano. Nei villaggi indigeni prossimi alla foce del fiume ceramica greca di vario tipo (corinzia ma soprattutto greco-orientale) documenta la presenza di mercanti greci (forse euboici, forse già focei o comunque greco-anatolici) che, bene inseriti nel contesto degli empori etruschi, si spingono al di là dell'arco ligure fino alla Provenza e oltre, in direzione di quell'Iberia che era toccata anche da sud attraverso la rotta africana per Tartesso (Strabone ricorda la fondazione rodia di Rhode, sulla costa spagnola), peraltro sempre piú controllata e dominata dai Fenici di Cartagine. Sullo scorcio di questo VII secolo si comincia ad avere la precisa percezione della circolarità completa delle frequentazioni greche, e dei relativi caposal-

[32] Le citazioni sono rispettivamente da ERODOTO, 4.152.1-3 e 1.163.1; TUCIDIDE, 1.13.6.

di coloniali, in tutto l'Occidente mediterraneo; la vittoria sui Cartaginesi ricordata da Tucidide è indice appunto di uno scontro, positivamente risoltosi per i Focei fondatori di Marsiglia, al limite e per la definizione di aree di influenza reciproche tra *mare Sardum* e *mare Tuscum*.

Che l'estremo lembo settentrionale tirrenico fosse in quest'epoca organicamente aperto ai traffici dei Focei risulta chiaro dalla presenza nella prima metà del VI secolo di un loro fondaco ad Alalia nell'isola di Corsica (Kyrnos), che gli esuli focei costretti alla fuga dalla pressione del generale persiano Arpago raggiunsero e rafforzarono intorno al 545 a. C., facendone base aggressiva per atti di pirateria nei confronti delle navi cartaginesi ed etrusche. Alla congiunta reazione tirrenica e cartaginese, conclusasi nell'incerta 'vittoria cadmea' dei Greci (Erodoto), segue l'abbandono dell'isola da parte dei Focei e il rifluire degli emigrati a Reggio: altro indizio, questo, dei positivi rapporti e convergenti interessi commerciali tra Calcidesi, Greci orientali e gli stessi coloni achei, i quali, sul versante ionico dell'Ἰταλία, intrattenevano costanti e proficui contatti con il mondo micrasiatico, soprattutto attraverso Sibari particolarmente legata a Mileto, e nell'arco tirrenico avevano in Poseidonia un caposaldo aperto a tutto raggio in direzione dello Stretto e della Sicilia, della Sardegna, del mondo etrusco e centroitalico. È un cittadino di Poseidonia presente a Reggio a suggerire, attraverso una diversa esegesi dell'oracolo rilasciato agli esuli focei, la possibilità di stabilirsi sulla costa del Cilento, dove essi acquistano una porzione di territorio e vi fondano la colonia di Velia (Hyele), rafforzandovi un culto dell'eroe Kyrnos che nel suo stesso nome denota l'esistenza di rapporti con la grande isola di Kyrnos, la Corsica. La storiografia antica, come è stato messo in evidenza, ribadirà attraverso un *topos* ricorrente in piú fonti l'esiguità del territorio a disposizione dei Focei e ne sottolineerà la prevalente vocazione a trarre dai traffici sul mare le principali risorse[33].

Un trattato databile alla seconda metà del VI secolo fra Sibari e il gruppo etnico dei Σερδαίοι, garanti Zeus, Apollo e la città di Poseidonia, è stato ritrovato a Olimpia, dove fu depositato dai contraenti, qua-

[33] Sulle iniziative coloniali dei Focei nel Tirreno, da Alalia a Velia, cfr. l'intero *excursus* di ERODOTO, 1.163-67; in merito si vedano i diversi contributi accolti a piú riprese nella rivista «La Parola del Passato», XXI (1966) (*Velia e i Focei in Occidente*); XXV (1970) (*Nuovi studi su Velia*); XXXVII (1982) (*I Focei dall'Anatolia all'Oceano*); cfr. anche GRAS, *Trafics* cit., pp. 293 sgg. Su Velia cfr. da ultimo il volume *Velia. Studi e ricerche*, Salerno 1994. Su Marsiglia: M. BATS e altri (a cura di di), *Marseille Grècque et la Gaule*, Actes du Colloque International d'Histoire et d'Archéologie et du V^e Congrès Archéologique de Gaule méridionale (Marseille 1990), Lattes - Aix-en-Provence 1992.

si certamente dai Sibariti: il vivace dibattito sull'identificazione dei misteriosi Σερδαίοι, anche grazie a recenti puntualizzazioni che indurrebbero con buoni motivi a cercarli in Italia meridionale, non fa escludere, in presenza del contesto generale sopra delineato, l'attraente ipotesi che vi si debbano vedere abitanti della Sardegna, trasferitisi sulla costa tirrenica della Campania per l'incalzare dei Cartaginesi (Diodoro ricorda un'emigrazione dei Θεσπιάδαι dalla Sardegna in Opicia), o eventualmente, come è stato da ultimo proposto, un nucleo di mercenari sardi operante fra Sicilia e Magna Grecia[34]. Verso la Sardegna, del resto, pochi anni prima il dotto Biante di Priene, uno dei sette sapienti, proponeva agli Ioni ormai soffocati dai Persiani di emigrare per fondarvi una colonia comune a tutte le città ioniche, proposta che fu ripetuta anche da Aristagora di Mileto[35]. Il suggerimento di Biante e di Aristagora non ebbe seguito, ma mostra come le condizioni favorevoli per un insediamento coloniale in Sardegna, dopo la sfortunata impresa di conquista dell'isola tentata dal cartaginese Malco, fossero ben note ai Ioni, certo in conseguenza delle assidue frequentazioni dell'isola da parte di mercanti greci orientali.

Costretti tuttavia dalla conquista persiana delle loro terre o dall'insorgere di tirannidi, singoli gruppi di Ioni insofferenti della schiavitú politica ed economica scelsero la via dell'Occidente, ove inserirono le loro colonie nei pochi spazi ancora disponibili e con l'assenso dei vicini con i quali avevano già da tempo comunione di interessi: cosí i Focei, come s'è visto, ad Alalia e Velia, cosí di lí a poco i Sami in fuga dal tiranno Policrate, accolti dai Cumani nel Golfo di Napoli a fondarvi Dicearchia nel 531 a. C., alla vigilia dell'attacco etrusco che nel 525 minacciò la stessa esistenza della colonia euboica.

All'interno di questo contesto generale appare del tutto conseguente e, si direbbe, naturale il determinante apporto ellenico alla formazione e alla configurazione politica e culturale di Roma arcaica, sorta e sviluppatasi – in forma che la storiografia greca di IV secolo a. C. (Eraclide Pontico) definisce di πόλις Ἑλληνίς – in un luogo per eccellenza a vocazione emporica qual era l'incrocio tra la parte terminale della valle

[34] Sul trattato (edito in E. KUNZE *Olympia Bericht VII*, Berlin 1961, pp. 207 sgg.) cfr. da ultimo E. GRECO, *Serdaioi*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione di archeologia e storia antica», XII (1990), pp. 39 sgg.; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Appunti per la storia di Posidonia*, in ID., *Scritti* cit., pp. 236 sgg.; M. GIANGIULIO, *La 'philotes' tra Sibariti e Serdaioi*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XCIII (1992), pp. 129 sgg.; AMPOLO, in *Sibari e la Sibaritide* cit., pp. 244 sgg.; M. LOMBARDO, *ibid.*, pp. 270 sgg. Per i Θεσπιάδαι dalla Sardegna in Opicia: DIODORO SICULO, 5.15.

[35] ERODOTO, 1.170.1-2, 5.124.

del Tevere, via d'accesso all'interno della penisola, e le vie di comunicazione terrestre fra Etruria meridionale, Lazio e Campania. Il rapporto dei Greci con il mondo etrusco ha radici molto antiche. A prescindere da problematici contatti diretti dei Micenei con le regioni metallifere fra Tevere e Arno, l'evolversi della civiltà villanoviana a partire dal IX secolo si intrecciò di presenze e di relazioni sempre piú intense con i Greci, che contribuirono non poco al differenziarsi economico, sociale e culturale del mondo villanoviano stesso soprattutto nell'area campana settentrionale e nelle aree di Veio, Vulci e Tarquinia dell'Etruria meridionale. Oggetti e tecnologie, mentalità e mode (tra cui emerge la 'orientalizzante', a partire dalla seconda metà dell'VIII secolo) rivelano il determinante apporto prima euboico, poi anche corinzio e quindi di molteplici altri soggetti ellenici alla fisionomia delle potenti aristocrazie etrusche e alla loro cultura. Al trasferimento di artigiani e di tecniche – che echeggia nel nome parlante dei leggendari innovatori Eucheir («dalla buona mano»), Eugrammos («dal buon disegno») e Diopos («colui che traguarda») ricordati da Plinio – vanno affiancati modelli ellenici di struttura sociale e con essi la tattica oplitica, insieme all'ideologia dello scambio del dono e un patrimonio onomastico e mitico che non possono essere scissi dalla diffusione in Etruria dell'*epos* greco: conseguenza naturale dello stabilirsi nelle compagini sociali etrusche di personaggi greci di livello elevato, di cui resta paradigma il celebre Demarato di Corinto, padre di Tarquinio Prisco. E soprattutto va ricordato il passaggio della scrittura nel Lazio e in Etruria sulla base del modello cumano, avvenuto sul principio del VII secolo a iniziale beneficio soprattutto del ceto aristocratico e con successiva diffusione a tutte le popolazioni italiche[36].

La grande trasformazione, anche sociale, che il consolidarsi di strutture economiche e politiche comportò in tutta l'area del Mediterraneo e di cui le grandi colonie greche in Occidente furono terreno di sperimentazione e sono documento eloquente, si espresse in assidui contatti

[36] Sulla convergenza di apporti greci ed etruschi allo sviluppo della civiltà laziale e in particolare alla nascita di Roma e sui contatti fra Greci ed Etruschi la letteratura è vastissima e riflette il grande dibattito che su questi temi si è rinnovato, in relazione alla nuova sensibilità storiografica e a nuove scoperte archeologiche, a partire dagli anni '50. Si abbiano come punti di riferimento le sintesi di J. HEURGON, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, Paris 1969 [trad. it., con appendice di aggiornamento, *Il Mediterraneo occidentale dalla preistoria a Roma arcaica*, Roma-Bari 1986²]; G. COLONNA, *Preistoria e protostoria di Roma e del Lazio*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, II, Roma 1974, pp. 275 sgg.; M. TORELLI, *Storia degli Etruschi*, Bari-Roma 1984². Si vedano inoltre *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di M. Pallottino*, Roma 1981; *Lazio arcaico e mondo greco*, Atti del Convegno di Roma (1977), editi in «La Parola del Passato», XXXII (1977) e XXXVI (1981); *Etruria e Lazio arcaico*, in «Quaderni del centro di studio per l'Archeologia Etrusco-Italica», XV (1987); *Storia di Roma*, I, Torino 1988.

in particolare fra le *poleis* dell'Italia meridionale e Roma soggetta ai dinasti etruschi: «la grande Roma dei Tarquinii», per usare ancora una volta la celebre espressione di Giorgio Pasquali, molto dovette in apporti culturali ma certo anche economici, vista la solidarietà fra i rispettivi tiranni, alla vicina grande Cuma di Aristodemo (presso il quale è tradizione che Tarquinio il Superbo, per consuetudine di rapporti e di alleanze, si rifugiò dopo la cacciata da Roma nel 510/509), anche se certo non solo di essa. Ma ai contatti non furono estranei i contrasti: nel 525 una coalizione di Etruschi, anche della Valle Padana, e genti italiche, Umbri e Dauni, tentò per via di terra la conquista stessa di Cuma, la cui forte cavalleria ebbe ragione del nemico, mentre l'oligarchia avversa ad Aristodemo si rifugiava a Capua, attorno alla quale si andava concentrando la presenza etrusca avversa al tiranno cumano e certo anche a Tarquinio il Superbo. Il conflitto per Cuma rivela in tal modo anche il conflitto interno alle aristocrazie etrusche nemiche dei Tarquinii signori di Roma: non è certo casuale che nel 505 la Cuma di Aristodemo, rifugio del Superbo esule, sia presente con un corpo di spedizione a fianco della lega latina che affronta ad Ariccia gli Etruschi di Arunte, figlio di Porsenna[37].

La pressione etrusca in direzione della Campania, a difesa di una ormai consolidata anche se dai Greci contenuta presenza, si esprimerà di lí a non molto ancora una volta in uno scontro, questa volta navale, con gli Elleni: nel 474, nel mare antistante Cuma, Ierone di Siracusa infligge agli Etruschi la grande sconfitta che ne ridimensiona per sempre ambizioni e presenze in quest'area. Il tiranno dinomenide dominava ormai le città calcidesi dello Stretto e con l'aiuto di Locri e delle relative subcolonie tirreniche di Ipponio e di Medma si era garantito il controllo del Tirreno meridionale sottraendo a Crotone l'avamposto tirrenico di Terina; con la nuova aristocrazia cumana, che intorno al 490 aveva posto fine alla tirannide di Aristodemo e recuperato il potere, Ierone stringeva rapporti positivi che, subito dopo la vittoria sugli Etruschi, portavano alla creazione d'una nuova colonia: quella Neapolis («Città Nuova») che sorse sul sito dell'antica Partenope e, mentre fu almeno indirettamente espressione delle ambizioni egemoniche del Dinomenide nel golfo del Vesuvio, consentí tra vecchi e nuovi conflitti vitalità all'elemento cumano. La fondazione di Napoli può esser presa a termine significati-

[37] Tra le numerose fonti si veda soprattutto DIONIGI DI ALICARNASSO, 7.2-11. Cfr. E. LEPORE, *La Campania preromana*, in *Storia della Campania*, Napoli 1976 (ora in ID., *Origini e strutture della Campania antica*, Bologna 1989, pp. 13 sgg.); M. FREDERIKSEN, *The Etruscans in Campania*, in D. e F. RIDGWAY (a cura di), *Italy before the Romans*, London 1979, pp. 277 sgg.; ID., *Campania*, Roma 1984, pp. 95 sgg., 158 sgg.

vo sia per l'inizio di una nuova fase della presenza greca in Italia, chiamata ad affrontare il logorante scontro con le genti italiche – un processo di 'decolonizzazione' violenta – che ne contrassegnerà la storia fino al definitivo impatto con l'imperialismo romano, sia per la conclusione del non breve periodo del suo impianto, durato, dalla fondazione delle prime ἀποικίαι, ben oltre due secoli[38].

Le modalità di fondazione delle colonie d'Occidente, le forme organizzative sia di natura politica che di occupazione e di organizzazione del territorio a partire dall'impianto primitivo, il rapporto con le rispettive metropoli particolarmente intenso a livello istituzionale e religioso rientrano in quella tipologia generale, fatta di costanti e di variabili, che è già stata ampiamente illustrata[39] e che non sarebbe possibile trattare in dettaglio se non entrando nella storia delle singole *poleis*. Il dibattuto problema delle cause della grande ondata colonizzatrice che ha inizio con l'VIII secolo concerne piú la Grecità egea che non le fondazioni d'oltremare e quanto finora si è detto vale a mostrare, almeno per una parte, quanto siano artificiosi ogni contrapposizione netta e ogni schema di sviluppo obbligato tra ἐμπόριον e ἀποικία, tra motivazioni commerciali e motivazioni agricole; queste trovano la loro integrazione, in un equilibrio che varia da fondazione a fondazione, nella concreta dinamica del rapporto che si istituisce nel tempo fra città e territorio (χώρα), fra coloni greci e genti indigene cui viene sottratta la terra o che entrano comunque per un periodo relativamente lungo in situazione di subordinazione culturale e – con diversa accentuazione – politica, militare, economica. La vocazione specificamente commerciale di alcune ἀποικίαι, che si pone in piena continuità rispetto a precedenti esperienze emporiche (ad esempio Zancle, Massalia, Velia), non legittima una dicotomia fra queste e le colonie che nascono in aree piú favorevoli all'espansione territoriale e allo sfruttamento agricolo e demografico dell'entroterra, perché ciascuna di queste ultime – da Taranto a Metaponto a Sibari a Crotone a Locri a Reggio a Cuma, da Catania a Leontini a Siracusa alle grandi *poleis* della costa meridionale siciliana – vive anche del mare e dei quotidiani contatti emporici che esso comporta, organizza il proprio mercato, sfrutta con dazi il transito delle navi e dei prodotti altrui, trasforma in ricchezza la circolazione di beni e di prodotti derivanti da (o diretti a) un territorio tenuto sotto controllo e i cui confini tendono ad allargarsi almeno fino al pieno v secolo. Natural-

[38] Su Napoli cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI e E. LEPORE, in *Storia di Napoli*, I, Napoli 1967; *Neapolis*, XXIII CSMG (1985), Taranto 1986; F. RAVIOLA, *Napoli. Origini*, Roma 1995.

[39] Cfr. D. ASHERI, *Colonizzazione e decolonizazione*, in *I Greci*, I, Torino 1996.

mente dovrà tenersi ben presente, qui come per quanto finora s'è detto, che il concetto di 'commercio' e di 'mercato' non può essere automaticamente quello moderno e va costantemente riportato alle dimensioni e ai bisogni dell'organizzazione sociale, allo sviluppo delle strutture produttive, agli strumenti (assenza o presenza della moneta) atti a realizzare e a facilitare lo scambio fra comunità che entrano in contatto fra di loro. La moneta, ad esempio, nata in Asia Minore nella seconda metà del VII secolo, si afferma tra i Greci dell'Italia meridionale solo nel corso del VI secolo, sulla base di una tradizione ponderale corinzia e con la specifica originalità della tecnica 'incusa' (rovescio con tipo impresso in negativo: dal latino *in-cudere*, 'incavare' tramite battitura); l'area delle colonie achee – Metaponto, Sibari, Crotone –, le cui metropoli peloponnesiache erano inserite, come s'è visto, nella sfera d'irradiazione di Corinto, fu il terreno di prima adozione e diffusione dello strumento monetale, cui si ricorse forse, come è stato proposto, per far fronte alle complesse esigenze scaturite dal conflitto delle tre *poleis* contro Siri. In Sicilia l'introduzione del sistema monetario è sostanzialmente contemporanea a quella in Magna Grecia: sono le colonie calcidesi Nasso, Zancle (con l'antistante Reggio) e Imera a emettere moneta nella seconda metà del VI secolo (circa 530 a. C. a Nasso) sulla base di un comune sistema ponderale di incerta matrice (di Calcide euboica?) che si distingue da quello in uso nella monetazione delle colonie doriche del versante meridionale dell'isola, che adottano il sistema euboico-attico[40].

In ogni caso, ben prima dell'introduzione della moneta, Cuma non è scindibile da Pitecusa cosí come la ricchezza delle aristocrazie sibarite fra VII e VI secolo non è pensabile fuori d'una sinergia tra la fertilità delle vallate del Crati e del Coscile (con il controllo esercitato da Sibari sui quattro ἔθνη indigeni e le venticinque *poleis* di cui parla Diodoro) e i rapporti emporici con la Grecità anatolica (Mileto in particolare) e il Tirreno meridionale (Temesa) ed etrusco, attestati anche per via letteraria e ingiustamente svalorizzati da recenti troppo radicali tendenze 'primitivistiche'. Del resto le stesse colonie 'commerciali' utilizzano comunque una χώρα fertile, sia pur limitata, per la propria sopravvivenza, e suppliscono alle urgenze agrarie e demografiche con trapianti e subcolonie, che nel contempo riflettono e allargano la dimensione empori-

[40] Sulla natura del «commercio» arcaico cfr. A. MELE, *Il commercio greco arcaico*, Napoli 1979; D. MUSTI, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1987² (specialmente i capp. II e III); la discussione tra B. Bravo e A. Mele in «Dialogues d'Histoire Ancienne», X (1984), pp. 103 sgg., e XII (1986), pp. 67 sgg. Con attenzione soprattutto all'età classica R. J. HOPPER, *Trade and Industry in Classical Greece*, London 1979.

ca: lo mostrano in tutta evidenza le fondazioni da parte di Zancle sulla costa settentrionale della Sicilia – Mile (Μυλαί: 716/715, secondo Eusebio) e piú tardi Imera (648 a. C.) nella piú lontana e per le sue dimensioni unica area fertile della fascia costiera, la piú vicina peraltro agli empori della cuspide occidentale – o quelle di Massalia lungo le coste della Provenza e in direzione dell'Iberia.

Allargamento e controllo della χώρα significano, come è stato detto, scontro e convivenza con gli indigeni: un insieme di problematiche socio-antropologiche che la comprensione di questo contatto comporta e alle quali la piú recente storiografia è stata, ed è, particolarmente sensibile, con i pregi e i rischi che la loro esplicita o implicita attualizzazione comporta[41]. Uno degli aspetti di questo inserimento che piú si presta all'osservazione concerne la sfera della religione e dei culti. Nel prendere possesso della nuova sede i coloni provvedevano a ripartire il territorio riservando spazi privilegiati agli dèi accanto agli spazi di uso pubblico e alle proprietà private; l'estensione inizialmente progressiva del territorio di una *polis* era d'altra parte contrassegnata dall'impianto di culti greci, molti dei quali erano diretti ad assorbire e a incanalare la sensibilità religiosa degli indigeni, ponendosi come utile strumento di acculturazione e di controllo anche politico. Di questo è traccia evidente cosí nella realtà archeologica dei siti urbani e delle relative χῶραι riemersa alla luce come nella tradizione letteraria relativa a molti di essi, e fino in piú tardi testi di filosofia politica (Platone e Aristotele), che ripropongono chiare teorizzazioni sulla prassi di fondazione di un'ἀποικία in buona parte derivate dall'osservazione di reiterate e concrete esperienze. Larga attenzione è stata pertanto riservata nel dibattito scientifico recente alle problematiche concernenti il 'sacro' nella dinamica coloniale e precoloniale dei Greci in Occidente, problematiche che, fra

[41] Questo arco di tematiche costituisce un altro dei poli in cui si è maggiormente concentrata, e con novità di risultati e prospettive, la discussione negli ultimi decenni, a partire – per quanto concerne l'Italia meridionale – dal I CSMG (1962). Si veda in particolare S. GRUZINSKI e A. ROUVERET, *«Ellos son como niños». Historire et acculturation dans le Mexique colonial et l'Italie méridionale avant la romanisation*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», LXXXVIII (1976), pp. 129 sgg.; *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona (1981), Pisa-Roma 1983; J. P. DESCOEUDRES (a cura di), *Greek colonists and native populations*, Oxford 1990. Una prospettiva storiografica e una vasta bibliografia per l'Italia meridionale si ricavano da A. PONTRANDOLFO, *Greci e indigeni*, in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, XXVIII CSMG (1988), Taranto 1989, pp. 329 sgg., e dai saggi di Lombardo, Pontrandolfo, Guzzo, Poccetti e altri in *Storia della Calabria*, II, Roma - Reggio Calabria 1994. Un quadro delle genti indigene in Italia meridionale si può trovare in M. NAFISSI, *Le genti indigene*, in PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia* cit., I, pp. 189 sgg., e in MELE, *Le popolazioni italiche* cit.; per la Sicilia V. LA ROSA, *Le popolazioni della Sicilia. Sicani, Siculi, Elimi*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 1 sgg.

l'altro, consentono di mettere bene a fuoco vincoli di continuità con le realtà metropolitane e insieme spunti di originalità della Grecità occidentale, nonché di seguire anche per questa via i processi di incontro e di integrazione culturale fra Greci e popolazioni indigene occidentali[42].

Tutto l'atto della fondazione è infatti immerso nel sacro, a cominciare dal termine stesso con cui essa viene indicata, κτίσις, la cui radice è presente già in età micenea in contesti di indubbio carattere religioso-cultuale; particolarmente circondato da un'aura sacrale è l'ecista (οἰκιστής), colui che è stato investito dal dio e dalla *polis* di partenza del compito di guidare i coloni nell'impresa: da vivo ha diritto a un τέμενος, come gli dèi, da morto ha diritto agli onori d'un culto eroico. Il πάνθεον della metropoli, con le sue sottolineature particolari, viene generalmente riproposto in terra coloniale: identità e differenze misurano da un lato la forza dei vincoli ancestrali, dall'altro la dinamica della storicizzazione che plasma il mondo degli dèi a misura delle nuove condizioni di vita e dell'organizzazione sociale dei coloni. Dominano le divinità che esprimono forze vitali della terra negli ambiti coloniali a vocazione prevalentemente agricola, come ad esempio in Sicilia, ove proliferano culti di Demeter e Kore «sanctissimae deae cunctae Siciliae» (Cicerone), ma anche in Magna Grecia (culti di una Hera arcaica che esprime un'idea di fecondità istituzionalizzata in cui quella della famiglia è parte della piú ampia fecondità della natura); trovano largo spazio di venerazione nell'ambito di aree a vocazione prevalentemente emporica numi e figure eroiche connesse alla navigazione, come, solo per fare un esempio, le Sirene o Afrodite Euploia nel Golfo di Napoli.

La fedeltà ai caratteri originali dei πάνθεα metropolitani fu per i coloni elemento di coesione, soprattutto nelle difficili fasi dell'impianto, consentendo, ma solo con il passare del tempo, adattamenti non piú che marginali alla sensibilità indigena nel quadro dei processi di integrazione e in funzione del controllo politico; i modelli della preesistente religiosità locale infatti mai condizionarono o stravolsero in termini decisivi i quadri di valore e le forme espressive degli Elleni, che al massimo ne derivarono alcune sottolineature soprattutto in quegli ambiti di culto delle forze della natura che entrambi sentirono come potenze da venerare. Come in ogni dinamica di colonizzazione, il passaggio di modelli e di concezioni si attuò dalla componente piú sviluppata ed evoluta – la

[42] Cfr. M. TORELLI, *Greci e indigeni in Magna Grecia: ideologia religiosa e rapporti di classe*, in «Studi Storici», XVIII (1977), pp. 45 sgg.; MADDOLI, *Per lo studio dei culti greci* cit.; ID., *I culti delle poleis italiote*, in PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia* cit., III, pp. 115 sgg.; PUGLIESE CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo* cit.

greca – a quella indigena, culturalmente e politicamente subalterna; l'eventuale opposta tendenza si limitò ad aspetti secondari ed esteriori, che, pur conferendo alla religiosità greca d'Occidente una patina che la contraddistingue da quella di altre aree di grecità, non ne mutarono l'identità originaria. Se v'è un tratto che soprattutto caratterizza questa religiosità fino alla piena età classica esso consiste nella sua impronta arcaica, connessa ai modelli importati dalle metropoli all'atto delle fondazioni, modelli che, con il trapianto, videro arrestarsi la loro evoluzione, solo piú tardi ripresa e condizionata dal diverso contesto in cui si trovavano. Questo retaggio arcaizzante spiega bene del resto la connotazione ctonia di molti culti greci d'Occidente e la stessa fortuna in Italia meridionale di forme di religiosità – tra cui in primo luogo quella orfica – di chiara matrice preolimpica[43].

Su questo come su altri versanti molti interrogativi restano necessariamente aperti, perché la documentazione archeologica e letteraria non riesce a rispondere alle pur legittime domande che oggi ci poniamo. Ma già gli antichi, e in particolare la piú avveduta e matura storiografia occidentale a partire soprattutto da Antioco di Siracusa (seconda metà del v secolo), si erano posti consapevolmente il problema delle articolazioni etniche dell'Ἰταλία e della Σικελία, della loro identità e della loro stratificazione, degli esiti del loro incontro con i Greci nelle diverse fasi della presenza e consistenza ellenica in Occidente. Anche Antioco, naturalmente, scriveva dietro la sollecitazione delle vicende a lui contemporanee, dopo che la fase della massima espansione dei Greci si era ormai conclusa, soprattutto in Magna Grecia ma anche in Sicilia nonostante la sconfitta, non lontana nel tempo, di un organico tentativo di ribellione politica sotto la guida dell'ellenizzato Ducezio da parte delle popolazioni indigene soggette a Siracusa (459-450 a. C.), e mentre la Sicilia intera e l'Ἰταλία venivano sempre piú coinvolte nel conflitto generale che opponeva le due potenze metropolitane egemoni, Atene e Sparta. Specularmente, Tucidide, dunque la grande storiografia panellenica che si fa testimone e interprete di questo generale conflitto, trae – è quasi certo – da Antioco la prospettiva dell'inserimento coloniale greco nel contesto indigeno siciliano. Ma già Erodoto, qualche decennio prima, aveva raccolto e riproposto tradizioni antiche, conservatesi nell'isola di Creta, sull'impatto dei primi Greci (micenei) con le genti

[43] Orfismo in Italia meridionale: G. ZUNTZ, *Persephone*, Oxford 1971, pp. 277 sgg.; W. BURKERT e altri, in *Orfismo in Magna Grecia*, XV CSMG (1974), Napoli 1975; G. PUGLIESE CARRATELLI, *L'Orfismo in Magna Grecia*, in ID. (a cura di), *Magna Grecia* cit., III, pp. 159 sgg.; ID., *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano 1993 (edizione e commento dei testi); M. GIANGIULIO, *Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca*, in *Storia della Calabria* cit., II, pp. 11 sgg.

indigene, in particolare sulla venuta di Minosse in Sicilia e sull'insediamento di Cretesi in Iapigia, tradizioni che molto probabilmente erano presenti anche in Antioco e che fornirono la base per le successive elaborazioni e amplificazioni operate dalla storiografia successiva, specie da Timeo di Tauromenio[44].

Quando, nella prospettiva di queste rotte che arretrano nel tempo, sia nata tra i Greci per indicare gli orizzonti occidentali la denominazione «terra del vespro», Esperia (Hesperia, Ἑσπερία), non possiamo dire: è probabile che già il poeta Stesicoro, alla fine del VI secolo, l'avesse fatta propria nel descrivere la venuta di Enea in Italia, di cui Esperia sarebbe stata uno dei nomi piú antichi[45]; il termine, attestato a partire da Apollonio Rodio, ricorre frequente nella letteratura di età augustea e imperiale e particolarmente in Virgilio, che la sovrappone a quella di «Magna Graecia»[46], ma è usato anche in relazione alla Spagna e dunque all'intero Occidente. Strabone, vissuto a cavallo tra I secolo a. C. e I secolo d. C., al quale dobbiamo un sintetico ma pressoché completo quadro che fa tesoro del meglio della storiografia ellenica sulla presenza greca in Occidente, non lo usa; egli comunque leggeva – è molto probabile – direttamente Antioco, la cui opera (*Κτίσεις Ἰταλίας*) rimase insostituita, almeno per l'Italia meridionale, per l'età piú antica della colonizzazione, tant'è che alla trattazione straboniana dell'Italia dobbiamo la conservazione della maggior parte dei frammenti dello storico di Siracusa. In apertura del VI libro della *Geografia* troviamo un profilo sintetico dell'esperienza coloniale dei Greci in Occidente che ne distingue con chiarezza la parabola ascendente e discendente, ne individua efficacemente le dinamiche, allude alla sua eredità positiva e negativa, estendendo la valutazione fino all'età romana, per la quale Strabone utilizza, ma non in modo passivo, Posidonio. Scrive Strabone:

> [I Lucani] inizialmente non raggiunsero l'altro mare [lo Ionio], dove invece dominavano i Greci che occupavano il golfo tarentino. E prima che i Greci arrivassero, Lucani non ve n'erano in senso assoluto: ad occupare quei luoghi erano Coni ed Enotri. Cresciuti di molto in potenza, i Sanniti cacciarono i Coni e gli Enotri e insediarono in questa regione i Lucani; e poiché nel frattempo i Greci erano giunti a

[44] Cfr. in proposito C. AMPOLO, *Storiografia greca e presenze egee in Italia*, in «La Parola del Passato», XLV (1990), pp. 358 sgg. Su Antioco di Siracusa e il piú antico concetto di Ἰταλία si veda F. PRONTERA, *Imagines Italiae*, in «Athenaeum», n.s., LXIV (1986), pp. 305 sgg.; ampia bibliografia in proposito si troverà ora in M. AMERUOSO, *La visualizzazione geografica di Italía-Oinotría e Iapughía in Ecateo di Mileto e Antioco di Siracusa*, in *Miscellanea Greca e Romana*, XVII, Roma 1992, pp. 65 sgg.

[45] DIONIGI DI ALICARNASSO, 1.35.

[46] VIRGILIO, *Aeneis*, 1.569: «Hesperia Magna»; cfr. G. MADDOLI, *s.v.* «Hesperia», in *Enciclopedia Virgiliana*.

> controllare entrambi i litorali fino allo Stretto, per lungo tempo i Greci e i barbari si fecero reciprocamente guerra. Poi i tiranni di Sicilia e successivamente i Cartaginesi, in guerra con i Romani per il possesso ora della Sicilia ora della stessa Italia, infierirono su tutti coloro che abitavano in quest'area, compresi i Greci. In un secondo momento infatti [questi ultimi], portando avanti un processo già avviato dal tempo della guerra di Troia, si erano impadroniti sia di gran parte della mesogea – accrescendosi a tal punto da chiamarla «la Magna Grecia» – sia della Sicilia. Ora è però accaduto che tutti questi luoghi, ad eccezione di Taranto, Reggio e Napoli, sono tornati ad imbarbarirsi: li occupano infatti in parte Lucani e Brettii, in parte Campani, per quanto anche costoro solo nominalmente perché in realtà li occupano i Romani: anch'essi infatti sono divenuti Romani...[47]

Il quadro disegnato, che per l'età piú antica discende quasi certamente da una pagina proemiale di Antioco (direttamente, come le successive numerose citazioni dell'autore parrebbero suggerire, o comunque indirettamente), trova oggi una puntuale conferma nella recuperata realtà archeologica. Alle piú antiche frequentazioni adombrate nella presa di possesso del territorio a partire «dal tempo della guerra di Troia», primi 'semi di Grecità' in Occidente, segue il progressivo allargamento delle χῶραι delle singole *poleis* a spese delle genti indigene e a seguito di lunghi conflitti con queste. Nel passo straboniano l'attenzione è rivolta essenzialmente all'Italia meridionale, ma non manca un rapido sguardo alla Sicilia: il lungo combattere e la successiva conquista dell'entroterra riassumono quei processi di controllo della mesogea e della corrispettiva costa tirrenica che ciascuna delle maggiori ἀποικίαι sorte sul versante ionico mette in atto fra VII e VI secolo. Locri travalica la dorsale dell'Appennino in direzione della piana di Gioia Tauro e del Golfo di Sant'Eufemia, in un processo che si conclude con la fondazione delle sub-colonie Medma e Ipponio (inizi VI secolo, allo stato attuale della documentazione) e, poco dopo, Metauro; Crotone, muovendo dal controllo di un'ampia fascia costiera ionica che tramite Caulonia comprende tutto il Golfo di Squillace, punta ad aggirare la Sila attraverso l'istmo in direzione della piana di Sant'Eufemia, a nord della quale, a ridosso della foce del Savuto, fonderà Terina (fine VI secolo? l'esatto sito resta ancora da identificare). Sulle alture che sovrastano la sponda destra dello stesso Savuto, lungo la costa compresa tra il fiume e l'odierna Amantea, era Temesa, un antico centro minerario menzionato già da Omero, frequentato da Greci fin dall'età del Bronzo Finale e particolarmente attivo all'inizio dell'età del Ferro: Sibari all'apice della sua espansione territoriale (che si è spinta verso nord fino alla piana del Sele: Poseidonia) ne fa l'avamposto meridionale dei propri interessi sul

[47] STRABONE, 6.1.2.

Tirreno, controllandola per via di terra attraverso le contigue valli dei fiumi Crati e Savuto dopo aver assoggettato i centri e le genti dell'interno e averli riorganizzati entro le maglie di una solida egemonia.

La creazione di queste aree di dominio territoriale e il conflitto di interessi liminari che ne nasce determina attriti violenti fra le stesse colonie greche, guidate per tutto questo periodo da potenti aristocrazie terriere, dei cui esiti finali è rimasta netta memoria storiografica: la battaglia al fiume Sagra (odierna Turbolo ?) fra Locri e Crotone con la sconfitta di quest'ultima, l'annientamento di Siri ad opera della coalizione achea Metaponto-Sibari-Crotone (date non precisabili, intorno alla metà del VI secolo), la distruzione di Sibari ad opera di Crotone (510 a. C.).

Con la fine violenta di Sibari (gli esuli vanno a fondare Laos sul Tirreno, alla foce del fiume omonimo), Crotone ne eredita potere e territorio realizzando una estesissima egemonia su tutta l'area che va dal Golfo di Squillace al Golfo di Taranto, comprende la Sila, si affaccia sul Tirreno lungo l'intera ansa che culmina nel Golfo di Sant'Eufemia e che dall'influenza esercitatavi da Terina a partire dalla fine del VI secolo gli antichi definiranno «sinus ingens Terinaeus»[48]. In questo periodo, e fino alla metà del V secolo, Crotone è retta – come Metaponto, Caulonia e la stessa Locri – da un'oligarchia politica di matrice culturale pitagorica, alla quale si deve con ogni probabilità il conio della denominazione Μεγάλη Ἑλλάς, che è di origine locale e dotta, frutto dell'orgogliosa consapevolezza che mai come in quegli anni e come in quella porzione dell'Ἰταλία la grecità d'Occidente aveva raggiunto dimensioni geografico-territoriali, civili e culturali cosí alte da far definire appunto quella porzione di Ἑλλάς come 'grande'.

All'ambito connesso al nome Μεγάλη Ἑλλάς (che i Romani volsero in «Magna Graecia» o talora in «Graecia Maior») le fonti piú antiche e autorevoli (ma la denominazione manca, e non a caso, nella storiografia panellenica di Erodoto, Tucidide, Senofonte) attribuivano infatti confini ben precisi che andavano dal limite del territorio di Locri a quello di Metaponto, come ben intesero gli umanisti e in particolare il grande cartografo Ortelius, che tra i primi tradusse visivamente i dati delle fonti nel suo *Theatrum Orbis Terrarum* pubblicato ad Anversa nel 1595 (fig. 5).

Ne rimanevano esclusi il territorio di Taranto, la parte estrema della penisola sullo Stretto e l'area ellenizzata della Campania, da Velia a Napoli, che solo in un secondo tempo, allorché si perse lo specifico senso della denominazione e lo si estese a tutta l'area occupata dai Greci

[48] PLINIO, *Naturalis historia*, 3.72.

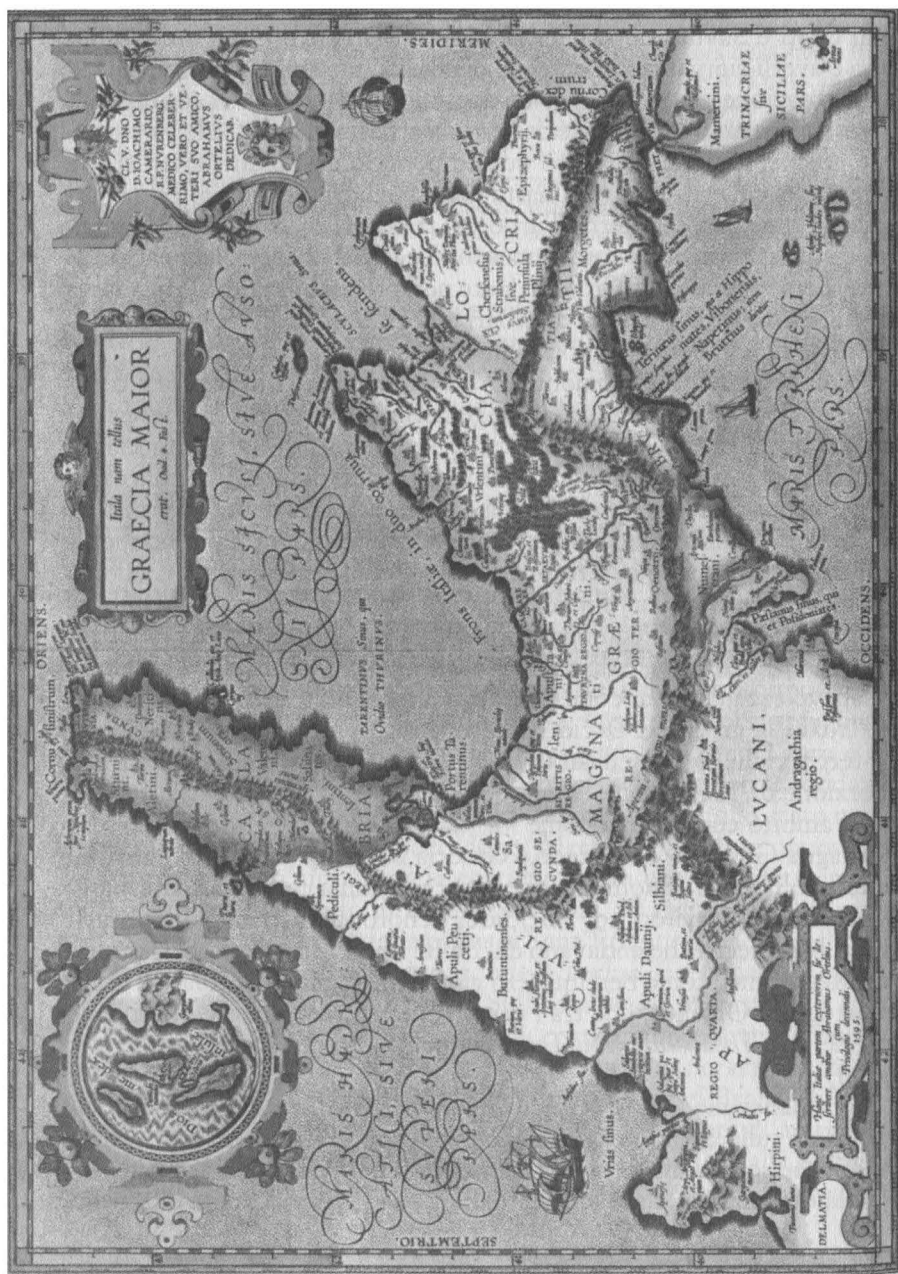



Figura 5. «Itala nam tellus Graecia Maior erat. Ovid. 4. Fast.» (da A. ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum*, Antverpiae 1595).

erede del loro messaggio culturale universale, vi vennero compresi. Ne restò sempre fuori, invece, la Sicilia, che a torto e per una cattiva perdurante interpretazione del passo si è voluto vedere compresa nella visione straboniana, unica presunta eccezione al coro delle altre fonti – precedenti e successive – che tutte la escludono. L'idea di 'grandezza' contenuta nel μεγάλη della denominazione si sostanzia in origine della consapevolezza di una progressiva crescita dell'ambito di influenza greca che è sí quantitativa e territoriale (la conquista di un'egemonia territoriale sulla mesogea, sull'entroterra, che si realizza in forma eminente soprattutto nel periodo dell'ἀρχή di Crotone dopo la vittoria su Sibari), ma che è anche, e di pari passo, civile e culturale nel senso di una compiuta estensione di modelli e quadri di valori ellenici al mondo indigeno. È lo stesso Strabone, in un passo relativo alla Sicilia a questo fine trascurato dagli interpreti, a dare indiretta ma piena conferma del senso del brano su cui ci siamo soffermati: i Greci, afferma lo storico-geografo prendendo spunto dall'egemonia di Siracusa, non consentirono a nessuno dei barbari di Sicilia di raggiungere la costa «ma non erano abbastanza forti da cacciarli dall'entroterra», per cui Siculi e Sicani, Morgeti e altri ancora continuarono ad abitarla[49]. La Sicilia di Strabone 6.1.2 è la Sicilia del dopo Imera (480 a. C.: sconfitta dei Cartaginesi) e del dopo Ducezio (circa 440: sconfitta dei ribelli siculi da parte di Siracusa), ma resta pur sempre la Sicilia delle colonie gravitanti sulla costa, da cui la mesogea mai fu del tutto controllata. Una Sicilia delle colonie, sempre soggette al pericolo di tirannidi e lotte intestine, e delle rispettive χῶραι che mai riescono a spingersi dall'uno all'altro mare e che, nonostante i temporanei successi, sempre restano minacciate da nemici interni ed esterni, a cominciare dai Cartaginesi.

C'è tuttavia del vero anche nell'accezione tarda ed estensiva della denominazione «Magna Graecia» ereditata dal sentire moderno e proiettata, come scrissero Giustino e Servio, «a Tarento usque ad Cumas», e talora, come impropriamente oggi ancora avviene in qualche caso, su tutta l'area dell'Occidente che piú ricevette l'impronta della civiltà greca, l'Italia meridionale tutta e la Sicilia. Le fonti antiche additano univocamente la ragione del nome nel prestigio irradiatore del pitagorismo, che in Crotone ebbe appunto la sua culla, e nello sviluppo civile delle *poleis*, due fattori nella prospettiva ideologica dei pitagorici crotoniati

[49] STRABONE, 6.2.4. Cfr. G. MADDOLI, *Megale Hellàs: genesi di un concetto e realtà storico-politiche*, in *Megale Hellàs: nome e immagine*, XXI CSMG (1981), Taranto 1982, pp. 9 sgg.; ID., *Magna Grecia: storia di un nome*, in PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia* cit., I, pp. 35 sgg. Diversamente MUSTI, *Strabone* cit., pp. 61 sgg., che tuttavia non tiene conto di STRABONE, 6.2.4, né dell'*usus scribendi* dell'autore.

accomunati e convergenti. Come scrisse il neoplatonico Giamblico, che riprende molto probabilmente dal filosofo Aristosseno, vissuto nella seconda metà del IV secolo in Taranto governata dal pitagorico Archita, per merito dei pitagorici

> tutta l'Italia si riempí di uomini amanti del sapere e, mentre in precedenza essa non godeva di considerazione, in un secondo momento, per merito di Pitagora, fu detta «Grande Grecia»: e vi furono in gran numero filosofi, poeti, legislatori e fu da lí che l'arte oratoria, i discorsi epidittici e le leggi scritte passarono in Grecia; e se si deve far menzione degli studiosi della natura non si può non citare innanzitutto Empedocle e Parmenide di Elea, e se di norme etiche i pensieri di Epicarmo, ben noti alla maggior parte dei filosofi[50].

Meno attento alle caduche conquiste territoriali dei pitagorici crotoniati e piú sensibile viceversa alle dinamiche di una irradiazione culturale in vasti orizzonti estesi all'Italia e alla Sicilia, Giamblico indica a livello di pensiero (e fu pensiero ed esperienza anche religiosa) e di ordinamenti civili l'apporto piú fecondo e duraturo - oltre i confini dello spazio e del tempo - dei Greci italioti all'intero Occidente.

[50] GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 166.

KURT A. RAAFLAUB

Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica

1. *Premesse e fonti: Solone o «Solone»?*

1.1. La tradizione biografica.

Nei primi decenni del VI secolo, in una situazione di crisi e di aspri conflitti tra ricchi e poveri, gli Ateniesi scelsero Solone quale magistrato supremo (arconte) in funzione di mediatore[1]. Appartenente a un'antica ma non ricchissima famiglia, Solone aveva viaggiato a lungo per motivi di affari ma anche per acquisire conoscenza e saggezza. Distintosi nella guerra contro Megara, si era imposto all'attenzione in quanto difensore dei poveri contro i ricchi. Investito del compito di trovare una soluzione alla crisi ateniese, Solone cancellò i debiti e abolí i prestiti su pegno della persona; promulgò un codice di leggi che sostituí quello di Dracone; suddivise i cittadini in quattro classi in base alla proprietà terriera, assegnando a ciascuna classe diritti politici specifici, e introdusse altri cambiamenti sul piano istituzionale; riformò misure, pesi e moneta. Nonostante il potere e l'autorità di cui disponeva, rifuggí la tirannide e fu effettivamente moderato nella sua opera di riordinamento legislativo, suscitando perciò lo scontento di entrambe le parti sociali. Condotto a termine il compito affidatogli, si allontanò da Atene per dieci anni, durante i quali le leggi da lui emanate non erano suscettibili di modifica. I suoi viaggi lo portarono, tra l'altro, in Lidia, dove ebbe un celebre incontro con il ricchissimo re Creso. La sua saggezza gli garantí un posto di rilievo nell'ambito dei Sette Sapienti. Ma ad Atene lo scontento non cessò, e finí per essere sfruttato da Pisistrato, sulle cui ambi-

[1] Per motivi di spazio, le citazioni bibliografiche si limitano alle pubblicazioni piú recenti, nelle quali il lettore potrà peraltro trovare i riferimenti alle opere precedenti. I frammenti di Solone vengono citati [nella traduzione di G. Paduano] in base all'edizione di B. GENTILI e C. PRATO, *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, I, Leipzig 1979 (tra parentesi la numerazione di M. L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford 1972); le leggi di Solone in base alla raccolta di E. RUSCHENBUSCH, *Solonos nomoi: Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*, Wiesbaden 1966; le iscrizioni in base alla raccolta di R. MEIGGS e D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969, ed. riveduta 1988; i frammenti degli storici greci in base alla raccolta di F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923 sgg., Leiden 1940 sgg. (= *FGrHist*).

zioni di tiranno Solone aveva messo vanamente in guardia i propri concittadini.

Questa, in poche parole, la tradizione relativa alla biografia di Solone formatasi nei secoli v e iv e conservataci soprattutto da Erodoto, dalla *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele, dalla *Vita di Solone* di Plutarco[2]. È basata su tradizioni orali e leggende maturate intorno alle figure di saggi e legislatori famosi, su informazioni estratte dalle leggi promulgate da Solone e sull'interpretazione immaginosa delle sue poesie. Recenti ricerche sullo svilupppo di questa tradizione, e in particolare lo studio dedicato da M. Lefkowitz alle *Vite* dei poeti greci, ne hanno mostrato la scarsa attendibilità storica; per cui se da una parte ci informa sul modo in cui gli autori posteriori hanno equivocato i fatti o inteso disapprovare costumanze ormai ad essi non familiari, quando non abbiano cercato di far servire la venerata figura di Solone a schemi interpretativi o fini politici, ci lascia d'altra parte pressoché sprovvisti di materiale attendibile sul personaggio storico Solone. Cosí, ad esempio, le disponibilità economiche limitate della sua famiglia, i suoi viaggi per acquisire saggezza, i suoi incontri coi sacerdoti egizi e i saggi greci, i viaggi successivi all'arcontato per conservare immutate le sue leggi, il colloquio con Creso e molti altri episodi debbono essere scartati in quanto storicamente poco attendibili[3].

[2] ERODOTO, 1.29-34; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 5-12. Cfr. inoltre la raccolta di testimonianze di A. MARTINA, *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*, Roma 1968. Per quanto riguarda le fonti principali, ossia Erodoto, Tucidide, Aristotele e Plutarco, cfr. commenti e note contenuti in ERODOTO, *Le Storie, Libro I: la Lidia e la Persia*, introduzione, testo e commento di D. Asheri, Milano 1988; A. W. GOMME, K. J. DOVER e A. ANDREWES, *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 voll., Oxford 1945-81; P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981; M. CHAMBERS, *Aristoteles, Staat der Athener*, Berlin 1990; PLUTARCO, *La vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano 1977.

[3] Un chiaro esempio di fraintendimento viene preso in esame in T. W. GALLANT, *Agricultural Systems and the Reforms of Solon*, in «Annual of the British School of Archaeology at Athens», LXXVII (1982), p. 112. Sulle leggende relative ai legislatori cfr. A. SZEGEDY-MASZAK, *Legends of the Greek Lawgivers*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XIX (1978), pp. 199-209; C. MOSSÉ, *Comment s'élabore un mythe politique: Solon, 'père fondateur' de la démocratie athénienne*, in «Annales (ESC)», XXXIV (1979), pp. 425-37; M. R. LEFKOWITZ, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981, pp. 40-48; K.-J. HÖLKESKAMP, *Written Law in Archaic Greece*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XXXVIII (1992), pp. 88-89, con ampie indicazioni bibliografiche nella nota 9. Cfr. anche il saggio di C. Mossé in questo volume. Per le interpretazioni antiche del ruolo di Solone cfr. O. REGENBOGEN, *Die Geschichte von Solon und Krösus* (1930), ora in ID., *Kleine Schriften*, München 1961, pp. 101-24; C. CHIASSON, *The Herodotean Solon*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXVII (1986), pp. 249-62; A. SZEGEDY-MASZAK, *Thucydides' Solonian Reflections*, in C. DOUGHERTY e L. KURKE (a cura di), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 201-14; E. RUSCHENBUSCH, *Patrios Politeia: Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jh. v. Chr.*, in «Historia», VII (1958), pp. 398-424; M. H. HANSEN, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, in «Classica et Mediaevalia», XL (1989), pp. 71-99. Sulla tradizione relativa ai Sette Sapienti cfr.

Per fortuna, gli autori antichi che hanno tratto le loro informazioni dall'opera poetica di Solone ne hanno citato ampi passi a documentazione delle loro affermazioni. In questo modo, oltre a conservarci una discreta quantità di materiale autentico in base al quale operare la nostra ricostruzione storica, ci hanno anche consentito di intravedere il processo di fraintendimento e rielaborazione cui è stato sottoposto questo materiale nel corso di alcuni secoli. Un esempio in tal senso ci è fornito dai versi di apertura dell'elegia dedicata a Salamina citata da Plutarco:

> Io venni a voi araldo (κῆρυξ) dall'amabile Salamina, recando l'ornamento del verso, un canto in luogo d'un discorso (ἀντ' ἀγορῆς)[4].

Riferimenti contenuti in Demostene[5] mostrano che l'episodio seguente, narrato con dovizia di particolari da Plutarco, era ampiamente noto perlomeno nel IV secolo:

> Un giorno gli Ateniesi, logorati da una guerra lunga e massacrante contro i Megaresi per il possesso di Salamina, stabilirono una legge, per la quale nessuno, pena la morte, poteva proporre all'assemblea a voce o per iscritto di rivendicare il possesso di Salamina. Solone non riusciva a tollerare tanta viltà e vedeva che molti giovani, pur desiderando riprendere la guerra, non osavano muoversi per paura della legge. Allora finse di aver perso la ragione ... intanto compose segretamente un'elegia ... e improvvisamente usci di casa e si recò nella piazza del mercato con un berrettino in testa. Gran folla si ammassò attorno a lui. Egli montò sulla pietra da cui parla l'araldo, e si mise a cantare l'elegia ... Appena Solone ebbe finito di cantare, i suoi amici cominciarono a tessere le sue lodi ... Cosí la legge fu abrogata, e la guerra riprese sotto il comando di Solone[6].

Molto verosimilmente questo racconto è inventato di sana pianta. Lo scontro tra Atene e Megara per il controllo di Salamina era ben noto, e altri aneddoti si riferiscono a questo episodio. Ma l'idea di una legge volta a proibire proposte su una questione politicamente delicata era familiare nel tardo V secolo e nel IV, ma appare molto improbabile nei primi decenni del VI. Forse l'aneddoto venne creato per spiegare i citati versi di Solone; infatti la menzione dell'araldo (κῆρυξ) contribuí a collocare il fatto «sulla pietra da cui parla l'araldo» e, d'altra parte, l'ἀντ' ἀγορῆς sembrava costituire un'ulteriore conferma in quanto, nel IV secolo, tale espressione veniva interpretata come «sulla piazza del merca-

B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1971[4]; K. GÄRTNER, *s.v.* «Die Sieben Weisen», in *Der kleine Pauly*, V, München 1975, coll. 177-78; D. FEHLING, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Bern 1985.

[4] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 8.1 = SOLONE, fr. 2.

[5] DEMOSTENE, 19.252, 19.255.

[6] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 8.1 [trad. it. di Carlo Carena, Torino 1958].

to», dato che all'epoca l'*agora* indicava in prima istanza il luogo dove si tengono i discorsi piú che il discorso stesso. Tale collocazione può aver portato anche a ipotizzare la proibizione di tenere normali discorsi politici; mentre l'idea della pazzia di Solone potrebbe basarsi su un'allusione dello stesso alla sua μανίη[7], corroborata dalla considerazione che solo a un pazzo, o a uno che si voglia far passare per tale, potrebbe venire in mente di mettersi a recitare elegie nell'*agora*. Infine, da patriota che auspica la riconquista di Salamina, Solone viene promosso, nel racconto, a comandante di questa guerra: analogamente a Tirteo, diventato il generale spartano nella guerra messenica[8].

Se, come è probabile, vale qualcosa di simile per quanto concerne gli altri particolari biografici «conservati» dalla tradizione posteriore, è chiaro che ci troviamo a poter fare affidamento solamente sulle leggi e le poesie di Solone; le quali pongono, peraltro, problemi non indifferenti.

1.2. Le poesie.

Si soleva dare per scontato che Solone compose e recitò le sue poesie in pubblico, per esporre il suo programma politico, giustificare le misure adottate, difendersi dalle critiche che gli si muovevano da tutte le parti. Questo punto di vista, che deriva la funzione dal contenuto e fa di elegie e giambi di Solone delle prese di posizione pubbliche e il suo «principale strumento di comunicazione»[9], appare poco attendibile. Al pari degli uomini politici di altre epoche, Solone deve essersi affidato all'eloquenza per intessere un dialogo coi suoi concittadini, nell'*agora* come in altri luoghi. La poesia elegiaca e giambica arcaica non si recitava, usualmente, davanti a un vasto pubblico, bensí nell'ambiente ristretto del simposio aristocratico. Cosa che rimane vera indipendentemente dalle tematiche, comprese quelle concernenti in maniera specifica gli aspetti marziali e politici, e apparentemente rivolte a un esercito in armi o all'insieme dei cittadini. Il che non esclude, si intende, che alcuni canti simposiali abbiano acquistato popolarità e siano stati soven-

[7] SOLONE, fr. 14(10W).

[8] Per Tirteo cfr. LICURGO, *Contro Leocrate*, 105; FILOCORO DI ATENE, *FGrHist*, 328 F 216; STRABONE, 8.4.10. Sull'elegia dedicata a Salamina cfr., tra gli altri, LEFKOWITZ, *The Lives* cit., p. 40; O. VOX, *Solone autoritratto*, Padova 1984, cap. I; E. L. BOWIE, *Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival*, in «Journal of Hellenic Studies», CVI (1986), p. 19.

[9] B. M. W. KNOX, *Solon*, in P. E. EASTERLING e B. M. W. KNOX (a cura di), *The Cambridge History of Greek Literature*, I. *Greek Literature*, Cambridge 1985, p. 146; C. M. BOWRA, *Early Greek Elegists*, Cambridge Mass. 1938, pp. 73-78; cfr. inoltre M. L. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin - New York 1974, pp. 10-13.

te ripetuti in altre occasioni, in modo che il loro messaggio raggiungesse, o mirasse a raggiungere, un pubblico piú vasto. Né esclude che lo stesso Solone abbia espresso in forma poetica, nel ristretto circolo dei suoi amici piú intimi (ἑταῖροι), pensieri e opinioni altrimenti espressi in pubblico nell'*agora*; né che, nella forma poetica, queste idee siano sopravvissute piú a lungo, avendo magari un impatto maggiore – eventualità forse persino auspicata – che non nella loro formulazione prosastica e quotidiana. Le poesie di Solone conservateci non sono con ogni probabilità discorsi pubblici, né possiamo verificare per confronto quanto le prime assomigliassero ai secondi; ma, dato il carattere di informalità della politica all'epoca, e l'importanza del simposio in tutti gli aspetti della vita, è possibile che le poesie fossero comunque «strumento dell'azione politica»[10].

Occorre tuttavia particolare cautela soprattutto per quanto riguarda le numerose corrispondenze riscontrabili tra le poesie di Solone e quelle di altri poeti arcaici; cosa che rimanda alla questione piú generale dell'«individualità». Archeologi e studiosi della letteratura accordano attenzione crescente al fenomeno del panellenismo che, a partire dall'VIII secolo, risulta particolarmente evidente nell'emergere dei grandi santuari e in varie forme di poesia epica, elegiaca e lirica. G. Nagy, che l'ha studiata a fondo, definisce «poesia panellenica» i «generi di poesia e di canto non esclusivamente basati sulle tradizioni locali adatte a un pubblico locale. La poesia panellenica era piuttosto il frutto di una sintesi evolutiva delle tradizioni, cosí che la tradizione che essa rappresenta presta particolare attenzione alle tradizioni che tendono a essere comuni al maggior numero di luoghi e peculiari di nessuno»[11]. Nel

[10] BOWRA, *Early Greek Elegists* cit., p. 74; cfr. anche WEST, *Studies* cit., p. 12. Ciò può contribuire a spiegare la mancanza di specificità anche delle poesie politiche di Solone recentemente notata da E. K. ANHALT, *Solon the Singer: Politics and Poetics*, Lanham 1993, p. 3 e *passim*. Per il contesto conviviale dell'elegia cfr., per un quadro generale, BOWIE, *Early Greek Elegy* cit., pp. 1-21; per Solone in particolare, G. TEDESCHI, *Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., X (1982), pp. 33-46; per l'elegia guerriera di Callino e Tirteo cfr. ID., *L'elegia parenetica-guerriera e il simposio: a proposito del fr. 1 W di Callino*, in «Rivista di studi classici», XXVI (1978), pp. 203-9; E. BOWIE, *Miles ludens? The Problem of Martial Exhortation in Early Greek Elegy*, in O. MURRAY (a cura di), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, pp. 221-29; ID., *War and the Symposium*, in W. J. SLATER (a cura di), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor 1991, pp. 83-103. Sul simposio cfr. inoltre P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publiques dans les cités grecques*, Rome 1992.

[11] G. NAGY, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore 1990, capp. II-III (citazione da p. 54). Cfr. inoltre ID., *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979, pp. 5 sgg. e *passim*; ID., *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca 1990, cap. III; ID., *Theognis of Megara: A Poet's Vision of His City*, in T. FIGUEIRA e G. NAGY (a cura di), *Theognis of Megara: Poetry and Polis*, Baltimore 1985, pp. 22-81. Sul versante archeologico cfr. A. M. SNODGRASS, *Interaction by Design: The Greek City State*, in C. RENFREW e J. F. CHERRY (a cura di), *Peer*

divenire panellenica – ovvero applicabile a diverse esperienze e pertanto importante per pubblici diversi delle comunità elleniche oltre il luogo d'origine, quale la Beozia nel caso di Esiodo, Paro in quello di Archiloco e Megara in quello di Teognide – questa poesia si spoglia della specificità locale e pone l'accento su idee ed esperienze comuni a molti. Per contro, la specificità che conserva è sempre piú «artistica», e cosí, qualunque sia l'autenticità originaria di tali elementi, si caratterizza come costruzione artificiale che sintetizza e proietta nel passato esperienze risalenti a epoche diverse, creando la figura di un «proto-poeta» degno di venerazione, dotato di grande autorevolezza e di alcune vaghe connotazioni biografiche individuali. Nulla esclude che il cieco poeta di Chio, il contadino di Ascra coinvolto in un'aspra contesa tra fratelli per l'eredità, il ribelle antiaristocratico mercenario di Paro siano figure storiche; solo che non ci è dato modo di verificare se lo furono davvero, né il grado di attendibilità storica di quanto viene loro attribuito. Ciò che perdiamo in termini di conoscenza sul piano dell'individuo, diviene tuttavia piú generalmente valido per la nostra conoscenza del periodo nel suo complesso. La panellenizzazione comporta infatti un processo di generalizzazione, e la poesia arcaica tende a ripetere tematiche e preoccupazioni appartenenti a esperienze contemporanee largamente condivise. La ricorrenza di queste tematiche o, in maniera ancor piú impressionante, di espressioni formulari nei vari autori e nei diversi generi non indica necessariamente trasposizione testuale, imitazione o dipendenza di un poeta nei confronti di un altro. Deve però metterci in guardia dal fare affidamento su tali tematiche di carattere generale a fini di ricostruzione di eventi e situazioni specifiche. Le opere poetiche che compongono il corpus di *Theognidea*, per esempio, ci informano meno sulla storia e i problemi di Megara che sulle preoccupazioni di una società aristocratica in crisi[12].

Polity Interaction and Socio-Political Change, Cambridge 1986, pp. 47-58; A. M. SNODGRASS, *An Archaeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline*, Berkeley 1987, in particolare cap. V [trad. it. Torino 1994]; I. MORRIS, *Tomb Cult and the 'Greek Renaissance': The Past in the Present in the 8th Century BC*, in «Antiquity», LXII (1988), pp. 754-55. Cfr. inoltre C. MORGAN, *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge 1990; ID., *The Origins of pan-Hellenism*, in N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London 1993, pp. 18-44 e cap. XIII; e il saggio di F. Graf in questo volume.

[12] L'approccio di tipo positivistico adottato per esempio da S. OOST, *The Megara of Theagenes and Theognis*, in «Classical Philology», LXVIII (1973), pp. 188-96, appare superato. Cfr. ora i contributi in FIGUEIRA e NAGY (a cura di), *Theognis of Megara* cit. Per la crisi della società aristocratica cfr. W. DONLAN, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the Fifth Century*, Lawrence 1980, capp. II-III; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989, cap. III.2.

Che cosa possiamo dire, allora, a proposito di Solone? Dopo tutto, molti passi delle sue poesie si ripresentano spesso in forma addirittura letterale nell'opera di altri poeti, come del resto vi ricorrono molte tematiche di fondo[13]. In particolare, le immagini che descrivono la *polis* in crisi e sotto l'incombente minaccia di lotte intestine e tirannide, i nobili corrotti per avidità, lussuria e ὕβρις, o l'importanza fondamentale della «medietà» appaiono familiari e ricorrenti anche in altri contesti. Insomma: sia nella formulazione sia nelle tematiche il corpus della poesia di Solone condivide numerose caratteristiche tipologiche ed espressive della poesia arcaica panellenica. Per cui si pone la domanda se queste caratteristiche siano cosí marcate e pervasive da obliterare l'individuo storico, il Solone di Atene. In altre parole: dobbiamo sostituire «Solone» a Solone?

Questa sostituzione appare scarsamente attendibile per due ragioni principali. Primo: i problemi testé discussi ci scoraggiano ulteriormente dall'intraprendere il cammino degli attidografi e di Plutarco e ricostruire la biografia di Solone a partire letteralmente dai suoi versi. È vero che, in tal modo, la biografia di Solone si riduce drasticamente a pochi e scarni dati, ma corroborati da affermazioni insolitamente specifiche contenute nelle poesie principali. Per esempio, servendosi di svariate immagini il poeta si paragona a chi si trovi in una posizione mediana; *topos* ben noto, che però, in un'occorrenza, il poeta esprime con la metafora della pietra di confine o contrassegno (ὅρος) che non rientra nella proprietà di nessuno; cosa che non può non richiamare l'importanza centrale degli ὅροι come contrassegni dell'ipoteca gravante su un appezzamento nelle riforme di Solone[14]. La poesia nella quale il cantore si giustifica[15] lo ricollega al legislatore e conferma alcuni giudizi di carattere generale che si ritrovano nella poesia programmatica sull'εὐνομία (il cui *incipit* è inequivocabilmente ateniese)[16] e aumenta la probabilità che altri frammenti, chiaramente cantati da un riformatore, siano ugualmente di Solone[17]. In secondo luogo, come vedremo, il poe-

[13] Cfr., dalla prospettiva di Teognide, le cui «sovrapposizioni» con Solone sono piuttosto frequenti, NAGY, *Theognis of Megara* cit., pp. 46-51 e *passim*, che fa riferimento a P. GIANNINI, *Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XVI (1973), pp. 7-78. Parallelismi sono pure evidenziati in ANHALT, *Solon* cit.

[14] SOLONE, frr. 31(37W).8-9 e 30(36W).5-6; cfr. anche 7(5W).5-6 e 30(36W).26-27; N. LORAUX, *Solon au milieu de la lice*, in *Aux origines de l'hellénisme: La Crète et la Grèce. Hommages à Henri van Effenterre*, Paris 1984, pp. 199-214.

[15] SOLONE, fr. 30(36W).

[16] ID., fr. 3(4W); cfr. oltre, par. 3.3.

[17] In particolare ID., fr. 7(5W), che conferma 8(6W); 29b(34W), che conferma 29(32W) e 29a(33W); 31(37W).

ta che compose l'*Eunomia* (il *Buongoverno*) si contraddistingue quale pensatore politico straordinariamente dotato. Il suo pensiero è in generale valido – certamente in senso panellenico – non tanto a motivo della sua verità gnomica aspecifica, bensí proprio a causa della sua specificità empirica e della sua stringente logica politica: caratteristiche reperibili in numerose misure adottate dal legislatore Solone. Conseguentemente, altri frammenti ispirati alla stessa logica vanno attribuiti a Solone[18].

In definitiva: benché il poeta si serva naturalmente dell'espressione e dell'immaginario tipici della poesia giambica ed elegiaca del suo tempo, ed esprima preoccupazioni e tematiche rilevanti per i suoi contemporanei piú o meno spazialmente vicini, ci parla in maniera inequivocabile come un ben determinato individuo, un Ateniese appassionato, un acuto pensatore politico, riformatore convinto e progressista, e uomo che si colloca in una posizione di mezzo, metaforicamente e nella realtà, tanto da rifuggire la tirannide. A differenza, forse, di altri poeti arcaici, Solone non diventa pertanto «Solone».

1.3. Le leggi.

> Solone stabilí una costituzione e pose altre leggi, e quindi [gli Ateniesi] non usarono piú le disposizioni di Dracone, eccetto quelle riguardanti i delitti di sangue. Riportate le leggi su κύρβεις, li collocarono nel portico del Re e giurarono di attenervisi tutti[19].

> Tutte le sue leggi ... furono scritte su ἄξονες, o tavole di legno girevoli entro cornici oblunghe, di cui ancor oggi si conservano delle piccole reliquie nel Pritaneo di Atene. Erano chiamate, secondo Aristotele, κύρβεις[20].

Le testimonianze relative alla conservazione delle leggi di Solone sollevano, tra gli altri, tre interrogativi: che cosa sono gli ἄξονες e le κύρβεις, e sono davvero la stessa cosa? quando furono scritte le leggi e dove erano conservate? con quale cura vennero conservate, o meglio, quante di quelle che, nel IV secolo e in seguito, passavano per «leggi di Solone», lo erano effettivamente?

I primi due interrogativi furono oggetto di discussione già nell'antichità e la risposta continua a essere controversa oggi come allora. Secondo la ricostruzione di R. Stroud, le κύρβεις erano stele iscritte, di

[18] Tra i quali, piú verosimilmente, frr. 12(9W) e 15(11W).

[19] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 7.1 [trad. it. di Renato Laurenti, Roma-Bari 1984].

[20] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 25.1-2.

pietra o di bronzo, triangolari o quadrangolari e appuntite, collocate all'aperto; gli ἄξονες, invece, erano travi di legno rotanti con quattro lati, sistemate in ampie cornici, numerate in sequenza, su ciascuna delle quali erano iscritte le leggi con relativa numerazione. La domanda riguardante il perché vi fossero due complessi con iscrizioni delle leggi di Solone trova forse la migliore risposta nell'ipotesi avanzata da H. Immerwahr, secondo cui le antiquate κύρβεις vennero collocate sull'Acropoli al tempo di Solone, e solo nei primi decenni del v secolo, forse per iniziativa di Efialte, le leggi soloniane vennero ricopiate secondo il piú complesso sistema degli ἄξονες, grazie al quale fu possibile esporle nella relativamente piccola Stoà Basileios nell'*agora*, donde vennero in seguito trasferite nel Pritaneo[21].

In ogni modo, trova oggi ampio consenso l'ipotesi che il «codice di leggi» di Solone, nella redazione epigrafica, si sia conservato sino alla fine del IV secolo (epoca in cui Aristotele scrisse i cinque libri di commento agli ἄξονες) se non oltre. Meno chiaro è il grado di genuinità soloniana del materiale conservato. La raccolta di tutti i frammenti delle leggi curata da E. Ruschenbusch nel 1966 ha valore inestimabile, ma i suoi criteri di determinazione dell'autenticità richiedono un riesame. Ruschenbusch sostiene che il «codice» non venne cambiato né aggiornato prima della sua revisione sistematica operata nel 411-399; pertanto le leggi citate dagli autori posteriori con tanto di ἄξων e numero andrebbero considerate autentiche, poiché le leggi erroneamente attribuite a Solone, soprattutto nella seconda metà del IV secolo, quando lo si celebrava quale fondatore della democrazia, difettano di questa precisa indicazione. In sostanza, Ruschenbusch considera sorprendentemente affidabile la tradizione concernente il contenuto del codice soloniano. È pertanto auspicabile che si conduca al piú presto un'ampia ri-analisi delle leggi di Solone corredata da un commento storico-giuridico[22].

Si conservano riferimenti ad almeno 21 ἄξονες. Secondo i calcoli di Stroud, l'intero codice, comprese le disposizioni di Dracone riguardan-

[21] R. STROUD, *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley 1979; H. IMMERWAHR, *The Date of the Construction of Solon's Axones*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», XXII (1985), pp. 123-35. Cfr. inoltre N. ROBERTSON, *Solon's Axones and Kyrbeis, and the Sixth-Century Background*, in «Historia», XXXV (1986), pp. 147-76. Per Efialte: ANASSIMENE DI LAMPSACO, *FGrHist*, 72 F 13. Per punti di vista diversi cfr. RUSCHENBUSCH, *Solonos nomoi* cit., pp. 1-32; A. ANDREWES, *The Survival of Solon's Axones*, in *Phoros: Tribute to B. D. Meritt*, New York 1974, pp. 21-28; RHODES, *A Commentary* cit., pp. 131-35. W. R. CONNOR, *'Sacred' and 'Secular': Hiera kai hosia and the Classical Athenian Concept of the State*, in «Ancient Society», XIX (1988), pp. 185-88, riprende la vecchia tesi secondo cui le κύρβεις contenevano le leggi sacre e gli ἄξονες quelle secolari.

[22] Cfr. l'esame particolareggiato in RUSCHENBUSCH, *Solonos nomoi* cit., pp. 1-14, 32-58.; ID., *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts*, Graz 1968.

ti i delitti di sangue, avrebbe occupato almeno 1035 righe per un totale di 51.750 lettere, ovvero una lunghezza piú che tripla del codice cretese di Gortina. Trattando numerosi aspetti del diritto pubblico e privato, civile e penale, inclusa legislazione di carattere religioso, ma in apparenza non costituzionale, insieme al citato codice di Gortina e alle XII Tavole romane è uno dei soli tre casi noti di legislazione ampia e in qualche modo complessiva del periodo arcaico. Come mostrano la raccolta e l'analisi sistematica effettuate da K.-J. Hölkeskamp di tutte le testimonianze conservateci, le altre legislazioni arcaiche sembrano limitarsi a singole leggi o a insiemi molto limitati di leggi su aspetti singoli. Ciò nondimeno, Solone non redasse affatto un «codice» sistematico, e l'espressione «codificazione della legge» normalmente impiegata in proposito è fuorviante[23].

2. *Atene prima di Solone.*

2.1. Preistoria.

Il primo evento certamente ricordato della storia ateniese – il tentativo di Cilone di stabilire la tirannide – è datato al 636 a. C.; i primi documenti di importanza storica e politica conservati e risalenti all'Atene arcaica – le disposizioni di Dracone riguardanti i delitti di sangue e le poesie di Solone – si collocano a cavallo del 600. Alla fine del v secolo Ellanico di Lesbo «ricostruí» una lista di re ateniesi e fissò il quadro cronologico del periodo iniziale della «storia» di Atene. All'incirca nello stesso periodo un'iscrizione con la lista degli arconti, a partire dal 683, venne collocata nell'*agora*: si ignora sulla base di quali testimonianze tale elenco venne redatto e in qual modo avvenne la trasmissione dei dati dal vii secolo. La transizione dalla monarchia al regime dell'arcontato annuale la si immaginò graduale, attraverso arcontati a vita e poi decennali. Questa evoluzione, al pari della lista dei re e della parte iniziale di quella degli arconti, fu quasi certamente una costruzione artificia-

[23] HÖLKESKAMP, *Written Law* cit., pp. 87-117; ID., *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, prossima monografia di «Historia». E. RUSCHENBUSCH, *Die Polis und das Recht*, in P. DIMAKIS (a cura di), *Symposion 1979. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln 1983, pp. 305-26, rettifica punti di vista precedenti, risalenti addirittura ad Aristotele, sulla frequenza dell'attività legislativa nella Grecia arcaica. Per un punto di vista diverso cfr. M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley 1986. W. EDER, *The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies*, in K. A. RAAFLAUB (a cura di), *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, pp. 262-300, corregge altre concezioni erronee. Cfr. il saggio di G. Camassa in questo volume.

le[24]. Le storie connesse ai primi re sono miti e leggende eziologiche, spesso «retrodatate» ad un mitico passato a partire da tempi storici, o se non altro ritoccate e reinterpretate alla luce di esperienze posteriori. L'unico re ad aver ricevuto un profilo assai ricco è Teseo, e gli studiosi odierni hanno appurato che la sua importanza, per l'autocoscienza e l'«ideologia» ateniesi, crebbe enormemente nel VI secolo e nei primi anni del V, e che gli episodi che lo riguardano devono molto proprio a questo periodo[25]. Inoltre, gli «eventi» piú recenti connessi ai re risalgono all'XI secolo: la *leadership* ateniese nella «migrazione ionica» e la resistenza al «ritorno degli Eraclidi», ossia alla «migrazione dorica». Viene pertanto riportato nulla piú che il nome di tredici re, di sette arconti decennali e della maggior parte degli arconti del VII secolo; insomma quattro secoli restano pressoché avvolti nell'oscurità.

Per chi abbia dimestichezza con la «storia orale», non si tratta certo di una sorpresa. Nelle società prive di documentazione storica scritta la memoria collettiva ricorda difficilmente, almeno in maniera attendibile e particolareggiata, quanto accaduto anteriormente alle ultime tre generazioni o all'ultimo secolo. Gli eventi precedenti vengono dimenticati o, nel caso rivestano importanza eccezionale per la comunità, entrano nella sfera del mito. Tipicamente, la tradizione ateniese, quale risulta dai primi storici, risale con dovizia di particolari alla tirannide dei Pisistratidi. Per quanto riguarda il periodo precedente, nulla piú che vaghi ricordi e aneddoti relativi ai pochi fatti e personaggi di maggior rilievo; il resto rimane avvolto nell'oscurità[26].

[24] Ellanico e l'elenco dei re: cfr. *FGrHist*, 323a, col commento di Jacoby, e *FGrHist*, IIIb, suppl. I, pp. 1 sgg.; F. JACOBY, «Hellanikos» 7, in *RE*, VIII (1912), coll. 104-53; ID., *Die Attische Königsliste*, in «Klio», II (1902), pp. 406-39; R. DREWS, *Basileus: The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven 1983, pp. 86-94; FEHLING, *Die Sieben Weisen* cit. Per l'elenco degli arconti cfr. oltre, nota 43; sulla conservazione di materiale documentario dal periodo arcaico cfr. nota 108.

[25] H. HERTER, «Theseus», in *RE*, suppl. XIII (1973), coll. 1045 sgg; A. WARD (a cura di), *The Quest for Theseus*, London 1970; H. A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989, pp. 143-49; D. CASTRIOTA, *Myth, Ethos and Actuality: Official Art in Fifth-Century Athens*, Madison 1992, pp. 33-63.

[26] J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de la méthode historique*, Tervuren 1961 [trad. it. Roma 1976]; ID., *Oral Tradition as History*, Madison 1985; K. A. RAAFLAUB, *Athenische Geschichte und mündliche Überlieferung*, in J. VON UNGERN-STERNBERG e H. REINAU (a cura di), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart 1988, pp. 197-225, e altri contributi di questo volume; R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989; E. RUSCHENBUSCH, *Zur Genese der Überlieferung über die archaische Zeit Griechenlands und das 5. und 4. Jh. v. Chr.*, in «Historia», XLIII (1992), pp. 385-94. Sui miti cfr. tra gli altri: W. B. TYRRELL, *Amazons: A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore 1984; W. B. TYRRELL e F. S. BROWN, *Athenian Myths and Institutions*, New York 1991; R. PARKER, *Myths of Early Athens*, in J. BREMMER (a cura di), *Interpretations of Greek Mythology*, New York 1987, pp. 187-214; J. M. WICKERSHAM, *Myth and Identity in the Archaic Polis*, in D. C. POZZI e J. M. WICKERSHAM (a cura di), *Myth and the Polis*, Ithaca 1991, pp. 16-31.

Nel corso degli ultimi decenni l'archeologia ha notevolmente contribuito a illuminare l'«età oscura» e il periodo arcaico: non c'è forse città greca oggetto di indagine archeologica piú approfondita di Atene. Inoltre, gli studi recenti sulle piú antiche fonti letterarie ed epigrafiche pervenuteci hanno chiarito l'evoluzione della *polis* e della società arcaica. In linea generale, sappiamo che tra la metà e la fine dell'VIII secolo, quando furono composte l'*Iliade* e l'*Odissea*, la *polis* si era ormai configurata, politicamente e concettualmente, come una forma normale e diffusa di comunità, con strutture comunitarie pubbliche (consiglio, assemblea) non rigide ma ben delineate, una forza armata pubblica che può considersi un antecedente diretto dell'esercito oplitico, spirito di responsabilità comunitaria e capacità di operare e realizzare in comune. Riflesso di questi ultimi aspetti furono, ancora nell'VIII secolo, le prime guerre comunitarie e la fondazione di colonie. L'archeologia mostra che lo sviluppo della *polis* procedette di pari passo col rinnovarsi e intensificarsi dei contatti con le altre parti del mondo mediterraneo (in particolare Egitto e Levante), e con un incremento sostanziale della popolazione. Verso la metà del VII secolo la falange oplitica era giunta a completo sviluppo, e la documentazione piú antica testimonia l'esistenza di cariche ben definite, una capacità di realizzare riforme costituzionali, la presenza di una legislazione formale[27].

Quanto detto vale grosso modo per Atene come per l'Attica; di fatto la tesi di notevoli incrementi di popolazione iniziati prima dell'VIII secolo, durante il quale avrebbero poi subito una decisa accelerazione, si basa in particolar modo, ancorché non esclusivamente, su documentazione di provenienza ateniese. Gli insediamenti si intensificarono non solamente nei villaggi circostanti l'Acropoli ateniese, ma anche nell'interno dell'Attica, che nell'XI e X secolo era pressoché spopolato; infine, i villaggi ateniesi vennero unificati in un'unica città[28]. A un certo mo-

[27] Cfr. A. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the 11th to the 8th Centuries B.C.*, Edinburgh 1971; ID., *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge 1977; ID., *Archaic Greece: The Age of Experiment*, Berkeley 1980; ID., *The Rise of the Polis: The Archaeological Evidence*, in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, pp. 30-40; K. A. RAAFLAUB, *Homer to Solon: The Rise of the Polis*, *ibid.*, pp. 41-105; ID., *Homer und die Geschichte des 8. Jh s v. Chr.*, in J. LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung*, Stuttgart 1991, pp. 205-56. Cfr. i saggi di A. Snodgrass, C. Ampolo e M. Giangiulio in questo volume.

[28] Sullo scarso popolamento dell'Attica: A. SNODGRASS, *Central Greece and Thessaly*, in *CAH*², III/1 (1982), p. 688; cfr., in generale, ID., *The Rise* cit., pp. 36-37, e per l'aumento della popolazione pp. 31-32; ID. *Archaic Greece* cit., pp. 19-25; contro: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987. Cfr. inoltre: GALLANT, *Agricultural Systems* cit., p. 115; R. OSBORNE, *A Crisis in Archaeological History? The Seventh Century B.C. in Attica*, in «Annual of the British School at Athens», LXXXIV (1989), pp. 297-322. Dai villaggi alla città (tipica modalità di formazione della città): SNODGRASS, *Archaeology* cit., pp. 26-29; J. N. COLDSTREAM,

mento, forse proprio nei primi decenni del VII secolo, la *leadership* vitalizia del capo della famiglia piú potente (βασιλεύς) venne sostituita da una carica di durata annuale: il detentore di tale carica veniva scelto nell'ambito delle famiglie piú importanti che costituivano il consiglio. A poco a poco si ebbe la creazione di piú cariche, i cui poteri, unitamente a quelli del consiglio, vennero definiti e regolati. Alla fine del VII secolo Atene disponeva di un'organizzazione politica completamente sviluppata e quantomeno di un assetto legislativo rudimentale. Va però ribadito che non sappiamo pressoché nulla sui particolari di questa organizzazione, né sul modo in cui si sviluppò[29].

Né sappiamo in che modo l'Attica venne unificata in una *polis*; unificazione che, almeno sulla carta, non sembrava avere elevate probabilità di attuazione. Infatti, l'Attica si compone di almeno tre comparti territoriali ben distinti, e separati l'uno dall'altro da colline e catene montuose; conformazione orografica che avrebbe comportato piú facilmente lo sviluppo di tre o piú *poleis* distinte. Secondo un'interpretazione questa eventualità non si verificò perché l'Attica, in pratica spopolata, venne popolata dagli Ateniesi con un processo di «colonizzazione interna», grazie al quale i colonizzatori non recisero mai del tutto i propri legami con Atene. Secondo un'altra teoria l'Attica venne gradualmente unificata, con la forza o altre forme di persuasione, sotto la *leadership* di Atene. Se questo processo giunse a conclusione intorno alla metà del VII secolo, al piú tardi, e sotto forma di integrazione piú che di conqusita distruttiva e violenta, si capisce che non ne sia rimasta memoria data l'assenza di eventi particolarmente significativi[30].

Infine, non sappiamo quale fu l'evoluzione dell'aristocrazia ateniese, né in che modo si formarono le strutture sociali (φυλαί e φρατρίαι, ecc.) che essa dominava nel tardo periodo arcaico. La cosa piú probabile è che le strutture sociali, politiche e militari tipiche della *polis* arcaica, con la sua società stratificata dominata da un certo numero di fami-

The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology, Opladen 1984, pp. 13-16. Una tesi diversa sostiene I. MORRIS, *The Early Polis as City and State*, in J. RICH e A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *City and Country in the Ancient World*, London 1991, pp. 25-57; ma cfr. A. SNODGRASS, *Archaeology and the Study of the Greek City*, *ibid.*, pp. 1-12.

[29] Cfr., in generale, K.-W. WELWEI, *Die griechische Polis*, Stuttgart 1983, pp. 62-75 [trad. it. Bologna 1988]; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., pp. 94-103. Su Atene: C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century BC*, Oxford 1952, pp. 38-85; i commenti di Rhodes e Chambers a *Costituzione degli Ateniesi*, 3, e K.-W. WELWEI, *Athen: Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis*, Darmstadt 1992, pp. 101-16.

[30] HIGNETT, *A History* cit., pp. 34-38; SNODGRASS, *Central Greece* cit., in CAH^2, III/1 (1982), pp. 688-89; A. ANDREWES, *The Growth of the Athenian State*, in CAH^2, III/3 (1982), pp. 361-63; WELWEI, *Athen* cit., pp. 76-87.

glie appartenenti all'élite ricca, siano state oggetto di un lungo processo evolutivo influenzato anche dall'interazione col processo di formazione e sviluppo della *polis*[31].

Si conservava memoria di certe guerre, databili alla fine del VII secolo e agli inizi del VI: contro Megara per il controllo di Salamina; contro i Mitilenesi per il controllo di Sigeo; forse già contro Egina. Presumibilmente anche gli Ateniesi presero parte alla «prima guerra sacra». Gran parte di questa tradizione e i relativi collegamenti con personalità famose quali Solone e Alcmeone non sono affatto fededegni, ed è chiaro che queste «guerre», che spesso dovettero consistere in azioni private o semiprivate, non costituirono mai una seria minaccia né alla sicurezza né alla sopravvivenza di Atene. A differenza di quanto si verificò a Sparta, per esempio, ai primordi della storia ateniese la guerra non concerneva l'esistenza della comunità cittadina[32].

2.2. Cilone e Dracone.

Nel 636 a. C., probabilmente, Cilone, giovane aristocratico ateniese che aveva riportato la vittoria ai giochi di Olimpia ed era genero di Teagene, tiranno della vicina Megara, tentò di stabilire la tirannide ad Atene. Con l'aiuto dei suoi ἑταῖροι e di forze militari inviate da Teagene si impadroní dell'Acropoli. Invece dell'atteso sostegno popolare, venne assediato insieme al suo gruppo, che fu costretto a rifugiarsi in vari edifici sacri e finí per capitolare in cambio di un salvacondotto. Cilone riuscí a fuggire, ma molti suoi compagni vennero successivamente uccisi, in violazione dei patti. La tradizione è molto confusa per quanto riguarda i particolari dell'episodio. La vicenda fu ricordata perché gli Alcmeonidi, una delle famiglie ateniesi piú importanti, furono ritenuti responsabili di questo sacrilegio, quindi momentaneamente esiliati, e soprattutto si portarono dietro questa maledizione che continuò a influire sulle vicende politiche a distanza di generazioni[33].

Cilone e Solone avrebbero avuto dei legami col santuario di Apollo

[31] C. G. STARR, *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 B.C.*, New York 1977, cap. VI; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., capp. II-III; WELWEI, *Die griechische Polis* cit., pp. 56-62; ID., *Athen* cit., pp. 87-100. Su φυλαί, φρατρίαι e istituzioni connesse cfr. D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica*, Princeton 1986; S. D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993, in particolare la parte 2. Cfr. i saggi di G. Nagy e J. K. Davies in questo volume.

[32] F. FROST, *The Athenian Military before Cleisthenes*, in «Historia», XXXIII (1984), pp. 283-94; ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 372-75; T. J. FIGUEIRA, *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore 1991, pp. 132-42; WELWEI, *Athen* cit., pp. 146-50, 206-14. Sulla prima guerra sacra cfr. W. G. FORREST, *The First Sacred War*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXX (1956), pp. 3-52; K. TAUSEND, *Amphiktyonie und Symmachie: Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992, pp. 34-47, 161-66.

[33] Su Cilone: ERODOTO, 5.71; TUCIDIDE, 1.126.3-12; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 1;

a Delfi, e la stessa cosa si sarebbe verificata soprattutto nel caso degli Alcmeonidi, che in seguito promossero la ricostruzione del tempio di Apollo. Come abbiamo detto, Cilone era imparentato col tiranno di Megara; una generazione dopo, l'Alcmeonide Megacle riportò la vittoria nella leggendaria gara per ottenere la mano di Agariste, figlia di Clistene, tiranno di Sicione[34]. Partecipò a questa gara anche Ippoclide di Atene, che vantava una parentela coi Cipselidi di Corinto e che perse perché «con la sua danza si giocò le nozze»[35]. Questi non sono che pochi esempi dei legami vasti e ramificati in seno all'aristocrazia greca che spiegano la natura e la fluidità della politica nel periodo arcaico. Le famiglie dell'élite erano legate da una vasta rete di relazioni e di obblighi reciproci, prevalentemente basati sul matrimonio e l'ospitalità (ξενία) tra pari delle diverse *poleis* greche e stati non greci. Talvolta l'aristocrazia attribuiva maggiore importanza a questi legami «esterni» che a quelli interni alla *polis* e relativi ai concittadini. La politica aristocratica si giocava su molteplici piani, ivi compreso quello degli incontri e delle competizioni ai grandi giochi panellenici, e comportava periodi di esilio all'«estero», azioni militari condotte privatamente a fini personali o di sostegno ad alleati. Accanto alla *polis*, con le sue istituzioni comunitarie, i suoi rapporti, le imprese militari e l'azione politica, esisteva un'altra sfera politica e relazionale di carattere privato. Queste due sfere erano in linea di principio separate, spesso si sovrapponevano ed entravano in conflitto. La storia dell'evoluzione della *polis* nel periodo arcaico comportò sforzi ripetuti, e solo parzialmente coronati da successo, intesi a integrare questa sfera privata in quella pubblica e comunitaria[36].

La citata uccisione degli ἑταῖροι di Cilone può aver scatenato una sequenza di vendette in seno all'aristocrazia. In ogni caso l'episodio lasciò profonde ferite. Un'autorità religiosa, Epimenide di Creta, venne invitato ad Atene per purificare la città. Ed è probabile che il primo tenta-

PLUTARCO, *Vita di Solone*, 12.1-9; cfr. i commenti di G. Nenci in ERODOTO, *Le Storie V: La rivolta della Ionia*, Milano 1994, e Manfredini e Piccirilli in PLUTARCO, *La vita di Solone* cit.; GOMME, DOVER e ANDREWES, *A Historical Commentary* cit.; FORREST, *The First Sacred War* cit., pp. 39-42; M. LANG, *Kylonian Conspiracy*, in «Classical Philology», LXII (1967), pp. 243-49; S. D. LAMBERT, *Herodotus, the Cylonian Conspiracy and the Prytaneis ton naukraron*, in «Historia», XXXV (1986), pp. 105-12; T. J. FIGUEIRA, *Xanthippos and the Prutaneis of the Naukraroi*, ivi, pp. 257-79; WELWEI, *Athen* cit., pp. 133-37. Cfr. inoltre THOMAS, *Oral Tradition* cit., pp. 272-80. Per la maledizione cfr. ERODOTO, 5.70.2-72.1; TUCIDIDE, 1.126.2-128.1.

[34] ERODOTO, 6.126-31.1.

[35] *Ibid.*, 6.128.2.

[36] Cfr. A. HEUSS, *Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche*, in «Antike und Abendland», II (1946), pp. 42, 47-53; SNODGRASS, *Interaction* cit., pp. 53-56; G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., cap. III; MORGAN, *Athletes* cit., in particolare cap. VI.

tivo noto, nella storia ateniese, di redigere leggi scritte sia stato almeno in parte determinato dall'esigenza di fronteggiare le ripercussioni di questa complessa vicenda. Parte delle disposizioni di Dracone riguardanti i delitti di sangue, solitamente datate al 622 a. C., sono conservate in un'iscrizione risalente alla fine del v secolo. Ignoriamo però il resto dell'operato di Dracone e il motivo per il quale fu scelto come legislatore. Si ritiene tuttavia concordemente che i provvedimenti sui delitti di sangue siano stati la sua opera piú importante e che, d'altra parte, non abbia realizzato una «codificazione di leggi» globale[37].

Il caso di Dracone non è tuttavia un fenomeno isolato. L'avvento di legislatori e la redazione di leggi scritte furono una caratteristica importante nello sviluppo di numerose *poleis* arcaiche. Alcuni di questi legislatori facevano parte dei Sette Sapienti; tradizionalmente in rapporto con Delfi, si collocavano al di sopra dei conflitti dell'epoca, occupando quella che Christian Meier ha chiamato «terza posizione», e diventarono una forza politica e culturale influente. Molti vennero incaricati in situazioni di grave crisi civile, sicché la decisione di redigere una legislazione scritta avrebbe soddisfatto esigenze di carattere piuttosto urgente. Disciplinando con norme statutarie materie e realtà particolarmente suscettibili di originare conflitti, i primi legislatori miravano a eliminarli nell'interesse della pace civica. Ridussero pertanto la sfera discrezionale e decisionale dei magistrati e, di conseguenza, il potere delle famiglie piú importanti nel cui ambito questi venivano scelti. Perlopiú i legislatori sottoposero anche a limitazione la libertà dei cittadini ed estesero il potere giurisdizionale della *polis* sui loro comportamenti. Creando una comune obbligazione nei confronti della *polis*, e offrendo da parte della *polis* una protezione condivisa da tutti i cittadini, queste norme legislative favorirono il rafforzamento dei nascenti concetti di cittadinanza e di comunità. Non v'è dubbio che la maggior certezza garantita dalla legge e l'eliminazione dell'arbitrio giurisdizionale migliorarono la condizione/situazione dei cittadini non appartenenti all'aristocrazia. D'altra parte, il fatto che tale legislazione

[37] *IG*, I³, 104, MEIGGS e LEWIS, *A Selection* cit., n. 86. Cfr. E. RUSCHENBUSCH, *Phonos: Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates*, in «Historia», IX (1960), pp. 129-54; R. STROUD, *Drakon's Law of Homicide*, Berkeley 1968 (pp. 66-70 per quanto riguarda la datazione); R. SEALEY, *A History of the Greek City States, 770-338 B.C.*, Berkeley 1976, pp. 99-105; M. GAGARIN, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven 1981; ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 370-72; S. C. HUMPHREYS, *A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide*, in M. GAGARIN (a cura di), *Symposion 1990: Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, Köln 1991, pp. 17-45; WELWEI, *Athen* cit., pp. 138-46; A. TULIN, *Dike phonou: The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Stuttgart 1996.

abbia ridotto il potenziale di conflittualità e disciplinato l'aristocrazia tornò in definitiva a vantaggio delle classi superiori, in quanto diminuí il rischio di una loro perdita di potere complessiva, magari a vantaggio di un tiranno[38].

La maggior parte di queste considerazioni si applica anche alle disposizioni di Dracone sui delitti di sangue, il cui intento primario sarebbe stato stabilire una procedura particolareggiata di composizione delle liti in un settore molto delicato e potenzialmente pericoloso per la comunità. A tal fine si accordava maggior importanza all'intenzione che al puro e semplice fatto, si sottoponeva alla decisione di una corte il tradizionale diritto della famiglia di vendicare l'assassinio di un parente e si istituiva una giuria (gli ἐφέται) per questi casi. Come fa osservare Ruschenbusch, non erano probabilmente ancora presenti in Attica due fattori importanti che spesso suscitano un sentimento di comunità e di coscienza civica: ovvero non c'era né una comunanza di culto e di religione sufficientemente sviluppate né una «comunanza di destino» (*Schicksalsgemeinschaft*). In presenza di scarse pressioni esterne continuavano a prevalere gli interessi di tipo locale e le pretese delle famiglie piú potenti. Pertanto, l'unico vincolo che teneva insieme la *polis* era l'autorità legale centrale che imponeva la legge e il procedimento legale (*Gerichtszwang*) a tutti i cittadini, e operava con l'intento di mantenere la pace in seno alla comunità. La redazione di leggi scritte costituí un contributo importante alla formazione dello «stato» ateniese. Una legislazione del genere promuoveva certamente l'integrazione della comunità; ma, di fatto, presuppone già l'esistenza di strutture di carattere comunitario sviluppate, di un apparato che garantisse formalmente il dibattito pubblico e l'assunzione di decisioni, ovvero un livello considerevole di integrazione comunitaria[39]. Integrazione che si rivelò indispensabile ma non sufficiente allorché la comunità dovette affrontare una crisi ancor piú grave nei decenni successivi la legislazione draconiana.

[38] Cfr. le opere di GAGARIN e HÖLKESKAMP citate sopra alla nota 23; H. J. GEHRKE, *Gesetz und Konflikt: Überlegungen zur frühen Polis*, in J. BLEICKEN (a cura di), *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von A. Heuss*, Kallmünz 1993, pp. 49-67, e, piú dettagliatamente, il saggio di G. Camassa in questo volume. Sull'autoregolamentazione in campo aristocratico cfr. EDER, *The Political Significance* cit. Sul movimento culturale costituito dai legislatori cfr. C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980, pp. 70-79 [trad. it. Bologna 1988].

[39] RUSCHENBUSCH, *Phonos* cit., in particolare pp. 149-52; M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen: Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987, pp. 169-72; P. B. MANVILLE, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton 1990, pp. 79-82; U. WALTER, *An der Polis teilhaben: Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992, pp. 190-92. Sull'integrazione comunitaria in quanto precondizione cfr. K.-J. HÖLKESKAMP, *Arbitrators, Lawgivers an the 'Codification of Law' in Archaic Greece: Problems and Perspectives*, in «Metis», VII (1992) [1995], pp. 49-81.

3. *Solone.*

3.1. Datazione delle riforme di Solone.

Scrive Plutarco:

> A questo periodo della vita di Solone risale il suo incontro con Creso. Alcuni credono di provare che ci si trovi davanti a un parto della fantasia, perché Creso e Solone non furono contemporanei. Ma io, quando un racconto è cosí famoso, dispone di tante testimonianze e, piú importante ancora, si addice cosí bene al carattere di Solone, cosí conviene alla sua magnanimità e saggezza, non me la sento di respingerlo per certe cosiddette tavole cronologiche, in cui innumerevoli studiosi a tutt'oggi hanno tentato di metter ordine, senza riuscire minimamente a sistemare in maniera accettabile da tutti le contraddizioni che contengono[40].

Il dibatto relativo alla datazione delle riforme di Solone continua tutt'oggi. L'arcontato di Solone resta fissato al 594/593, se si presta fede alle ricostruzioni antiche e moderne della lista degli arconti ateniesi. Coloro che collocano nello stesso anno la nomina di Solone in qualità di mediatore e le sue riforme si richiamano ad Aristotele e Plutarco[41], le cui testimonianze possono conciliarsi senza difficoltà, anche per mancanza di esplicite prove contrarie. Tuttavia, Aristotele e le sue fonti furono probabilmente indotti a ipotizzare la coincidenza tra arcontato e riforme proprio da questa mancanza di prove in positivo. Solone, analogamente a quanto forse avvenne nel caso di Dracone, potrebbe aver realizzato la sua riforma in un momento particolare nel quale era investito in via straordinaria di speciali poteri. Pertanto sono state avanzate date «piú consone», risalenti di preferenza agli anni 570, che consentirebbero di superare tre difficoltà. Primo: quella di realizzare in un solo anno tutte le riforme. Secondo: numerose lacune nell'elenco degli arconti fanno pensare allo scatenamento di lotte politiche o sociali nel corso degli anni 580[42]; situazione che è piú plausibile si sia verificata prima che non dopo le riforme di Solone, che avrebbe appunto stimolato tali riforme, invece di testimoniarne il fallimento. Terzo: per accordarli con la cronologia del Vicino Oriente, i viaggi di Solone a Cipro, in Egitto e in Lidia, che secondo la tradizione pervenutaci sono in relazione al suo esilio decennale volontario al fine di impedire modifiche delle sue leggi, dovrebbero datarsi agli anni 560. In altre parole, qualo-

[40] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 27.1.
[41] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 5.2; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 14.3, 16.5.
[42] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.1-2; cfr. oltre, paragrafo 4.1.

ra fosse autentica, questa tradizione ci porterebbe a datare le riforme di Solone oltre vent'anni dopo il suo arcontato.

Tuttavia, come abbiamo fatto osservare nelle pagine iniziali del presente saggio, questa tradizione è estremamente sospetta per motivi che non riguardano la cronologia. D'altra parte, l'elenco lacunoso degli arconti degli anni 580 può interpretarsi in svariati modi e non sembra giustificare la propensione a cambiare la cronologia tradizionale. Inoltre, ciò che gli storici odierni considerano «consono» o plausibile spesso non coincide col procedere tortuoso della storia. Poiché la datazione tradizionale, ampiamente basata su congetture, non è del tutto convincente, è l'incertezza a prevalere; ciò nondimeno, *rebus sic stantibus*, le argomentazioni avanzate per postdatare le riforme di Solone non appaiono convincenti[43].

3.2. La «crisi soloniana».

Placatesi ormai le acque dell'*affaire* dei ciloniani, scrive Aristotele,

> avvenne che i nobili (γνώριμοι) e il popolo (πλῆθος) cadessero per lungo tempo in preda a una sedizione: in effetti il loro regime politico era sotto ogni rispetto oligarchico e in particolare i poveri erano schiavi dei ricchi, loro in persona, i figli e le mogli. Erano chiamati clienti (πελάται) e ectemori (ἑκτήμοροι), perché per un sesto del prodotto lavoravano i campi dei ricchi. Tutta la terra era in mano a pochi e, se non pagavano i fitti, potevano essere tratti in schiavitú, loro e i figli. I prestiti erano fatti per tutti su pegno della persona, fino all'epoca di Solone.

Questa situazione finí per diventare esplosiva e minacciare rivoluzione, spingendo il popolo a ribellarsi ai nobili. La guerra civile venne tuttavia evitata scegliendo «di comune accordo come arbitro e arconte Solone»[44].

[43] Sull'elenco degli arconti: MEIGGS e LEWIS, *A Selection* cit., n. 6; T. J. CADOUX, *The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides*, in «Journal of Hellenic Studies», LXVIII (1948), pp. 70-123, su Solone pp. 93-99; F. JACOBY, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949, rist. New Yotk 1973, pp. 169-76; M. F. MCGREGOR, *Solon's Archonship: The Epigraphic Evidence*, in J. A. S. EVANS (a cura di), *Polis and Imperium: Studies in Honor of E. T. Salmon*, Toronto 1974, pp. 33-35. Sulla cronologia dei viaggi di Solone: S. S. MARKIANOS, *The Chronology of the Herodotean Solon*, in «Historia», XXIII (1974), pp. 1-20. Cfr. inoltre il commento di Manfredini e Piccirilli a PLUTARCO, *La vita di Solone* cit., 27.1, e quello di Asheri a ERODOTO, *Le Storie* cit., pp. 282-83 (commento a 1.29-33). Sulla datazione delle riforme cfr. HIGNETT, *A History* cit., pp. 316-21; N. G. L. HAMMOND, *The Chronological Basis of Solon's Reforms*, in ID., *Studies in Greek History*, Oxford 1973, pp. 145-69; SEALEY, *A History* cit., pp. 121-23; RHODES, *A Commentary* cit., pp. 120-22; CHAMBERS, *Aristoteles* cit., pp. 161-62; R. W. WALLACE, *The Date of Solon's Reforms*, in «American Journal of Ancient History», VIII (1983) [1986], pp. 81-95.

[44] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 2.1-2, 5.1, 5.2. Su Solone cfr. in generale: K. FREEMAN, *The Work and Life of Solon*, Cardiff 1926; A. MASARACCHIA, *Solone*, Firenze 1958; G. FER-

Presentando il conflitto tra pochi ricchi aristocratici e le masse diseredate quale forza propulsiva principale del cambiamento politico, il citato passo di Aristotele, ripreso e rielaborato da Plutarco[45], tradisce la profonda influenza delle vicende storiche e del pensiero politico del IV secolo. Inoltre, dando per scontato che la terra era concentrata in mano a pochi e che «tutti i popolani erano indebitati verso i ricchi», che li tenevano in una posizione di dipendenza e di «asservimento»[46], questa tradizione semplifica e insieme esagera i contrasti allora esistenti; ignora infatti i numerosi contadini indipendenti che disponevano di risorse sufficienti per prestare servizio nell'esercito oplitico e rientrare nella terza classe di censo istituita da Solone, ovvero gli zeugiti. Peraltro è parimenti chiaro che gli storici del tardo V secolo e del IV, che per primi cercarono di fornire un resoconto coerente della storia ateniese arcaica, non furono in grado di comprenderne aspetti e questioni di importanza anche notevole[47].

E se è pur vero che questi storici cercarono di ricostruire il quadro della situazione a partire dalle leggi e dalle poesie di Solone, interpretandole appunto sulla base della lettura di questi documenti, resta d'altra parte il fatto che nessuna legge citata nelle fonti conservateci fa menzione di ἑκτήμοροι e πελάται, né utilizza termini analoghi. Stessa cosa per quanto riguarda l'opera poetica, che però fornisce una chiara indicazione sul modo in cui Solone si prospettava il problema e su quali erano, a suo modo di vedere, i termini fondamentali della questione. Primo: egli critica aspramente l'aristocrazia, o alcuni suoi esponenti di spicco, per aver causato la crisi:

> è la mente ingiusta dei capi (δήμου θ' ἡγεμόνων), che per la loro violenza
> sono destinati a soffrire molti dolori;
> non sanno contenere i loro eccessi, non sanno
> godere la gioia nella tranquillità del banchetto.
> ...
> arricchiscono persuadendosi a compiere azioni ingiuste

RARA, *La politica di Solone*, Napoli 1964; W. J. WOODHOUSE, *Solon the Liberator: A Study of the Agrarian Problems in Attika in the Seventh Century*, New York 1965; SEALEY, *A History* cit., cap. V; P. SPAHN, *Mittelschicht und Polisbildung*, Frankfurt am Main 1977, pp. 121-56; P. OLIVA, *Solon: Legende und Wirklichkeit*, Konstanz 1988; VOX, *Solone autoritratto* cit.; O. MURRAY, *Early Greece*, Cambridge Mass. 1993², cap. XI [trad. it. Bologna 1996²].

[45] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 13.3-6.

[46] *Ibid.*, 13.4.

[47] Per esempio interpretarono μίσθωσις («affitto»: cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 2.2) e ὑπόχρεως («indebitato»: cfr. PLUTARCO, *Vita di Solone*, 13.4) in termini di economia monetaria propri del tardo V secolo e del IV. Stessa cosa per quanto riguarda l'interpretazione della riforma soloniana di pesi e misure (cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 10). Si rimanda, in proposito, ai citati commenti *ad locos*.

...
non risparmiano i beni sacri né quelli pubblici,
ma rubano e rapinano dall'una parte e dall'altra,
e non rispettano i sacri fondamenti della giustizia[48].

Secondo: Solone parla del «δῆμος» come di un partito nel conflitto che gli è stato chiesto di comporre. Dell'organizzazione di questo «partito» come della sua composizione non sappiamo nulla; è tuttavia chiaro che comprendeva gruppi o individui che nutrivano notevoli aspettative in campo economico e politico, e miravano a una ridistribuzione piú egualitaria (ἰσομοιρία) della terra. Solone era in linea di principio contrario ad accogliere questo tipo di richieste, e pertanto suscitò notevole insoddisfazione[49]. In questi contesti, «δῆμος» indica ovviamente il popolo, esclusa l'élite aristocratica[50]. Fu pertanto lo stesso Solone ad accentuare la dicotomia tra il popolo e i suoi «capi»[51], con la conseguenza di indurre gli interpreti posteriori ad assolutizzare tale dicotomia in termini sociali, politici, economici.

Terzo: dapprima, in una poesia programmatica, Solone fornisce una descrizione dei sintomi della crisi in termini generali, tipologici: gli eccessi dell'aristocrazia genereranno molti mali che distruggeranno la comunità[52]. In seguito, in un consuntivo del suo operato, si esprime invece in maniera piú articolata:

Me ne sia testimone, nella giustizia del tempo,
per prima la grandissima madre degli dèi dell'Olimpo,
la nera Terra, dalla quale ho fatto togliere
i cippi che v'erano piantati da molte parti.
Prima era schiava, ed è libera adesso.
E nella patria, in Atene costruita da un dio,
ho fatto tornare tanti, venduti schiavi
giustamente o ingiustamente, oppure andati in esilio
per la necessità imposta dalla miseria, che, vagabondando
in molti luoghi, non parlavano piú la lingua dell'Attica,
ed altri, che vivevano qui una vita servile,
indegna, tremando davanti ai loro padroni,
li ho liberati, ed esercitando il mio potere

[48] fr. 3(4W).7-14; cfr. fr. 5(4b-cW).

[49] frr. 7(5W).1-2; 29b(34W); 31(37W).

[50] Altrove (cfr. per esempio fr. 30(36W).1-2) Solone avrebbe usato il termine nella sua accezione generale, includendovi anche l'aristocrazia; cfr. in generale W. DONLAN, *Changes and Shifts in the Meaning of Demos in the Literature of the Archaic Period*, in «La Parola del Passato», XXXVIII (1970), pp. 381-95.

[51] Ovvero l'aristocrazia; cfr. frr. 8(6W), 30(36W).20-27.

[52] fr. 3(4W).17-25; cfr. oltre, paragrafo 3.3.

ho messo insieme forza e giustizia. Insomma, ho compiuto
tutto quello che avevo promesso[53].

Nella sfera economica e sociale, Solone evidenzia dunque quelle che ritiene le sue realizzazioni piú importanti in rapporto alle promesse fatte, ovvero la liberazione della terra attica, mediante la rimozione dei contrassegni delle ipoteche (ὅροι) gravanti sui terreni, e dei cittadini ateniesi che avevano perso l'indipendenza se non addirittura la libertà. Si può pertanto dire che i problemi principali che Solone dovette affrontare riguardavano varie forme di dipendenza personale e di carichi ipotecari gravanti sulla terra: problemi sufficientemente diffusi e gravi da suscitare resistenza e minacciare guerra civile. Quegli stessi problemi, in sostanza, che secondo il racconto di Aristotele e di Plutarco furono determinati dai «debiti» e dalla dipendenza di ἑκτήμοροι e πελάται, o dall'avidità, dalla violazione della legge e dall'abuso di potere degli aristocratici aspramente criticati da Solone[54].

I tentativi di spiegare questi fatti e, pertanto, il carattere e i dati sostanziali della «crisi soloniana» hanno dato luogo a un annoso e complesso dibattito tanto ricco di ipotesi quanto povero di approdi generalmente accettati[55]. Tuttavia alcune cose sono chiare. Poiché s'iniziò a coniare monete ad Atene grosso modo mezzo secolo dopo l'arcontato di Solone, i «debiti» in questione venivano concessi e pagati in natura o sotto forma di obblighi. Ammesso che gli ὅροι indichino un gravame ipotecario sulla terra, non si tratta in ogni caso dello stesso sistema ipotecario dei secoli successivi e a noi ben noto. L'Atene del tardo VII secolo era una comunità di tipo prevalentemente rurale: commercio e artigianato avevano naturalmente la loro importanza, ma assai ridotta era la percentuale dei cittadini per i quali costituivano l'occupazione primaria, sicché i cambiamenti in questi settori economici non potevano avere ripercussioni di rilievo sull'intera comunità; né questi settori po-

[53] fr. 30(36W).3-17.

[54] fr. 3(4W).7-14, citato sopra.

[55] E. WILL, *La Grèce archaïque*, in *Second International Conference of Economic History*, Paris 1965, I, pp. 63-94; C. MOSSÉ, *Les dépendants paysans dans le monde grec à l'époque archaïque et classique*, in *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris 1979, pp. 85-97 (con discussione/dibattito alle pp. 99-150); RHODES, *A Commentary* cit., pp. 90-97; MURRAY, *Early Greece* cit., cap. XI; ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 375-91; GALLANT, *Agricultural Systems* cit., pp. 111-24; CHAMBERS, *Aristoteles* cit., pp. 143-46; S. LINK, *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1991, pp. 13-34; WELWEI, *Athen* cit., pp. 150-61; V. J. ROSIVACH, *Redistribution of Land in Solon, fr. 34 West*, in «Journal of Hellenic Studies», CXII (1992), pp. 153-57. Cfr. inoltre, in generale: P. GARNSEY, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988, parte 3; T. W. GALLANT, *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy*, Stanford 1991; A. BURFORD, *Land and Labor in the Greek World*, Baltimore 1993; e il saggio di B. Bravo in questo volume.

tevano assorbire in breve volgere di tempo un gran numero di individui. Ne deriva che la maggior parte degli Ateniesi liberati dalla condizione di asservimento o dai vari vincoli di dipendenza continuarono a guadagnarsi la vita nel settore agricolo. Poiché Solone era contrario a grandi progetti di ridistribuzione della terra, la terra oggetto dei suoi provvedimenti doveva essere quella posseduta dagli agricoltori caduti in una situazione di dipendenza. Insomma, il risultato della riforma di Solone fu quello di restituire la terra ai suoi proprietari o di liberarla dagli obblighi precedenti (e indicati dagli ὅροι)[56].

Non sappiamo con precisione come questi obblighi si originarono. Possiamo pensare a prestiti richiesti in momenti di particolare necessità; a forme di dipendenza paragonabili alla *clientela* romana, benché caratterizzate da minore rigidità e grado di istituzionalizzazione; agli effetti della rapida estensione dell'agricoltura in connessione con incrementi demografici. Salvo il fatto che i «prestiti» venivano concessi su garanzia della persona, non abbiamo alcuna idea precisa del meccanismo in base al quale la persona data in garanzia potesse perdere la terra e magari la libertà. Debiti, obblighi sotto forma di debito, servitú per debiti erano ovviamente diffusi nelle società del Vicino Oriente come nell'Italia e nella Grecia piú antiche. Casi analoghi riscontrabili nella Roma arcaica potrebbero significare che una crisi sostanzialmente imputabile ai debiti, e a legami di dipendenza determinatisi in seguito a indebitamento, era piuttosto tipica di un certo stadio di sviluppo delle comunità del tipo *polis*. Ma rimane poco chiaro come mai un sistema che si può ipotizzare largamente accettato e per lo piú umano nel contesto di una società patriarcale, si sia poi rapidamente deteriorato e, magari nel giro d'un paio di generazioni, sia diventato cosí gravoso da creare tensioni che sfiorarono la guerra civile. Si può tuttavia ritenere decisivo un certo mutamento negli atteggiamenti e nello stile di vita dell'aristocrazia. Per ragioni ancora una volta oscure, la tradizionale competitività in seno all'aristocrazia dovette acuirsi fortemente, spingendo i nobili a mobilitare, con strumenti sia legali sia illegali, tutte le risorse disponibili, con la conseguenza di esercitare una pressione crescente sul-

[56] Ipoteche e ὅροι: J. V. A. FINE, *Horoi: Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, in «Hesperia», suppl. 9 (1951); M. I. FINLEY, *Land, Debt, and the Man of Property in Classical Athens*, in «Political Science Quarterly», LIII (1953), pp. 249-68, ora in ID., *Economy and Society in Ancient Greece*, New York 1982, pp. 62-76 [trad. it. Roma-Bari 1984]. Per il periodo classico cfr. ID., *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C.: The Horos-Inscriptions*, New Brunswick 1952. Sull'introduzione della moneta e su commercio e artigianato cfr. le note 127 e 124.

le classi subordinate e altre fasce deboli della comunità[57]. A quanto sembra, quindi, l'intervento di Solone dovette affrontare e cercar di risolvere una questione di atteggiamenti e di coscienza oltre che di istituzioni e di relazioni.

3.3. Il pensiero politico di Solone.

Le riforme soloniane sono una pietra miliare nello sviluppo del pensiero politico greco. Ovviamente Solone non fu il primo riformatore in campo sociale e politico della storia della Grecia, né il suo tentativo di eliminare contrasto sociale e scontento fu coronato da molto successo, almeno sul breve periodo. Ma, almeno a nostra conoscenza, Solone fu il primo a basare la sua legislazione su fondamenti teorici chiaramente formulati, e a costruire la sua teoria in primo luogo su concetti di ordine politico e non etico-religioso. In voluta contrapposizione con i precedenti modelli di pensiero, quali possiamo riscontrare soprattutto in Esiodo, Solone illustrò gli elementi fondamentali del suo pensiero in una poesia programmatica che termina con l'elogio del «buon ordine civile», e reca pertanto usualmente il titolo di *Eunomia*[58].

La poesia inizia con un'affermazione di valore fondamentale: questo è un canto sulla «nostra comunità» (ἡμετέρη δὲ πόλις); il punto nodale è la responsabilità comunitaria, e questa responsabilità ricade unicamente sui cittadini. Infatti, per quanto sia naturale per gli uomini attribuire la cattiva sorte agli dèi, le divinità ateniesi non hanno nulla a che fare con i disordini che travagliano la *polis*[59]:

> Ma sono i cittadini stessi nella loro stoltezza, sedotti dalla ricchezza,
> che vogliono distruggere la nostra grande città[60].

[57] Servitú per debiti: M. I. FINLEY, *Debt bondage and the problem of slavery*, in ID., *Economy* cit., pp. 150-66, e gli altri saggi raccolti nello stesso volume, parte II. Per Roma cfr. RAAFLAUB (a cura di), *Social Struggles* cit., pp. 30-31, 210-12, con bibliografia. Cambiamenti di atteggiamento: SPAHN, *Mittelschicht* cit., pp. 121 sgg.; STARR, *The Economic and Social Growth* cit., pp. 46 sgg.

[58] SOLONE, fr. 3(4W). W. JAEGER, *Solons Eunomie* (1932), ora in ID., *Scripta Minora*, I, Roma 1960, pp. 315-37; G. VLASTOS, *Solonian Justice*, in «Classical Philology», XLI (1946), pp. 65-83; F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca 1949, pp. 107-23; C. MEIER, *Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*, Frankfurt am Main 1970, pp. 19-25, e, in un contesto piú ampio, ID., *Die Entstehung des Politischen* cit., pp. 70-90; M. STAHL, *Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens*, in «Gymnasium», XCIX (1992), pp. 385-408, e la bibliografia ivi citata. Per il pensiero politico anteriore cfr. K. RAAFLAUB, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen*, in «Historische Zeitschrift», CCXLVIII (1989), pp. 1-32.

[59] SOLONE, fr. 3(4W).1-4; cfr. *Odissea*, 1.32-46.

[60] SOLONE, fr. 3(4W).5-6.

Tutti i cittadini sono colpevoli, ma piú di tutti i nobili («i capi del popolo»), la cui iniquità, avidità sfrenata e ὕβρις il poeta critica con parole severe[61].

Perseverando sulla via dell'ingiustizia, i nobili calpestano le leggi di Dike, la dea della Giustizia:

Ma essa tacendo conosce il presente e il passato,
e col tempo arriva sempre a punire.
Già tutta la città è ferita da un colpo immenso:
rapidamente corre verso la schiavitú
che risveglia le lotte civili, e la guerra che dorme,
che distrugge la vita preziosa di tanti giovani[62].

In Esiodo, Dike, figlia di Zeus, siede accanto al padre e, nella speranza di muoverlo all'azione, lamenta gli oltraggi subiti da parte di giudici iniqui[63]. La Dike di Solone è autonoma e si realizzerà immancabilmente. Le sofferenze che procura sono inesorabili e si abbattono sull'intera comunità. Esiodo aveva ipotizzato una connessione tra ingiustizia umana e castigo divino, ma in definitiva non poteva far altro che affidarsi alla speranza: «Non credo che la saggezza di Zeus lo tollererà [il trionfo dell'ingiustizia]»[64]. Solone mostra invece una grande certezza in proposito, perché le conseguenze dell'ingiustizia umana, la pena comminata a chi perpetra l'ingiustizia e all'intera comunità, non vengono postulate sulla base di un ragionamento astratto, di uno schema teorico[65], ma derivano dalla constatazione di una realtà inequivocabile, empiricamente provata e visibile a tutti, fatta di servitú per debiti, lotta intestina, guerra civile e tirannide; in breve: perdita della libertà individuale e collettiva[66]. Questo genere di esperienze patirono molte *poleis* all'epoca di Solone e ancor prima, e già comparivano all'orizzonte della stessa Atene:

cosí la sciagura pubblica corre nella casa di ognuno;
non riescono a fermarla le porte dell'atrio,
balza al di là delle mura, e comunque
trova pure chi è fuggito nel profondo della sua stanza[67].

[61] ID., fr. 3(4W).7-14; cfr. sopra, paragrafo 3.2.
[62] ID., fr. 3(4W).15-20.
[63] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 256-62.
[64] *Ibid.*, 273.
[65] Cfr. anche *ibid.*, 225-47.
[66] SOLONE, fr. 3(4W).18-25.
[67] ID., fr. 3(4W).26-29.

Questa certezza che sarà l'intera città a soffrirne autorizza due conclusioni. Da una parte la non percorribilità della via d'uscita proposta da Esiodo, secondo il quale bisogna evitare la sfera pubblica e rinchiudersi nella sfera del privato (la propria fattoria e le buone relazioni con i vicini)[68]; la soluzione va piuttosto nella direzione opposta, ovvero in quella del coinvolgimento nella sfera del pubblico di ciascun cittadino. Dall'altra, ritenendo che la connessione di tipo causale tra ingiustizia e punizione divina fosse valida anche per l'élite con le sue grandi risorse, Esiodo si era limitato a invitare i nobili a cambiare comportamento e a rispettare la giustizia[69]. Il richiamo di Solone è invece assai piú perentorio, perché le sue osservazioni di carattere empirico confermano il seguente nesso causale: l'abuso di potere da parte degli aristocratici non può non comportare la lotta intestina e la perdita del potere a vantaggio di un tiranno, mali che colpiranno l'élite al pari di qualsiasi altro. Insomma: poiché l'aristocrazia non può alla fine subire che danno dall'ingiustizia, è nel suo vero interesse rientrare nell'alveo della giustizia.

Solone non ignora il potere divino (Dike), ma non lo ritiene né indispensabile né decisivo nei processi che osserva. In effetti, una delle sue scoperte piú significative concerne la possibilità di spiegare in maniera soddisfacente, senza bisogno di ricorrere all'intervento divino e anzi rimanendo sul piano strettamente umano, il nesso causale tra azioni compiute da un gruppo di cittadini e il danno che può derivarne alla comunità intera. Si tratta infatti di un nesso causale inerente alle condizioni dell'interazione sociale e politica in seno alla comunità. In pratica è qualcosa di paragonabile alle leggi di natura:

Dalla nube viene la violenza di neve e grandine,
il tuono viene dopo il lampo lucente:
per colpa dei grandi la città va in rovina, e per ignoranza
il popolo cade sotto la schiavitú di un tiranno.
Non è facile fermare dopo chi si è troppo esaltato;
subito è necessario riflettere su tutto quanto[70].

La sua percezione di «leggi politiche» di questo tipo dette a Solone la possibilità di sostituire, nella valutazione della causalità in campo sociale e politico, la certezza alla credenza: l'avverbio «assolutamente, certamente» (πάντως), che ricorre in diverse affermazioni cruciali, sembra essere il contrassegno del suo pensiero[71]. Inoltre, questa intuizione gli

[68] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 27-34, 342-52; cfr. 493-501.
[69] *Ibid.*, 202-85.
[70] SOLONE, fr. 12(9W); cfr. 15(11W).
[71] Cfr. ID., fr. 1(13W).8, 28 e 31.

consentí di superare una concezione della giustizia all'epoca molto seguita e collegata alla profanazione religiosa e al mistero divino: concezione che, facendo affidamento sugli oracoli e gli esperti di divinazione, finiva per privare l'individuo della capacità di assumersi responsabilità in prima persona[72]. Il pensiero di Solone andava invece in direzione opposta. Tutto ciò ebbe conseguenze importanti per la futura evoluzione del pensiero politico greco e per lo sviluppo costituzionale di Atene.

Da una parte, i cittadini si trovano in presenza di un'alternativa chiara e netta: il «cattivo ordine» (δυσνομία), le cui cause essi conoscono e del quale soffrono o il «buon ordine» per eccellenza (εὐνομία), l'esatto contrario della situazione presente, che Solone descrive con espressioni poetiche entusiastiche[73]. Il significato politico di questa contrapposizione risulta da altre affermazioni: l'ordine tradizionale della comunità dev'essere restaurato, rafforzato e purificato da colpe e abusi. In quest'ordine l'aristocrazia detiene il potere e governa sul popolo, il quale è protetto dall'ingiustizia da leggi giuste. Solone mostra una grande determinazione nel respingere le richieste di cambiamenti piú radicali; egli pone dei limiti molto precisi e difende gli interessi di entrambe le parti:

Ho dato al popolo sufficienti poteri,
non gli ho tolto privilegi e non gliene ho dati,
e i potenti che erano invidiati per la loro ricchezza,
ho curato che non capitasse loro niente di male;
ho difeso gli uni e gli altri, indossando uno scudo robusto,
né agli uni né agli altri ho consentito inique vittorie[74].

D'altra parte, se la vicenda politica si svolge ad un livello puramente umano e nell'ambito della comunità costituita dalla *polis*, allora solamente questa comunità può trovare i rimedi necessari, e deve farlo ai fini della propria sopravvivenza. Poiché tutti sono danneggiati dagli effetti negativi del comportamento illegale, tutti debbono essere coinvolti nelle faccende concernenti la comunità e condividerne la responsabilità politica. Inoltre, si aprono nuove dimensioni dell'agire civico. Poiché è possibile individuare cause ed effetti dei meccanismi politici, deve anche essere possibile realizzare interventi mirati per modificare il funzionamento di tali meccanismi. Mediante la legislazione e il cambiamento istituzionale, alla comunità si offre pertanto l'opportunità sia di superare o evitare le crisi (δυσνομία) sia di restaurare e preservare la pace e la stabilità (εὐνομία). Il corpo dei cittadini (indipendentemente dal-

[72] VLASTOS, *Solonian Justice* cit., pp. 66-68.
[73] SOLONE, fr. 3(4W).30-39.
[74] ID., fr. 7(5W); cfr. 8(6W); 29b(34W).8-9; 30(36W).22-23; 31(37W).

la composizione e dalla gerarchia interna) è pertanto in grado di determinare autonomamente il destino della comunità, in maniera informata, coscienziosa e responsabile. Per la prima volta il pensiero politico prospettava la possibilità di superare l'inane lamentela individuale, al pari della ribellione collettiva indiscriminata contro gli abusi, e invitava a una prassi costruttiva e comune volta alla riforma istituzionale.

Solone venne a trovarsi nella situazione piuttosto rara del filosofo diventato uomo di stato. Per mettere in pratica le sue idee e per risolvere la crisi gli furono conferiti poteri straordinari. I princìpi fondamentali del suo pensiero politico debbono pertanto potersi rintracciare nella sua legislazione.

3.4. Le riforme di Solone.

Solone aggredí direttamente alle radici le cause principali della crisi ateniese. Cancellò i debiti e gli obblighi esistenti (la cosiddetta σεισάχθεια o «scuotimento dei pesi»), e proibí di far prestiti avendo come garanzia la persona del debitore, abolendo cosí l'istituto della servitú per debiti[75]. In questo modo veniva garantita la libertà personale a ciascun cittadino ateniese. Contrarre debiti e perdere la terra, in caso di fallimento, rimaneva in linea di principio possibile, ma di fatto, per un motivo o per l'altro, questa possibilità si verificò di rado. L'Attica rimase pertanto un paese di piccoli e medi agricoltori e la grande proprietà terriera costituí un'eccezione[76].

Questo fu il nucleo centrale della riforma di Solone, cui si affiancarono altre misure concernenti la vita economica e sociale, spesso di difficile interpretazione perché ne ignoriamo particolari e contesto. Si sa di un provvedimento che vietava l'esportazione dei prodotti agricoli salvo l'olio[77]; di uno che limitava la concessione della cittadinanza ateniese agli stranieri esiliati in forma permanente dalla propria città o a chi

[75] ID., fr. 30(36W).3-17, citato sopra paragrafo 3.1; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 6.1; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 15.2-16.

[76] Cfr., oltre le indicazioni bibliografiche contenute nella nota 55: D. FLACH, *Solons volkswirtschaftliche Reformen*, in «Rivista storica dell'Antichità», III (1973), pp. 13-28; K. A. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit*, München 1985, pp. 54-65; W. EDER, *Polis und Politai: Die Auflösung des Adelsstaates und die Entwicklung des Polisbürgers*, in I. WEHGARTNER (a cura di), *Euphronios und seine Zeit*, Berlin 1992, pp. 26-28; V. D. HANSON, *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*, New York 1995, cap. V. Una legge menzionata da ARISTOTELE, *Politica*, 1266b13 (= fr. 66 Ruschenbusch), mirante a limitare la proprietà terriera del singolo individuo, «non trova riscontro altrove ed è generalmente ritenuta priva di credibilità» (ANDREWES, *The Growth* cit., p. 384; di parere contrario WELWEI, *Athen* cit., p. 165).

[77] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 24.1 (= fr. 65 Ruschenbusch).

si trasferisse ad Atene con la famiglia per esercitarvi un mestiere[78]; di un altro che obbligava il figlio a mantenere il padre solo se questi gli aveva insegnato un mestiere[79]. Solone regolò poi i diritti delle figlie eredi[80] e la redazione dei testamenti[81]; emanò norme particolareggiate su questioni importanti per il mantenimento di buone relazioni di vicinato[82]. I provvedimenti di riforma di pesi e misure furono oggetto di ampio dibattito già nell'antichità[83].

Lo stesso Solone richiama con enfasi la sua opera di legislatore:

> Ho scritto leggi (θεσμούς) ugualmente valide (ὁμοίως) per gli umili e per i potenti, adattando a ciascuno la retta giustizia[84].

Sebbene il termine ὅμοιος, «simile», sia in questo contesto meno radicale di ἴσος, «uguale», è chiaro che nella citata affermazione riecheggia il principio dell'uguaglianza davanti alla legge, essenziale per comprendere la concezione soloniana della comunità. Prioritario nell'operato di Solone fu stabilire la certezza della legge, al pari della realizzazione di un sistema giudiziario su larga base che consentisse a tutti i cittadini di accedere all'istanza giudiziaria e ne coinvolgesse un ampio numero con l'affidamento di un potere giurisdizionale in materie importanti. Oltre ai provvedimenti legislativi citati, frammenti e riferimenti a molti altri sono reperibili in testimonianze e citazioni di autori posteriori: Ruschenbusch ne elenca non meno di novantatre a suo avviso autentici. Come abbiamo però già fatto osservare, questo «agglomerato di leggi» non va scambiato per un «codice di leggi», e quanto scritto da F. Wieacker a proposito delle XII Tavole può applicarsi alle leggi di Solone: «in quanto tentativo di realizzare un'ampia pacificazione sociale, sono focalizzate sugli aspetti piú delicati della quotidianità economica e sociale della vita della comunità». Resta notevole la prospettiva di ampio respiro nella quale si colloca il tentativo soloniano di affrontare questi problemi, al pari dell'attenzione riservata alle questioni di dettaglio[85].

[78] *Ibid.*, 24.4 (= fr. 75 Ruschenbusch).
[79] *Ibid.*, 22.1 (= fr. 56 Ruschenbusch).
[80] *Ibid.*, 20.2 e 20.4 (cfr. frr. 51-53 Ruschenbusch).
[81] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 21.3 (cfr. frr. 49-50 Ruschenbusch).
[82] *Ibid.*, frr. 60-63.
[83] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 10; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 15.3-4 (= ANDROZIO, *FGrHist*, 324 F 34); cfr. RHODES, *A Commentary* cit.; CHAMBERS, *Aristoteles* cit.; Manfredini e Piccirilli in PLUTARCO, *La vita* cit., *ad locos*; P. HARDING, *Androtion and the Atthis: The Fragments translated with introduction and commentary*, Oxford 1994, pp. 129-33; ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 382-83; WELWEI, *Athen* cit., pp. 198-201.
[84] SOLONE, fr. 30(36W).18-19.
[85] F. WIEACKER, *Vom römischen Recht: Wirklichkeit und Überlieferung*, Stuttgart 1944, p. 52;

Un altro aspetto d'importanza primaria nella riforma di Solone riguarda la sfera politica. Anche in questo caso egli non elaborò una normativa globale né sistematica, né tanto meno una «costituzione»; è tuttavia chiaro che si trattò di misure altrettanto incisive di quelle adottate nella sfera economica. Introdusse, o se non altro ampliò e adattò[86], una preesistente suddivisione dei cittadini in «classi» in base al prodotto agricolo e, probabilmente, alla funzione militare: cavalieri (cittadini ricchi con proprietà terriera sufficiente a mantenere cavalli e servirsene in guerra), zeugiti (quelli «aggiogati» in ranghi serrati, ossia gli agricoltori medi in grado di sostenere i costi dell'armamento del fante) e teti (i «lavoratori salariati», che non possono permetterselo). Tale suddivisione era un elemento organizzativo necessariamente complementare della falange oplitica ed è pertanto probabile che sia stata realizzata dopo che questa raggiunse forma compiuta verso la metà del VII secolo[87]. Si può quindi pensare che Solone abbia perfezionato uno schema preesistente, magari informale, scorporando dai cavalieri il gruppo dei cittadini piú ricchi, definendo ciascuna categoria in base al prodotto agricolo (500, 300, 200 misure di prodotti raccolti nel proprio appezzamento) e riservando il diritto di esercitare le magistrature a pentacosiomedimni («chi raccoglieva ciquecento misure») e cavalieri[88]. Benché ricchezza e nobiltà fossero tendenzialmente abbinate, la mobilità sociale, verso l'alto come verso il basso, era possibile e presumibilmente non rara. Ri-

cfr. RUSCHENBUSCH, *Solonos nomoi* cit., pp. 25-26. Sui θεσμοί cfr. M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, pp. 3-5, 12-19; su ὅμοιος-ἴσος P. CARTLEDGE, *Comparatively Equal*, di prossima pubblicazione in J. OBER e C. HEDRICK (a cura di), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996. Cfr. inoltre F. D. HARVEY, *Two Kinds of Equality*, in «Classica et Mediaevalia», XXVI (1965), pp. 120-22 (su «l'uguaglianza non provoca la guerra», affermazione attribuita a Solone in PLUTARCO, *Vita di Solone*, 14.4). Sulla legislazione di Solone cfr. GAGARIN, *Early Greek Law* cit., in particolare cap. III; EDER, *The Political Significance* cit.; N. R. E. FISHER, *Hybris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992, in particolare pp. 68-82. Sul concetto soloniano di giustizia VLASTOS, *Solonian Justice* cit.; E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, Cambridge Mass. 1978, cap. XIV.

[86] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 18.1-2; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 7.3-4.

[87] Per la falange oplitica cfr. il saggio di P. Cartledge in questo volume; diverso punto di vista in K. A. RAAFLAUB, *Soldiers, Citizens, and the Evolution of the Early Greek Polis*, prossimamente in L. MITCHELL e P. J. RHODES (a cura di), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London. Sulla matrice militare della definizione di cavalieri e zeugiti D. WHITEHEAD, *The Archaic Athenian zeugitai*, in «Classical Quarterly», LXXV (1981), pp. 282-86. Bibliografia precedente in RHODES, *A Commentary* cit., p. 138; WELWEI, *Athen* cit., pp. 182-83 e note 118, 120. Altro esempio di classi di censo fondate su parametri militari è la suddivisione dei cittadini in *equites*, *classis* e *infra classem* attribuita a Servio Tullio: R. THOMSEN, *King Servius Tullius: A Historical Synthesis*, Copenhagen 1980, cap. V; C. AMPOLO, *La città riformata*, in *Storia di Roma*, I, Torino 1988, pp. 218-27.

[88] Su ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 7.3-4, cfr. i commenti contenuti in RHODES, *A Commentary* cit., e CHAMBERS, *Aristoteles* cit.; e quelli di Manfredini e Piccirilli in PLUTARCO, *La vita* cit., a 18.1-2 (cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, 1274a19-21; POLLUCE, 8.129); ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 384-85; WELWEI, *Athen* cit., pp. 180-86.

collegando le sue «classi di censo» alla capacità economica, Solone sostituí di fatto la ricchezza alla nascita quale criterio di accesso alla leadership politica, cosa che rese piú difficile il monopolio del potere da parte dell'élite consolidata. Ciò può considerarsi un cambiamento molto rilevante, che determinò una maggiore apertura in campo politico; benché non si debba pensare che le barriere di classe siano mai state, in Grecia, altrettanto elevate e rigide che a Roma[89].

Altre innovazioni di carattere istituzionale sono avvolte nell'indeterminatezza. I riferimenti all'introduzione di una duplice selezione per l'accesso all'arcontato (sorteggio nell'ambito di un gruppo di candidati eletti in precedenza) appaiono anacronistici, anticipando infatti un grado di evoluzione raggiunto solamente nei primi decenni del v secolo; l'elezione diretta nell'assemblea appare molto piú probabile. Ignoriamo quando l'elezione sia diventata la procedura per l'assunzione dell'arcontato e quando il diritto di far parte del consiglio dell'Areopago sia stato riservato agli ex arconti. Molto probabilmente entrambe le misure vennero adottate da Solone o prima di lui, ed erano intese a limitare il controllo incondizionato sugli organi di governo di cui godevano le famiglie nobili e a conferire un peso politico maggiore ai cittadini che partecipavano alla votazione nell'assemblea. La creazione di un nuovo consiglio composto di quattrocento membri, probabilmente incaricato di preparare l'agenda dell'assemblea e di approntare in via preliminare le deliberazioni su tutte le materie o su quelle piú importanti (προβούλευσις), fu un passo nella stessa direzione. Le fonti attribuiscono unanimemente a Solone l'istituzione di questo consiglio, ma nessuna fornisce informazioni precise sulla sua composizione, sulle competenze e sul suo funzionamento prima che Clistene lo sostituisse col piú ampio «consiglio dei 500». La storicità del consiglio soloniano è stata sovente messa in dubbio, ma la maggior parte degli studiosi sembra oggi riconoscerla[90].

[89] Sull'aristocrazia cfr. la bibliografia riportata sopra alla nota 31. Sulla mobilità sociale cfr. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., cap. III, in particolare pp. 81-93. Sul significato delle classi di censo cfr. SPAHN, *Mittelschicht* cit., pp. 144-47.

[90] Scelta degli arconti: ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.1; diverso criterio indicato in ID., *Politica*, 1273b35-74a3, 1274a16-19, 1281b32-34. Sul dibattito tra studiosi cfr. RHODES, *A Commentary* cit.; CHAMBERS, *Aristoteles* cit.; ANDREWES, *The Growth* cit., p. 386; WELWEI, *Athen* cit., pp. 184-86. Sull'introduzione dell'elezione e il conteggio dei voti cfr. J. A. O. LARSEN, *The Origin of the Counting of Votes*, in «Classical Philology», XLIV (1949), pp. 164-81; A. L. BOEGEHOLD, *Toward A Study of Athenian Voting Procedures*, in «Hesperia», XXXII (1963), pp. 366-74; E. S. STAVELEY, *Greek and Roman Voting and Elections*, London 1972, pp. 13-27. Sull'Areopago cfr. R. W. WALLACE, *The Areopagus Council, to 307 B.C.*, Baltimore 1989, capp. I-II; HIGNETT, *A History* cit., pp. 79-85. Sul «consiglio dei 400» cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.4; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 19.1-2; HIGNETT, *A History* cit., pp. 92-96; i commenti a questi passi in RHODES, *A Commentary* cit.; CHAMBERS, *Aristoteles* cit.; Manfredini e Piccirilli in PLUTARCO, *La vita*

A. Andrewes ha affermato che, «secondo il modo di pensare greco, un consiglio che interviene previamente sulle deliberazioni costituisce in ogni caso una limitazione della sovranità dell'assemblea»; ciò nondimeno la sua creazione va intesa come un tentativo di controbilanciare il potere dell'Areopago, con la conseguenza di accrescere importanza e funzione dell'assemblea. Diventa pertanto quasi inevitabile ipotizzare, a dispetto della mancanza di prove, che Solone abbia se non altro in misura minima regolamentato sedute e competenze dell'assemblea. Vi furono ammesse tutte le classi di cittadini[91]; e se è piuttosto improbabile che i teti vi fossero formalmente esclusi prima di Solone, è possibile che diritto di parola e di voto fossero di fatto riservati a chi godeva di un certo prestigio sociale derivato, per esempio, dal prestare servizio militare nell'esercito oplitico della comunità. Solone istituí anche un nuovo tribunale popolare (Ἡλιαία), la cui composizione e funzione sono oggetto di dibattito: forse, piú che un'assemblea dotata di potere giudiziario e decisionale in casi rilevanti di appello contro il verdetto dell'arconte, era un istituto a sé e un tribunale di prima istanza. In ogni caso, la sua istituzione fu estremamente importante, in quanto creò un sistema giudiziario nel quale un numero elevato di cittadini sentenziava in forma aperta e pubblica in materia di crimini gravi contro interessi vitali della comunità[92].

Altri provvedimenti legislativi di Solone si collocano in un contesto analogo. Uno di questi «dava facoltà, a chiunque lo volesse (τῷ βουλομένῳ), di intraprendere un'azione legale a favore di una parte lesa». Questo diritto di *Popularklage*, ancorché probabilmente limitato a casi in cui la parte lesa non fosse in grado di ricorrere autonomamente in giudizio, o fosse la comunità nel suo insieme, fu considerato da Aristotele una delle «disposizioni piú democratiche della costituzione di Solone»[93].

cit.; cfr. inoltre ANDREWES, *The Growth* cit., p. 387; WELWEI, *Athen* cit., pp. 190-92. L'intento di controbilanciare i poteri dei due consigli è implicito nella metafora delle due ancore riportata in PLUTARCO, *Vita di Solone*, 19.2, e attribuita a una poesia perduta di Solone (cfr. RHODES, *A Commentary* cit., p. 153).

[91] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 7.3.

[92] Sulle restrizioni di fatto nell'assemblea cfr. J. BLEICKEN, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1994², p. 23; RHODES, *A Commentary* cit., commento a 7.3. Regolamentazione delle sedute dell'assemblea: *ibid.*, p. 154, commento a 8.4. Sulla 'Ηλιαία cfr. RHODES, *A Commentary* cit., pp. 160-61, commento a 9.1; M. H. HANSEN, *The Athenian Heliaia from Solon to Aristotle*, in «Classica et Mediaevalia», XXXIII (1981-82), pp. 9-47; ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 388-89; M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley 1986, pp. 9-12; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 173-74; R. SEALEY, *The Athenian Republic: Democracy or the Rule of Law?*, University Park 1987, pp. 60-70; WELWEI, *Athen* cit., pp. 187-90.

[93] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 9.1; cfr. PLUTARCO, *Vita di Solone*, 18.6-7 (= fr. 40 Ruschenbusch). Cfr. in particolare RUSCHENBUSCH, *Untersuchungen* cit., pp. 47-53, e i commenti relativi ai passi citati.

Un'altra legge, anche questa probabile perfezionamento di norme precedenti, sembra mirasse a proteggere le istituzioni ateniesi dalla sovversione, e in particolare dalla tirannide. Ammesso che sia autentica, una legge contro la neutralità in caso di conflitto intestino (στάσις), molto dibattuta tra gli studiosi, sanciva che chi, in caso di guerra civile, non imbracciasse le armi a fianco dell'una o dell'altra parte, doveva essere messo al bando e perdeva i diritti politici. È probabile che anche questa misura legislativa fosse soprattutto intesa a scongiurare la tirannide[94].

3.5. Solone e la scoperta della politica.

Sarebbe difficile sopravvalutare l'importanza della figura di Solone: per molti aspetti il suo pensiero e la sua opera furono decisamente innovatori. Quattro aspetti sono particolarmente importanti.

1. In linea di principio, il ruolo di Solone non fu affatto unico. Come fa osservare Aristotele, fu piuttosto tipico delle comunità arcaiche scegliere, in momenti di grave crisi, un «giudice» (αἰσυμνήτης) o un «arbitro» (διαλλακτήρ) al quale venivano conferiti pieni poteri e la necessaria autorità per restituire pace e stabilità in seno alla comunità. Come sottolinea W. Eder, questa osservazione non deve farci dimenticare il carattere di straordinarietà di una decisione di questo tipo, visto che in questo modo la comunità sospendeva il proprio ordinamento e lo affidava in tutto e per tutto a un individuo; sospensione, non va dimenticato, che riguardava anche prerogative e poteri tradizionali, diritti di proprietà e strumenti di controllo sociale dell'élite. Poteva tranquillizzare il fatto che questa procedura avesse funzionato in altri casi, e che del resto la persona prescelta venisse sottoposta al vaglio; ciò nondimeno il rischio restava elevatissimo, soprattutto per l'aristocrazia. A Mitilene, per esempio, in una situazione analoga, Pittaco finí per essere «eletto tiranno» dal δῆμος, suscitando cosí la profonda ostilità di una fazione considerevole dei suoi pari aristocratici, che si sentirono traditi e fecero ogni sforzo per rovesciarlo. Solone avrebbe potuto fare la stessa

[94] Sulla legge contro la neutralità, per cui cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.5 (= fr. 38a Ruschenbusch), si vedano i commenti al passo in RHODES, *A Commentary* cit.; CHAMBERS, *Aristoteles* cit. Cfr. inoltre EDER, *The Political Significance* cit., p. 293; WELWEI, *Athen* cit., p. 171. Sulla legge (o le leggi) contro la sovversione, per cui cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.10 (= fr. 37a Ruschenbusch), cfr. M. OSTWALD, *The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXXVI (1955), pp. 103-28; M. GAGARIN, *The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law*, ivi, CXI (1981), pp. 71-77; i commenti ad ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 8.4 e 16.10 in RHODES, *A Commentary* cit., pp. 156, 220-23.

cosa e, in realtà, molti si aspettavano che avrebbe assunto la tirannide[95]; ma egli rifiutò di mettersi per questa strada perché il suo scopo era liberare e pacificare la comunità, non soggiogarla inasprendo il conflitto intestino: l'εὐνομία cui mirava era incompatibile con avidità ed egoismo. Volle pertanto collocarsi nel mezzo, opponendosi a richieste irragionevoli, impedendo la vittoria di una delle due parti; e naturalmente suscitò lo scontento di entrambe. «È difficile, nelle cose importanti, piacere a tutti»[96]. A suo avviso, solo adottando una soluzione moderata era possibile allontanare la minaccia della guerra civile e della rivoluzione[97]. Bilanciamento e integrazione furono pertanto i contrassegni dell'operato di Solone: la sua attenzione alla via di mezzo (μέσον), essenziale nella concezione greca della comunità già prima, anticipa comunque idee che avrebbero avuto pieno sviluppo nel tardo v secolo e in quello successivo[98].

2. Sulla base del principio che la giustizia si realizza in stretto rapporto con le conseguenze osservabili del comportamento degli individui nell'ambito dell'ordine sociale, Solone riconosce che sono gli stessi cittadini a doversi responsabilizzare in ordine al benessere della loro comunità. Per trasmettere questo messaggio Solone si assume la funzione dell'insegnante. Alceo e Teognide, appartenenti all'élite, si rivolgono ai loro pari mostrando disprezzo per il popolo. Esiodo, che non è nobile, si serve del personaggio di Perse per cercar di raggiungere – ed erudire – il mondo contadino dal quale proviene; ma resta convinto che il destino della comunità dipenda in definitiva dalla giustizia dei giudici nobili (βασιλεῖς). Solone, invece, si rivolge alla massa dei cittadini (ἀστοί), al popolo, a tutti: «Queste cose il mio cuore mi ordina di dire agli Ateniesi»[99]. Ne vitupera la sconsideratezza, la cecità, l'egoismo; cerca di spiegare loro le cose, si richiama alla loro esperienza comune e preten-

[95] SOLONE, frr. 29(32W), 29a(33W), 29b(34W); cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 6.3-4, 11.2, 12.3; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 14.3-15.1; ID., *Confronto tra Solone e Publicola*, 2.5. ARISTOTELE, *Politica*, 1285a29-b3. Cfr. F. E. ROMER, *The Aisymnêteia: A Problem in Aristotle's Historic Method*, in «American Journal of Philology», CIII (1982), pp. 25-46; MEIER, *Entstehung* cit., pp. 70-79; EDER, *Polis* cit., p. 26. Sull'opposizione aristocratica a Pittaco, quale risulta nell'opera poetica di Alceo, cfr. D. L. PAGE, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955; W RÖSLER, *Dichter und Gruppe*, München 1980.

[96] SOLONE, fr. 9(7W).

[97] ID., frr. 30(36W).20-27, 31(W37).

[98] Per il μέσον come spazio dell'attività comune cfr. M. DETIENNE, *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société*, in «Annales (ESC)», XX (1965), pp. 425-41; LORAUX, *Solon* cit. Per i μέσοι cfr. in particolare EURIPIDE, *Supplici*, 244-45, col commento di C. Collard (EURIPIDES, *Supplices*, Groningen 1975, pp. 171-74); J. DE ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris 1975, pp. 138-40.

[99] SOLONE, fr. 3(4W).30.

de che tutti abbiano a cuore il bene comune come hanno profondamente a cuore la propria casa (οἶκος)[100]. Avendo cosí creato un «universo di discorso pubblico», per riprendere l'espressione di G. Vlastos, Solone può spiegare, ponendo l'accento sui temi della «pace comune» e della «libertà comune», che cosa debba rendere la giustizia oggetto di interesse e sollecitudine per tutti gli appartenenti alla comunità[101].

3. Nel realizzare concretamente questa sua concezione Solone si pone in una delicata posizione mediana tra l'interesse privato e quello pubblico, tra le esigenze dell'οἶκος e quelle della *polis*. La potente immagine del male pubblico (δημόσιον κακόν), che oltrepassa le porte di qualsiasi casa e finisce per scovare anche chi si nasconde nella stanza piú recondita, esprime la chiara convinzione che la tendenza diffusa a rinchiudersi nella sfera del privato non basterà a proteggere dal pericolo e dalla disgrazia. La situazione di comune difficoltà richiede risposte altrettanto comuni; se è l'intera comunità a essere minacciata, ciascun cittadino deve impegnarsi: nell'*agora* come sul campo di battaglia. Ciò spiega lo sforzo di Solone di rafforzare la sfera del pubblico. D'altra parte, come sottolinea P. Spahn, la sacralità della casa, specie delle sue stanze piú interne, restava un concetto di importanza primaria ancora secoli dopo. E molte misure adottate da Solone, dalla σεισάχθεια e l'affrancamento dalla servitú per debiti, alla regolamentazione di eredità, testamenti, accesso alla terra e alle fonti, al pari di altre materie analoghe, rispondeva precisamente all'intento di rafforzare l'οἶκος, socialmente ed economicamente. Solone aveva infatti capito che la pace della comunità, la sua stabilità e prosperità dipendevano tanto dalla floridezza dell'οἶκος, quanto dal fervore politico dei cittadini[102].

4. Sebbene Solone rivolgesse un pressante invito a tutti i cittadini ad assumersi responsabilità politica, il suo ideale era ben lungi dall'essere «democratico» e, in realtà, era piuttosto conservatore. Funzioni e cariche civiche si basavano sullo status sociale ed economico, e Solone sostenne apertamente la tradizionale distribuzione del potere in seno alla comunità; del resto il diritto di partecipazione attiva alla politica può essere stato di fatto limitato alle tre classi di censo superiori. Le sue misure garantivano tuttavia protezione alle classi inferiori, stabilivano la

[100] ID., fr. 15(11W).5-9.

[101] VLASTOS, *Solonian Justice* cit., p. 68, con riferimenti.

[102] P. SPAHN, *Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos*, in «Historische Zeitschrift», CCXXXI (1980), pp. 545-50; cfr. ID., *Individualisierung und politisches Bewusstsein im archaischen Griechenland*, in K. A. RAAFLAUB e E. MÜLLER-LUCKNER (a cura di), *Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, München 1993, pp. 360-61.

certezza del diritto e l'uguaglianza davanti alla legge, rendevano piú trasparenti i meccanismi della politica, favorivano la mobilità sociale. Soprattutto, Solone avviò un processo di integrazione politica che, nel giro di qualche decennio, raggiunse risultati che andavano ben al di là di quanto egli stesso avesse immaginato.

Le riforme politiche di Solone, inoltre, contribuirono ad allargare, se di fatto non crearono, la «sfera politica» nell'ambito della comunità, grazie alla quale si affermò una dimensione permanente di azione e interazione politica, invece che privata, quale strumento di risoluzione dei conflitti e di adozione delle decisioni riguardanti la comunità. Sulla base della documentazione disponibile appare pertanto legittimo ricollegare la «scoperta della dimensione politica» al nome di Solone. Non è certo un caso che, proprio nella prima metà del VI secolo, l'area dell'*agora* si trasformi da spazio privato in spazio pubblico, e che i primi edifici pubblici e di culto vengano eretti in questo luogo[103]. Inoltre, la definizione di diritti e responsabilità politiche, analogamente al diritto alla libertà personale garantito dall'abolizione della servitú per debiti, resero necessario stabilire chi avesse titolo a condividere tali privilegi. Poiché si trattava di prerogative importanti, fonte di orgoglio e distinzione, non venivano facilmente concesse a chiunque avesse la ventura di stabilirsi nella *polis*. Si può pertanto ragionevolmente ipotizzare che il concetto di cittadinanza sia emerso in un contesto del genere, seppure, con ogni probabilità, in forma rudimentale[104].

Solone, dunque, sembra essere stato non solo un pensatore politico, un riconciliatore e un legislatore, ma anche una personalità che, col suo spirito di iniziativa e le sue intuizioni, offrí un contributo decisivo alla configurazione della sfera politica della *polis*: accrescendo l'importanza della dimensione politica, elaborando princìpi nuovi di etica politica e di responsabilità civica, definendo lo status di cittadino, creando uno «stato cittadino», incrementando la «sovranità statale»[105]. Tutto ciò fu

[103] Sulla «scoperta della politica» cfr., in generale, MEIER, *Entstehung* cit., in particolare pp. 51-90; STAHL, *Solon* cit., pp. 399-401. Per l'*agora*: H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Agora of Athens*, Princeton 1972, pp. 16, 19-20; J. M. CAMP, *The Athenian Agora*, London 1986, pp. 37-39; WELWEI, *Athen* cit., pp. 214-16. Per un'interpretazione piú «democratica» delle riforme soloniane R. W. WALLACE, *Solonian Democracy*, di prossima pubblicazione in I. MORRIS e K. RAAFLAUB (a cura di), *Democracy 2500: Questions and Challenges*, Princeton.

[104] MANVILLE, *The Origins* cit., cap. VI; ID., *Toward a New Paradigm of Athenian Citizenship*, in A. L. BOEGEHOLD e A. C. SCAFURO (a cura di), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore 1994, pp. 21-33; F. J. FROST, *Aspects of Early Athenian Citizenship*, *ibid.*, pp. 45-56; WALTER, *An der Polis* cit., pp. 176-209. R. SEALEY, *How Citizenship and the City Began in Athens*, in «American Journal of Ancient History», VIII (1983) [1986], pp. 97-129, sostiene che il concetto di cittadinanza si sarebbe sviluppato in data assai posteriore.

[105] Cfr. in particolare STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 170-81, 190-93.

il punto di partenza di una lunga evoluzione che avrebbe raggiunto una prima tappa importante sotto Clistene, e il suo vero e proprio culmine, nelle condizioni di eccezionalità verificatesi nel periodo seguito alla guerra persiana, nella democrazia del v secolo. Naturalmente l'operato di Solone non determinò necessariamente questi sviluppi; tuttavia, senza la sua visione teorica, il suo coraggio e la sua determinazione, Atene avrebbe potuto incamminarsi per ben altra via.

4. *Atene sotto i Pisistratidi.*

4.1. Da Solone a Clistene.

La documentazione archeologica dell'Atene del VI secolo è abbastanza copiosa, specie per quanto riguarda l'Acropoli, l'*agora* e alcune altre aree. Tuttavia, date e dettagli sono oggetto di tale dibattito e caratterizzate da tale incertezza che appare rischioso azzardare collegamenti men che generali tra edifici e politica[106]. Salvo poche iscrizioni, perlopiú dedicatorie, non disponiamo di documenti risalenti al periodo compreso tra Solone e Clistene, ed è oggetto di dibattito quanti ne esistessero ancora nel tardo v secolo. Non c'è traccia di dichiarazioni personali degli uomini che dominarono la scena politica ateniese; d'altra parte Pisistrato non svolse opera di legislatore e le leggi emanate da Clistene non ci sono pervenute, sebbene siano state probabilmente riesaminate da una commissione dopo il 411[107]. I primi storici, che scrissero circa un centinaio d'anni dopo i fatti, disponevano di una documentazione piú ampia di quella oggi disponibile, ma furono ciò nondimeno costretti a fare affidamento soprattutto sulle tradizioni orali. Come abbiamo già detto, queste si concentravano su poche persone ed eventi di spicco e avevano carattere perlopiú aneddotico. Solo con la caduta della tirannide e le lotte che portarono alle riforme di Clistene si varca la «soglia» oltre la quale la tradizione orale disponibile ai primi storici di-

[106] J. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen 1970; F. KOLB, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCII (1977), pp. 99-138; T. L. SHEAR jr, *Tyrants and Buildings in Archaic Athens*, in *Athens Comes of Age: from Solon to Salamis*, Princeton 1978, pp. 1-19; P. Y. YOUNG, *Building Projects and Archaic Greek Tyrants*, Diss. University of Pennsylvania, 1980; SHAPIRO, *Art* cit.; WELWEI, *Athen* cit., pp. 214-19, 237-41, 250-52 (con bibliografia); J. M. CAMP II, *Before Democracy: The Alkmaionidai and Peisistratidai*, in *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford 1994, pp. 7-12.

[107] Cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.3.

venta piú dettagliata e affidabile[108]. Soprattutto nella tradizione attidografica, quale si riflette nella *Costituzione degli Ateniesi*, molti particolari vennero distorti, reinterpretati o rielaborati in base a concezioni e pregiudizi del momento. Erodoto, sul quale peraltro tale tradizione finisce per basarsi, costituisce per il solito la fonte migliore. Nonostante le ben note e spesso criticate caratteristiche del suo tipo di esposizione, gli studiosi erano soliti considerarlo alla stregua di qualsiasi altro storico e fare ampio affidamento sulla sua testimonianza per la ricostruzione della storia arcaica. Ma questo atteggiamento è apparso sempre piú difficilmente sostenibile, e la ricerca piú recente ha iniziato a considerare con particolare attenzione la posizione unica occupata da Erodoto tra oralità e scrittura, per cercar di capirne, da questa prospettiva, interessi specifici, intenti e metodologia, inaugurando in tal modo nuovi approcci che consentano un'interpretazione piú appropriata della sua opera[109].

Ne deriva che non c'è documento o evento risalenti al periodo compreso tra Solone e Clistene che non siano stati seriamente contestati, per cui assai poche sono le cose che possono stabilirsi con certezza[110]. Presumibilmente, le lacune nell'elenco degli arconti fecero ipotizzare

[108] Le iscrizioni attiche piú antiche raccolte in *IG*, I³ risalgono al tardo VI secolo. Dediche: A. E. RAUBITSCHEK, *Dedications from the Athenian Akropolis*, Cambridge Mass. 1949. Sulla conservazione di documentazione risalente al VI secolo cfr. R. STROUD, *State Documents in Archaic Athens*, in *Athens Comes of Age* cit., pp. 20-42, la cui valutazione ottimistica è controbilanciata da quella piú pessimistica di JACOBY, *Atthis* cit., pp. 197 sgg.; HIGNETT, *A History* cit., cap. I; HANSEN, *Solonian Democracy* cit., p. 86 nota 67. Per le tradizioni orali cfr. sopra, nota 26.

[109] Sugli attidografi: JACOBY, *Atthis* cit.; RHODES, *A Commentary* cit., pp. 15-21; HARDING, *Androtion* cit., pp. 9-51. Su Erodoto e la storia orale: M. LANG, *Herodotus: Oral History with a Difference*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», CXXVIII (1984), pp. 93-103; O. MURRAY, *Herodotus and Oral History*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e A. KUHRT (a cura di), *Achaemenid History*, II, Leiden 1987, pp. 93-115; STAHL, *Aristokraten* cit., parte I; J. COBET, *Herodot und mündliche Überlieferung*, in UNGERN-STERNBERG e REINAU (a cura di), *Vergangenheit* cit., pp. 226-233; J. A. S. EVANS, *Herodotus, Explorer of the Past: Three Essays*, Princeton 1991, cap. III. Per i nuovi approcci a Erodoto cfr., tra gli altri, F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980 [trad. it. Milano 1992]; D. BOEDEKER e J. PERADOTTO (a cura di), *Herodotus and the Invention of History*, in «Arethusa», XX (1987); J. GOULD, *Herodotus*, New York 1989; D. LATEINER, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989.

[110] Su fonti e bibliografia precedente relativi al VI secolo in generale e ai Pisistratidi in particolare cfr. H. BENGTSON, *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1969⁴, pp. 208-9 [trad. it. Bologna 1988², I]; H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, II, München 1967, pp. 541-63. Piú recentemente cfr. il commento di Asheri a ERODOTO, 1.59-64 in ID., *Le Storie* cit.; il commento a ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13-19, in RHODES, *A Commentary* cit., e in CHAMBERS, *Aristoteles* cit. Cfr. inoltre A. ANDREWES, *The Tyranny of Peisistratus*, in *CAH²*, III/3 (1982), pp. 392-416; D. M. LEWIS, *The Tyranny of the Peisistratidae*, *ibid.*, IV (1988), pp. 287-302; STAHL, *Aristokraten* cit.; STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur* cit., parti III e IV/1; MANVILLE, *The Origins* cit., cap. VII; MURRAY, *Early Greece* cit., cap. XV; WELWEI, *Athen* cit., pp. 229-65.

l'esistenza di gravi turbamenti politici negli anni 580[111]; e se questi ebbero per oggetto l'arcontato, possiamo ipotizzare che questa carica avesse acquistato ulteriore importanza, e che le rivalità in seno all'aristocrazia concernessero piú che in precedenza la sfera politica. L'attendibilità di tale ipotesi è tuttavia messa in forse dall'informazione spesso enigmatica, in parte anacronistica e di tipo decisamente aneddotico riguardante le numerose στάσεις aristocratiche (ovvero fazioni capeggiate da nobili particolarmente potenti) e le aspre lotte tra i loro capi per primeggiare in seno alla comunità. Condizionavano gli esiti di queste rivalità le alleanze private e i matrimoni tra famiglie influenti non meno delle votazioni nell'assemblea. Per lungo tempo ancora pubblico e privato si sarebbero intrecciati nell'uso delle risorse, nelle motivazioni e negli obiettivi, nelle relazioni e nelle iniziative riguardanti sia l'esterno sia l'interno della comunità[112].

In ogni modo la tradizione rammenta, sempre in forma piuttosto aneddotica, che nel contesto di queste rivalità tra le fazioni dell'élite Pisistrato riuscí a prevalere due volte, per essere però prontamente rovesciato dalla coalizione dei suoi oppositori aristocratici. Nella prospettiva della sua successiva conquista del potere assoluto queste vittorie precedenti vennero anche interpretate come tentativi di stabilire la tirannide; e se ci sono buone ragioni per dubitare di questa interpretazione, è anche vero che la documentazione disponibile non consente certezze[113]. Dopo la seconda sconfitta Pisistrato, i suoi figli e pochi seguaci abbandonarono l'Attica. Grazie allo sfruttamento delle miniere d'oro e d'argento site nell'area egea settentrionale, e allargando a vasto raggio la rete di relazioni con esponenti dell'aristocrazia, Pisistrato accumulò notevoli risorse, invase l'Attica nel 546/545, sconfisse l'esercito ateniese con la sua armata di mercenari e seguaci e si erse a tiranno[114]. A quanto si racconta, Pisistrato governò con moderazione sino alla morte, avvenuta nel 528/527; gli succedettero i figli Ippia e Ipparco. Al loro governo ugualmente moderato venne posto fine dall'assassinio, a quanto sembra per motivi personali, di Ipparco nel 514/513. La tirannide di Ippia si fece oppressiva sinché non venne rovesciato nel 511/510,

[111] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.1-2.

[112] ERODOTO, 1.59.3-5; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 13.3-14.1; RHODES, *A Commentary* cit., pp. 184-87; ANDREWES, *The Growth* cit., pp. 394-98; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 56-105; WELWEI, *Athen* cit., pp. 221-26.

[113] ERODOTO, 1.59.6-1.61.2; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 14-15.1. Cfr. K. H. KINZL, *Betrachtungen zur älteren griechischen Tyrannis*, in «American Journal of Ancient History», IV (1979), pp. 31-37, 42-45; WELWEI, *Athen* cit., pp. 221-27. Sui problemi di cronologia cfr. RHODES, *A Commentary* cit., pp. 191-99.

[114] ERODOTO, 1.61.2-1.64; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.2-3.

dopo alcuni tentativi fallimentari da parte di vari gruppi di aristocratici esiliati, dall'intervento dell'esercito spartano comandato dal re Cleomene. È probabile che a sollecitare questo intervento siano stati gli Alcmeonidi, per il tramite dell'oracolo di Delfi: esiliati per un certo periodo durante la tirannide dei Pisistratidi, gli Alcmeonidi avevano infatti generosamente contribuito alla ricostruzione del tempio di Apollo[115].

La cacciata di Ippia comportò il ritorno degli aristocratici esiliati, la ripresa delle rivalità tra fazioni e infine le riforme di Clistene. Ippia riparò con la famiglia a Sigeo, e per anni continuò a tramare per riconquistare la tirannide, sinché, constatata l'impossibilità di realizzare questo obiettivo con un secondo intervento spartano, domandò l'aiuto del re di Persia. Nel 490, ormai anziano, ritornava con un corpo di spedizione persiano, e a Maratona venne sconfitto dall'esercito oplitico ateniese. La grande determinazione che consentí agli Ateniesi di respingere l'attacco persiano può considerarsi il risultato di un lungo processo di integrazione comunitaria accelerato e insieme rifondato, sul piano istituzionale come su quello concettuale, dalle riforme di Clistene; processo che, paradossalmente, era decisamente avanzato anche sotto la tirannide.

4.2. La tirannide e l'integrazione della *polis* ateniese.

Data la grande incertezza che grava su documentazione ed eventi, piú che analizzare in maniera particolareggiata la politica estera e interna, religiosa e edilizia dei tiranni, magari cercando di distinguere tra la politica di Pisistrato e quella dei suoi figli, può tornare piú utile guardare complessivamente al mezzo secolo che intercorre tra l'avvento al potere di Pisistrato e la cacciata di Ippia, analizzando brevemente le ripercussioni del governo tirannico sull'evoluzione della comunità e sulla coscienza civica dei cittadini.

Il tentativo soloniano di accrescere la partecipazione politica dei cittadini e il loro senso di responsabilità civica non sembra aver prodotto immediatamente l'effetto desiderato. La cosa non deve sorprendere: numerosi esempi nella storia confermano che cambiamenti del genere, relativi a comportamenti profondamente radicati, necessitano generalmente di molto tempo e di condizioni particolarmente favorevoli. Ma

[115] ERODOTO, 1.61.3-1.64, 5.55-65; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 15.2-19. Cfr. i commenti a questi passi e la bibliografia citati sopra a nota 110. Cfr. inoltre STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 120-33; THOMAS, *Oral Tradition* cit., cap. V. Per la tirannide greca in generale cfr. nota 119, e il saggio di E. Stein-Hölkeskamp in questo volume.

nulla di tutto ciò si verificò ad Atene nei decenni successivi le riforme di Solone. Nonostante le limitazioni imposte dalle leggi soloniane, l'élite si abbandonò nuovamente alle tradizionali e aspre rivalità per il controllo del potere: stato di permanente lotta intestina che non poteva non accrescere le possibilità di tirannide. Un frammento dell'opera poetica di Solone, considerato in genere tardo, riflette precisamente questa preoccupazione[116]; un altro sembra applicarsi alla situazione determinatasi in seguito all'avvento al potere di Pisistrato:

Se soffrite dolori per vostra colpa
non fatene responsabili gli dèi immortali.
Voi avete fatto grandi costoro, gli avete dato le guardie del corpo,
e per questo vi è toccata una schiavitú indegna.
Ognuno di voi cammina con passo di volpe,
ma tutti insieme avete la mente vuota,
guardate alla bocca di un uomo, alle sue astute parole,
e non guardate per niente ai fatti che accadono[117].

Secondo un aneddoto, non essendo riuscito a convincere gli Ateniesi a combattere contro l'incombente tirannide di Pisistrato, Solone «appese le armi davanti alla porta, disse di aver soccorso da parte sua la patria per quanto aveva potuto ... e invitò gli altri a fare lo stesso»[118].

La tirannide di Pisistrato presenta caratteristiche ricorrenti nella Grecia arcaica. In quanto quintessenza dell'ambizione aristocratica e monopolizzazione da parte di un unico individuo di un potere in precedenza condiviso, la tirannide non era altro che una forma estrema di governo aristocratico. In ogni caso non spazzò via, per quanto tendesse a limitarle, le tradizionali modalità di azione e interazione dell'aristocrazia, né creò norme di comportamento o valori nuovi, né istituzioni politiche o forme di governo nuove. Il tiranno si pose al di sopra, o meglio a fianco della *polis* e delle sue istituzioni. Nonostante egli agisse in primo luogo per mantenersi in sella e accrescere il proprio potere, ogni sua azione si inseriva nel quadro delle relazioni e delle aspettative sviluppatesi nella *polis*. Il tiranno reagiva alle pressioni tanto quanto agiva per il raggiungimento dei suoi scopi; e proprio perché la sua posizione non poteva essere integrata nella «costituzione» della *polis*, egli dipendeva dall'atteggiamento sostanzialmente benevolo, o se non altro dall'impli-

[116] Cfr. SOLONE, fr. 12(9W) citato sopra, al paragrafo 3.3.

[117] ID., fr. 15(11W). Secondo la tradizione (cfr. ERODOTO, 1.59.4-6; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 14.1-2) Pisistrato fu autorizzato da un voto dell'assemblea a dotarsi di una scorta armata. Per analoghe preoccupazioni sulla tirannide cfr. TEOGNIDE, 1.39-52.

[118] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 14.2.

cito appoggio, di gran parte dei cittadini. Era pertanto inevitabile che, durante la tirannide, anche senza un preciso intento in tal senso da parte di chi la esercitava, si determinassero cambiamenti sostanziali non tanto nelle strutture politiche quanto nel potere sociale e nelle relazioni, oltre che nella coscienza civica[119]. Ciò può essere confermato da un rapido esame dell'élite, del popolo e della comunità nel suo complesso.

1. Pisistrato era un vero maestro nell'utilizzare i metodi di conquista e allargamento del potere disponibili all'élite arcaica. In quanto capo di una grande e antica famiglia controllava le risorse di un ricco οἶκος con un gran numero di seguaci. Tramite *patronage*, ξενία e altre forme di alleanza, tra le quali il matrimonio, aveva la possibilità di attrarre seguaci e sostenitori da tutte le classi sociali e nell'intera Attica, e di creare una rete sempre piú ampia di relazioni con famiglie aristocratiche dell'intero mondo greco: relazioni che comportavano obblighi reciproci e garantivano, in caso di necessità, un aiuto spesso decisivo sul piano personale, materiale e anche militare. Pisistrato era inoltre dotato di un grande spirito avventuroso che gli consentiva di trasformare le sconfitte subite in patria in successi all'estero; fu del resto instancabile nel continuo tentativo di trarre vantaggio dalle opportunità sociali ed economiche offerte da un'epoca di colonizzazione e scoperte, come non smise mai di cercar di trasformare ricchezze e relazioni acquistate e intrecciate all'estero in potere in patria. Possedeva inoltre il carisma dell'individuo aduso ad agire in grande stile: sapeva giocare d'azzardo e perdere con grande dignità; generoso in caso di vittoria, era abile nel riconciliarsi coi nemici e nel guadagnarsi l'ammirazione dei sudditi[120].

Ciò nondimeno, nel 546, Pisistrato instaurò la tirannide con la violenza e la conquista militare. Alcuni capi dell'opposizione furono costretti a imboccare la via dell'esilio e altri forse dovettero, perlomeno temporaneamente, consegnare i figli in ostaggio. Da quel momento, l'accesso all'arcontato risultava strettamente controllato e la libera competizione politica drasticamente ridimensionata. Sembra che Pisistrato non abbia confiscato né ridistribuito le proprietà degli esiliati, ma molte famiglie importanti persero tuttavia gran parte del prestigio sociale di cui godevano tradizionalmente nelle natie regioni dell'Attica per il sempli-

[119] Cfr. in particolare HEUSS, *Die archaische Zeit* cit., pp. 45-53; H. BERVE, *Wesenszüge der griechischen Tyrannis*, in «Historische Zeitschrift», CLXXVII (1954), pp. 1-20; ID., *Die Tyrannis* cit., I, in particolare pp. 164-67; H. PLEKET, *The Archaic Tyrannis*, in «Talanta», I (1969), pp. 19-61; STARR, *The Economic and Social Growth* cit., cap. VIII; MURRAY, *Early Greece* cit., cap. IX; STAHL, *Aristokraten* cit., parte III; EDER, *Polis* cit., pp. 28-31; J. F. MCGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca 1993.

[120] Per i particolari relativi alla tirannide cfr. BERVE, *Die Tyrannis* cit., I, pp. 41-77, II, pp. 539-63.

ce motivo del restarne lontane per lungo tempo. Fenomeno grosso modo analogo deve essersi verificato anche nel caso di grandi famiglie rimaste in Attica, che dovettero riconoscere la superiorità del tiranno con l'inevitabile conseguenza di essere poste in ombra e limitate nelle loro attività a causa del suo grande prestigio e delle sue enormi risorse.

In seguito, ristabilita la democrazia, le famiglie dell'élite rivendicarono ovviamente un'accanita e ininterrotta opposizione al tiranno che avrebbe contribuito in misura notevole alla sua caduta. Ma in realtà le cose andarono in modo diverso. Il fortunoso ritrovamento di parte di un'iscrizione contenente l'elenco degli arconti dal 527 al 522 attesta che gli stessi Alcmeonidi – «massimi odiatori di tiranni» che, a stare a una tradizione già saldamente stabilita all'epoca di Erodoto, «restarono in esilio per tutto il periodo della tirannide»[121] – finirono in realtà per rappacificarsi con i tiranni e rientrare in Attica; tanto che Clistene, il futuro riformatore, resse l'arcontato nel 525, tra lo stesso Ippia e Milziade. Stando cosí le cose, la scoperta di nuovo materiale documentario, sempre possibile dato il proseguimento degli scavi, potrebbe costringerci a rivedere ulteriormente l'immagine tradizionale della «tirannide» dei Pisistratidi[122]. In ogni caso, è indubbio che la tradizionale posizione di potere dell'élite sia stata fortemente indebolita durante questo periodo. Non c'è pertanto da stupirsi se tutti i tentativi di rovesciare la tirannide siano stati intrapresi dall'aristocrazia; in particolare allorché le relazioni si deteriorarono repentinamente in seguito all'assassinio di Ipparco.

2. Questi tentativi non godettero dell'appoggio della popolazione non aristocratica dell'Attica. Il fatto che, in seguito, si descrivesse il regno di Pisistrato come «l'età di Crono»[123], per quanto in parte spiegabile con il contrasto con gli ultimi anni della tirannide di Ippia, può ben essere l'eco di un sentimento abbastanza diffuso presso gli Ateniesi. All'epoca, Atene era una città di dimensioni assai ridotte, e la grande maggioranza dei suoi cittadini – che ammontavano probabilmente a 25 000 maschi adulti – viveva in campagna e si componeva di piccoli e medi agricoltori, quali erano ancora, del resto, verso la metà del v secolo. Coloro che esercitavano per mestiere il commercio o l'artigianato erano una sparuta minoranza, calcolabile nell'ordine delle centinaia piú che delle migliaia di individui anche quando aumentò la prosperità economica,

[121] ERODOTO, 6.121.1; 6.123.1.

[122] Per l'elenco degli arconti cfr. MEIGGS e LEWIS, *A Selection* cit., n. 6. Sulle distorsioni della storia orale riguardo il periodo della tirannide cfr. THOMAS, *Oral Tradition* cit., cap. V; B. LAVELLE, *The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, c. 560-510 B.C.*, Stuttgart 1993.

[123] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.7.

vennero prodotti ed esportati in grande quantità meravigliosi vasi dipinti (i famosi vasi a figure nere) e l'attività edilizia raggiunse un primo culmine[124]. Erano insomma gli agricoltori a contare, e per costoro pace e stabilità garantite dal regime di Pisistrato devono esser state una vera benedizione: i conflitti in seno all'aristocrazia, con tutte le ripercussioni negative che non si limitavano ad affliggere i «dipendenti» delle grandi famiglie, avevano subito un colpo d'arresto, cosí come erano stati in linea generale ridotti influenza e controllo dell'aristocrazia sulla vita pubblica. Le leggi emanate da Solone e intese a proteggere il popolo dall'oppressione e dallo sfruttamento dell'aristocrazia potevano finalmente mettere radice e produrre i loro benefici effetti. Ci sono inoltre indicazioni, ancorché di dubbia storicità, che i Pisistratidi cercarono di migliorare la situazione della popolazione rurale; si parla infatti di prestiti in denaro agli agricoltori, di giudici itineranti[125], la cui comparsa nelle campagne avrebbe ulteriormente ridotto l'influenza locale dell'aristocrazia, di manutenzione delle strade e sviluppo delle comunicazioni[126]. In sostanza: pace, prosperità e forme di aiuto pubblico contribuirono tutte assieme ad accrescere l'indipendenza degli individui, la loro fierezza e fiducia in se stessi, unitamente a uno spiccato desiderio di non consentire il ritorno delle condizioni di disordine precedenti la tirannide: tutti fattori che avrebbero avuto una funzione importante nel periodo di Clistene.

3. Grazie a tali misure, e con il generale indebolimento del controllo dell'aristocrazia e del protettorato a livello locale, i tiranni vennero ad assumersi di fatto un ruolo molto simile a quello di «patroni superiori o universali». Concentrarono l'attenzione e la lealtà dei cittadini su se stessi e, per il proprio tramite, sulla *polis* e, in particolare, sul suo centro: Atene. Questa funzione della tirannide risulta evidente soprat-

[124] R. M. COOK, *Die Bedeutung der bemalten Keramik für den griechischen Handel*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXIV (1959), pp. 114-23; WILL, *La Grèce* cit., pp. 41-115; A. BURFORD, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Ithaca 1972, pp. 61-64, 78-80; I. SCHEIBLER, *Die griechische Töpferkunst*, München 1983; WEHGARTNER (a cura di), *Euphronios* cit. Cfr. in generale STARR, *The Economic and Social Growth* cit.; ID., *Economic and Social Condition in the Greek World*, in *CAH*², III/3 (1982), pp. 417-41, e il saggio di Bodei Giglioni in questo volume.

[125] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.2.9, 16.5.

[126] Cfr. i commenti a ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16, in RHODES, *A Commentary* cit., e in CHAMBERS, *Aristoteles* cit. Cfr. inoltre ANDREWES, *The Tyranny* cit., pp. 407-8; WELWEI, *Athen* cit., pp. 233-37. Il significato di tasse imposte agli Ateniesi da parte dei tiranni (per cui cfr. ERODOTO, 1.64.1; TUCIDIDE, 6.54.5; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.2-4) è oggetto di grande dibattito; cfr. i commenti di RHODES, *A Commentary* cit., pp. 213-15; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 197-200; WELWEI, *Athen* cit., pp. 235-37; EDER, *Polis* cit., p. 30 e nota 49.

tutto in alcune iniziative particolarmente spettacolari, i cui effetti andarono ben oltre il contesto in cui si inserivano e gli intenti immediati che perseguivano. La coniazione della moneta sarebbe stata iniziata durante la tirannide; probabilmente, furono i tiranni ad avviare la sostituzione delle primitive «monete araldiche» (*Wappenmünzen*) con l'uniformata «moneta con civetta» (recante su una faccia la testa di Atena e sull'altra una civetta con le lettere ΑΘΕ), destinata a fungere da standard ateniese per molti secoli a venire[127]. In questo modo Atene esportò oltre confine l'immagine di *polis* unita. Nell'intento di rafforzare la centralità di Atene i tiranni promossero culti e costruzione di santuari dedicati ad Atena e altre divinità. Date e dettagli restano avvolti nell'incertezza, e alcune iniziative, in particolare quelle concernenti il tempio di Atena e le Panatenee, sono probabilmente anteriori alla tirannide. Resta tuttavia che i tiranni si impegnarono nell'opera di costruzione e ridecorazione del tempio di Atena sull'Acropoli, nel rendere piú prestigiose e allargare l'ambito di attività (per esempio con la recitazione dei poemi epici omerici) delle Panatenee, nell'ampliamento del santuario di Demetra a Eleusi collegandolo poi strettamente alla *polis* tramite l'Eleusinion ateniese, nella costruzione di un magnifico tempio dedicato a Zeus, l'Olympieion, il cui completamento avverrà solo a distanza di molti secoli da parte dell'imperatore Adriano. Secondo un'opinione invalsa, ma recentemente messa in dubbio, Pisistrato avrebbe inoltre trasferito il culto di Dioniso Eleuterio ad Atene, dedicandogli un santuario sulle pendici meridionali dell'Acropoli, e avrebbe anche istituito le Dionisie urbane, che a partire dal 536 comprendevano rappresentazioni tragiche[128].

Coniazione, feste e templi dovevano servire a elevare Atene a un livello che consentisse alla città e ai suoi tiranni di rivaleggiare vittoriosamente con le altre città e gli altri santuari piú prestigiosi del mondo

[127] Cfr. C. M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, Berkeley 1976, pp. 56-63; J. H. KROLL, *From Wappenmünzen to Gorgoneia to Owls*, in «The American Numismatic Society Museum Notes», XXVI (1981), pp. 1-32; ANDREWES, *The Tyranny* cit., pp. 408-9; M. ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Riflessioni sulla riforma monetaria cosiddetta soloniana*, in «Bollettino Numismatico», VIII (1987), pp. 9-17; LEWIS, *The Tyranny* cit. pp. 290-91. D. KAGAN, *The Date of the Earliest Coins*, in «American Journal of Archaeology», LXXXVI (1982), pp. 343-60, propone una data precedente. Cfr. anche il saggio di N. Parise in questo volume.

[128] Cfr., oltre la bibliografia citata sopra a nota 106, ANDREWES, *The Tyranny* cit., pp. 410-13; LEWIS, *The Tyranny* cit., pp. 294-96. Sulle Panatenee: J. NEILS, *Goddes and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Hanover N.H. - Princeton 1992. Sul culto di Dioniso cfr. W. R. CONNOR, *City Dionysia and Athenian Democracy*, in «Classica et Mediaevalia», XL (1989), pp. 7-32. Sul sistema di rifornimento idrico costruito in Atene al tempo dei tiranni R. TÖLLE-KASTENBEIN, *Das archaische Wasserleitungsnetz für Athen*, Mainz 1994.

greco, e con quei sovrani che, non solo in Grecia, godevano di grande fama per le loro ricchezze e il mecenatismo che erano in grado di offrire[129]. Dopo tutto, le gare atletiche delle feste panelleniche pitiche, istmie e nemee vennero riorganizzate o istituite non molto prima del 566, mentre i lavori dell'Artemisio di Efeso furono avviati grazie al mecenatismo di Creso, e l'Heraion di Samo si giovò del sostegno di Policrate. Ma altrettanto importante fu l'effetto che tutte queste iniziative sortirono sui cittadini della *polis*. Atene diventò il centro artistico e religioso della *polis*; le sue festività attiravano i cittadini provenienti dalle località piú lontane, e i suoi santuari presero a poco a poco il sopravvento sui santuari locali, contribuendo all'ulteriore riduzione dell'influenza delle famiglie aristocratiche a livello locale.

Secondo numerose fonti Pisistrato e i suoi figli non avrebbero modificato la «costituzione» soloniana. Se ciò significa che, a parte il controllo sull'accesso all'arcontato e l'esercizio di una sorveglianza attenta e generalizzata sulle faccende politiche, i tiranni consentirono alle istituzioni di funzionare normalmente, si può credere che si sia a poco a poco realizzata una certa routine. In questo modo, pur non avendo voce in capitolo nelle decisioni di maggiore importanza, l'assemblea, il nuovo consiglio creato da Solone e l'Eliea poterono prendere progressivamente confidenza con le rispettive funzioni e appresero a interagire reciprocamente, con le cariche ufficiali e con il consiglio dell'Areopago. I cittadini, dal canto loro, si abituarono a partecipare alle deliberazioni e al processo decisionale, cosí come a considerare e sperimentare Atene nella sua qualità di centro politico della *polis*. Tutto ciò sarebbe ancora piú plausibile se alcuni edifici di carattere politico dell'*agora* (specialmente la Stoà Basileios e il tempio di Apollo Patroos) risalissero alla metà del VI secolo. L'altare dei dodici dèi, dedicato dall'omonimo nipote di Pisistrato[130], a partire dal quale venivano misurate le distanze stradali, conferí certamente all'*agora* il contrassegno di centro dell'Attica[131].

[129] Sul *patronage* verso i poeti (Anacreonte, Simonide, Laso di Ermione) cfr. [PLATONE], *Ipparco*, 228c; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 18.1; BERVE, *Die Tyrannis* cit., I, pp. 66-67; ANDREWES, *The Tyranny* cit., pp. 292-93; J. M. MOLYNEUX, *Simonides: A Historical Study*, Wauconda 1992, cap. III. E. KLUWE, *Attische Adelsgeschlechter und ihre Rolle als Auftraggeber in der bildenden Kunst der spätarchaischen und frühklassischen Zeit*, in R. MÜLLER (a cura di), *Der Mensch als Mass der Dinge*, Berlin 1976, pp. 43-57, e WELWEI, *Athen* cit., pp. 262-63, invitano a non sopravvalutare questo aspetto.

[130] TUCIDIDE, 6.54.7.

[131] Per l'atteggiamento nei confronti delle leggi soloniane cfr. ERODOTO, 1.59.6; TUCICIDE, 6.54.6; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.8; PLUTARCO, *Vita di Solone*, 31.1-2; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 193-97. Per l'*agora* all'epoca della tirannide cfr., oltre la bibliografia riportata sopra a nota 106, ANDREWES, *The Tyranny* cit., p. 414; STAHL, *Aristokraten* cit., pp. 233-43; LEWIS,

Tutto sommato, per quanto possa sembrare paradossale, potrebbe non essere del tutto infondato far risalire al periodo della tirannide il rafforzamento, nei cittadini ateniesi, del senso di appartenenza e di lealtà alla *polis*; ossia l'inizio della coscienza civica[132].

The Tyranny cit., p. 296; H. VON STEUBEN, *Die Agora von Athen von Peisistratos bis Kimon*, in G. W. WEBER (a cura di), *Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See*, Odense 1988, pp. 31-58; SHAPIRO, *Art* cit., capp. IX-XI. Sugli edifici CAMP, *The Athenian Agora* cit., pp. 40-42, 53-57, 161.

[132] Cfr. W. EDER, *Political Self-Confidence and Resistance: The Role of Demos and Plebs after the Expulsion of the Tyrant in Athens and the King in Rome*, in T. YUGE e M. DOI (a cura di), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo-Leiden 1988, pp. 469-70; STAHL, *Aristokraten* cit., parte III; MANVILLE, *The Origins* cit., cap. VII; WALTER, *An der Polis* cit., pp. 200-1.

NICOLE LORAUX

Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica

La nostra storia si svolge ad Atene, nel momento preciso in cui la città degli Ateniesi diventa, per antonomasia, quella *polis* di cui Pericle farà un giorno l'elogio ufficiale, affermando che il loro regime (πολιτεία) rendeva gli Ateniesi piú un modello che degli imitatori[1].

Come prologo: una lotta (στάσις) tra potenti esponenti di due illustri famiglie aristocratiche. Come epilogo: l'istaurazione della democrazia, con cui Atene, ormai, si identificherà. Si tratta dunque dell'atto di nascita della democrazia, o almeno, come sostengono gli storici contemporanei – spesso e volentieri sospettosi dinanzi alle affermazioni degli autori antichi, che pure costituiscono le loro uniche fonti –, della messa in opera di tutte le condizioni necessarie alla sua definitiva instaurazione[2]. Tra il prologo e l'epilogo si svolge quell'avvenimento che alcuni chiamano «riforma», altri addirittura «rivoluzione»[3], evento comunque decisivo, a cui si associa il nome di Clistene.

[1] TUCIDIDE, 2.37.1. Sull'identificazione di Atene e della democrazia con la *polis* nel genere letterario ateniese dell'orazione funebre cfr. N. LOREAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris - La Haye 1981.

[2] ERODOTO, 6.131. Cfr. M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, p. 154; ID., *From Popular Sovereignty to Sovereignty of the Law. Law, Society and Politics in Finfth-Century Athens*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, pp. 26-27; P. LÉVÊQUE, *Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon a Clisthène*, in «Historia», 27, p. 536 («sovranità teorica» del δῆμος); e, in modo piú perentorio, D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica 508/507 ca. 250 B.C.*, Princeton 1986, p. 37.

[3] Cfr. P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris-Besançon 1964, p. 45 nota 2 e p. 47; OSTWALD, *Nomos* cit., pp. 156, 158; ID., *From Popular Sovereignty* cit., pp. 16 sg.; ID., *The reform of the Athenian State by Cleisthenes*, in *CAH²*, IV (1988), p. 305; PH. B. MANVILLE, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton 1990, pp. 157, 189, 194, 199. «Rivoluzione» è anche la parola chiave di J. OBER, *The Athenian Revolution of 508/507 B.C.E. Violence, Authority and the Origins of Democracy*, in C. DOUGHERTY e L. KURKE (a cura di), *Cultural Poetics in Archaic Greek. Cults, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 215-32, il quale, tuttavia, la riferisce non all'opera dell'Alcmeonide, ma alla sommossa del δῆμος ateniese avvenuta durante l'assenza dello stesso Clistene (cfr. ARISTOTELE, *La Costituzione degli Ateniesi*, 20.3). L'autore, tra l'altro, paragona gli avvenimenti ateniesi con quelli della rivoluzione francese del 1789 per fondare la sua tesi.

Eppure, Clistene – in quanto uomo – rappresenta un vero e proprio enigma, proprio lui che, malgrado l'attenzione prestatagli da Erodoto e Aristotele, resta, «tra tutti i grandi protagonisti della storia ateniese ... sicuramente quello meno celebrato» dai suoi stessi concittadini[4]: lo statista di cui si conosce meglio la genealogia che il pensiero. La nostra ignoranza, tuttavia, non è un buon motivo per rifiutargli il credito di aver concepito e molto ben concertato un certo progetto[5]: quel progetto indissociabilmente politico e intellettuale che un grande libro definí, qualche tempo fa, come «la creazione di uno spazio e di un tempo politici»[6]. Nelle pagine che seguono, si cercherà almeno di resistere a quella moda ipercritica a cui cedono un discreto numero di storici della Grecia antica e che li porta, una volta rinnegata la paternità aristotelica della *Costituzione degli Ateniesi*[7], a considerare alla leggera un testo ormai tacciato come «aristotelizzante»[8], sulla presunta base delle sue «notorie inesattezze e dei suoi anacronismi»[9]. Armati di un tale presupposto, si può in effetti trascurare, o addirittura ignorare, proprio ciò che la *Costituzione degli Ateniesi* ripete con insistenza – fin nella sua struttura sintattica – nella parte dedicata all'opera di Clistene: il fatto, cioè, che nella lunga storia della costituzione ateniese mai nessuna μεταβολή (e dunque nessun cambiamento) fu perseguita con intenti piú smaccatamenti politici[10] di quella messa in pratica dal nostro statista, una volta impe-

[4] LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 122. Cfr. anche H. VAN EFFENTERRE, *La cité grecque des origines à la défaite de Marathon*, Paris 1985, p. 276.

[5] Eccone qualche esempio: «Clistene non era un teorico» (M. I. FINLEY, *The Ancient Greeks*, London 1963, p. 70); «Clistene: non un ideologo democratico, ma un politico prammatico» (OSTWALD, *From Popular Sovereignty* cit., p. 16). A questo proposito cfr. anche D. ROUSSEL, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris-Besançon 1976, p. 279.

[6] LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 109.

[7] Costoro continuano a ripetere con riverenza le argomentazioni di P. J. RHODES, *A commentary on Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1985[2], su cui ho già avanzato altrove i miei dubbi (N. e P. LORAUX, *L''Athenaion Politeia' avec et sans Athéniens. Esquisse d'un débat*, in «Rue Descartes», I-II (1991), pp. 58 sg.). Insisto dunque ad attribuire ad Aristotele la *Costituzione degli Ateniesi*: la qualità, infatti, del testo mi sembra assolutamente fuori discussione. Per un parere un po' piú sfumato e non privo di *humour* sull'argomento cfr. gli interventi di M. Ostwald in M. PIÉRART (a cura di), *Aristote et Athènes*, Paris 1993, pp. 139 e 311.

[8] Su ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.4, va subito segnalata un'eccezione degna di nota: J. DUCAT, *Aristote et la réforme de Clisthène*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CVI (1992), pp. 37-51.

[9] È soprattuto sulla base di quest'affermazione che T. J. WINTERS, *Kleisthenes and Athenian Nomenklature*, in «Journal of Hellenic Studies», CXIII (1993), pp. 162-65, si rifiuta di leggere il brano di Aristotele in questione.

[10] Come è dimostrato dalla ricorrenza di ὅπως, spesso abbinato con ἵνα (cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.2: «ἀναμεῖξαι βουλόμενος ὅπως»; 21.3: «ὅπως»; 21.4: «ὅπως, ἵνα»), che rappresenta un caso unico nel testo. Per convincersene, basterà il semplice confronto con il modo in cui vengono narrate le vicende di Solone.

gnato nel processo di riforma. E poiché non vedo alcuna ragione per mettere in dubbio la coerenza del testo, sono portata a prendere sul serio quanto Aristotele stesso vi ribadisce sulla coerenza del progetto. Come motto del mio lavoro, dunque: la coerenza.

Ciò in realtà non significa ricostruire la riforma di Clistene o proporne una cronologia plausibile o cimentarsi in una sua analisi dettagliata – tutto questo è già stato fatto piú di una volta e bene; meglio comunque di quanto saprei far io, e qualche volta in modo assolutamente convincente[11] –, ma chiarirla alla luce delle interpretazioni che ne furono date fin dall'antichità: interpretazioni che cercherò di privilegiare. In fin dei conti, né Aristotele, malgrado le influenze che, secondo alcuni, lo avrebbero portato a rappresentarsi i fatti secondo schemi propri al suo tempo e perciò anacronistici[12], né – *a fortiori* – Erodoto, che indagò su avvenimenti capitati un secolo prima, sono necessariamente meno adatti di noi a comprendere e considerare la portata della riforma clistenica. Soprattutto se contestare le loro interpretazioni equivale, come spesso succede, a tentare di mettere in difficoltà questi autori sulla base di qualche citazione ricavata dai loro stessi testi.

È dunque in questi testi – e in altri ancora che, pur senza trattare la riforma di Clistene in quanto tale, suggeriscono l'atmosfera dell'Atene clistenica e postclistenica – che si cercheranno gli strumenti appropriati a individuare l'impronta che l'opera di Clistene lasciò perennemente impressa sulla vita e sul pensiero politico dei cittadini di una Atene ormai nata alla democrazia.

1. *Il vecchio e il nuovo.*

Per andare subito al nocciolo della questione: in che modo si può caratterizzare l'opera di Clistene? Si deve forse seguire il parere di Erodoto e attribuire all'Alcmeonide il merito di aver «stabilito per gli Ateniesi la suddivisione in tribú e», di conseguenza, «la democrazia»[13]? O forse, come gli storici moderni tendono a fare, gli si deve rendere tributo per aver rifondato Atene sulla base del δῆμος e dei δῆμοι[14], cioè del «popolo» e dei demi? Si tratta, certo, di sfumature, dal momento che

[11] Per esempio OSTWALD, *Nomos* cit., pp. 137-46, e soprattutto ID., *The Reform* cit.

[12] Non è certo per il fatto che ben venticinque secoli ci separano da questi avvenimenti che si può avere la certezza matematica di essere premuniti contro una tale critica.

[13] ERODOTO, 6.131.

[14] Cfr. R. Osborne (in O. MURRAY e S. PRICE (a cura di), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris 1992, pp. 308 sgg.), sulla falsariga già tracciata da J. A. O. LARSEN, *Demokratia*, in «Classical

gli enunciati concordano entrambi nell'affermare che Clistene, grazie all'istituzione delle dieci tribú sulla base del demo, rese il δῆμος protagonista del gioco politico.

La frase di Erodoto, tuttavia, insistendo, pur nella sua sintetica brevità, sulla creazione ad opera di Clistene di nuove φυλαί, ricollega la riforma a un fenomeno piú generale. Nelle città greche dell'età arcaica, infatti, l'instaurazione di un nuovo ordinamento politico passò piú di una volta attraverso una «manipolazione» delle tribú, antichissimo fondamento della *polis*[15]. È un modo per suggerire il rapporto stretto che, nell'opera di Clistene, unisce indissolubilmente il vecchio e il nuovo, al punto che, nella presentazione che si dà della riforma, la sua portata dipende interamente dalla parte che si assegna, rispettivamente, a questi due antonimi. È cosí che, per esempio si può scegliere tra i due testi in cui Aristotele ricorda la sorte riservata all'antica istituzione delle fratrie. Nella maggior parte dei casi, infatti, gli storici si fondano sull'affermazione della *Costituzione degli Ateniesi*, secondo cui, «per quanto concerne i γένη, le fratrie e i sacerdozi, Clistene permise a tutti di conservarli secondo le tradizioni degli antenati (κατὰ τὰ πάτρια)»[16]; questo li porta a considerare – su questo punto come in molti altri – che «il primitivo ... affianca il moderno». Altri storici, però, sembrano preferire la formulazione della *Politica*: nel rispetto della tradizione costoro vedono un'apparenza o un espediente per «mascherare la natura radicale di tale ristrutturazione dell'intero corpo civico»[17]. Si tratta, come si è detto, di sfumature, sebbene occorra indubbiamente sforzarsi di pensare, punto per punto e per l'insieme della riforma, che il processo si sia svolto simultaneamente nei due sensi prefigurati: se il nuovo si è radicato nel vecchio, tutto indica che, nel contempo, ne ha modificato profondamente la struttura.

Simile è il caso dei demi: anche se gli storici concordano oggi nel riconoscere che il nome come la realtà dei δῆμοι preesisteva sicuramente all'intervento di Clistene, ciò non toglie che solo grazie alla costituzio-

Philology», LXVIII (1973), pp. 45 sgg., e ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 272, insiste sul «legame d'identità solido» che comportava «l'impiego della stessa parola con due diversi referenti». Sulla polisemia di δῆμος e la sua parentela con la radice **da-* cfr. P. LÉVÊQUE, *Répartition et démocratie. A propos de la racine *da-*, in «Esprit», dicembre 1993, pp. 34-39.

[15] Cfr. MURRAY e PRICE, *La cité* cit., pp. 13 sgg., e F. RUZÉ, *Les tribus et la décision politique dans les cités grecques archaïques et classiques*, in «Ktèma», VIII (1983), p. 300. Sulla φυλή come nucleo antico della *polis* cfr. G. NAGY, *Mythical Foundations of Greek Society and the Concept of the City-State*, in *Greek Mythology and Poetry*, Ithaca 1990, pp. 276-93.

[16] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.6.

[17] Citazioni tratte da LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 92, e MURRAY e PRICE, *La cité* cit., pp. 27-29.

ne del demo come unità politica di base, sancita – ma torneremo sulla questione – dall'istituzione ufficiale del demotico[18], la vita civica del δῆμος ateniese fosse autenticamente rivoluzionata. E, poiché si tratta delle condizioni e del risultato dell'opera di Clistene, si impone una stessa logica: come nelle lotte del passato, tutto comincia, come si diceva, con una στάσις[19]. Ma la ciclicità finisce qui: introducendo un cambiamento radicale della politica ateniese, infatti, il conflitto si conclude conferendo al popolo la πολιτεία. Si aprono cosí le porte di un diverso avvenire.

All'inizio, dunque, era la lotta per il potere tra i «potenti»[20]. Niente di piú tradizionale nella storia politica ateniese: si conoscono fin troppo bene le rivalità tra le famiglie nobili e l'importanza essenziale che esse ebbero nella vita civile di Atene nel periodo arcaico. Aristotele, tra l'altro, ma già prima di lui Erodoto, identificarono proprio in questa στάσις, in questo conflitto tra «aristocratici» per la supremazia, il male endemico che affliggeva le città rette da regimi oligarchici[21]. Ma, nel caso che ci concerne, lo schema si complica: Clistene, che rischia la sconfitta, «accorpora il popolo alla sua eteria» (προσεταιρίζεται)[22].

Un tale gesto, certo, se presentato in questi termini, non rivelerebbe necessariamente una vera e propria innovazione nella politica tradizionale dei ceti aristocratici: si è cosí potuto parlare di un «recupero del popolo», che l'Alcmeonide «schiera a suo fianco» dopo esserne divenuto il «patrono»[23]. Tale sarebbe forse la sentenza definitiva della storia se, per ragioni che non sapremmo se attribuire a un'intelligenza tutta prammatica della conquista del potere o al genio politico di un nobile atipico, Clistene non avesse inventato, nel senso proprio del termine, il popolo ateniese: Erodoto, infatti, precisa che, prima della riforma, es-

[18] Cfr. le considerazioni di WHITEHEAD, *The Demes* cit., p. 11, nota 29, sulla *Costituzione degli Ateniesi*, 21.4: ἀναγορεύειν designerebbe la valenza ufficiale e προσαγορεύειν l'uso comune.

[19] ERODOTO, 5.66.2: «ἐστασίασαν»; 5.66.69: «ἀντιστασιωτέων»; 5.66.70: «συστασιῶται»; 5.66.72: «στασιώτῃσι, στασιῶται»; ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 20.1: «ἐστασίαζον».

[20] ERODOTO, 5.66.2: «ἐστασίασαν περὶ δυνάμιος»; 5.66.1: «ἐδυνάστευον».

[21] *Ibid*., 3.82, che aggiunge che ciascuno vorrebbe essere alla testa della *polis* («κορυφαῖος»); ARISTOTELE, *Politica*, 5.1302a8-13. Tale rivalità «dinastica» è prefigurata dalle lotte antecedenti all'avvento di Pisistrato. Su questo cfr. OSTWALD, *Nomos* cit., pp. 140, 148; ID., *The reform* cit., p. 309.

[22] ERODOTO, 5.66. Questo termine è stato l'oggetto di diversissime interpretazioni, ma in nessun caso potrebbe significare, come vorrebbe OBER, *The Athenian Revolution* cit., p. 227, che Clistene divenne l'ἑταῖρος del popolo, ai cui ideali avrebbe piú tardi aderito. Una tale interpretazione, infatti, forza il significato del testo – e ignora la valenza media del termine, che indica l'interesse che il soggetto concentra nell'azione – fino a invertirne il senso vero.

[23] Cfr. LÉVÊQUE, *Formes* cit., pp. 536, 546. Cfr. inoltre le considerazioni di CH. MEIER, *Clisthène et le problème politique de la polis grecque*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», XX (1973), pp. 124 sg., e VAN EFFENTERRE, *La cité* cit., p. 223.

so era escluso da tutte le cariche (πρότερον ἀπωσμένον τότε πάντως)[24], tenuto a distanza da quelli che nella *polis* contavano, e forse dallo stesso Clistene[25]. Questa semplice affermazione dello storiografo ci permette, da sola, di afferrare l'enorme portata del cambiamento in questione. Che Clistene abbia o meno coltivato, nel profondo della sua coscienza, sentimenti democratici, ci interessa in fin dei conti molto poco, e ancor meno determinante ci sembra stabilire se egli avesse o meno trovato un suo tornaconto[26] nella riforma, anche se, di fatto, ne ricavò comunque un vantaggio nel conflitto iniziale ai tempi della στάσις: Erodoto, infatti, ricorda che, una volta ottenuto il consenso del popolo, all'Alcmeonide riuscí facilmente di averla vinta sulla fazione rivale. Quel che importa qui – e che è l'essenziale della questione – sono la nuova forza e il nuovo slancio che una tale alleanza innescò nel δῆμος.

Meravigliarsi del carattere inedito di tale situazione significherebbe disconoscere un principio basilare: che nessun δῆμος dell'epoca arcaica avrebbe potuto da solo, sulla base delle sue risorse, conquistare la coscienza della propria forza, e che, per prendere in carico se stesso e gli affari della città, un popolo appena costituitosi come tale ha grande bisogno di un «condottiero» e di un «patrono» (ἡγεμών, προστάτης)[27]. Bisogna dunque arrendersi all'evidenza dei fatti: Clistene, nello svelare agli Ateniesi la propria identità, avviò per primo – sul piano dello statuto – quel che Pericle, piú di mezzo secolo dopo, completerà sul piano della proprietà, «rendendo agli Ateniesi quel che apparteneva loro»[28].

Il δῆμος, quindi, deve essere svelato a se stesso. Ma, nel contempo, la sua «forza d'urto» non è quella di un qualsiasi gruppo sociale creatosi per caso e il suo ingresso in un'eteria aristocratica può modificarne a tal punto la struttura da renderla irriconoscibile, da mandarla – per cosí dire – in frantumi. Si è, cosí, indotti a pensare che, quale che sia il momento della nostra storia in cui una tale trasformazione è avvenuta, Clistene fosse comunque l'artefice dell'idea che «il numero sia tutto». Idea che, peraltro, Erodoto attribuisce, durante il celebre

[24] ERODOTO, 5.69.

[25] Tale è l'interpretazione di OSTWALD, *Nomos* cit., p. 149.

[26] Taluni storici moderni, ossessionati da quest'idea e, d'altronde, poco attenti all'opinione degli autori antichi, computano incessantemente i benefici che gli Alcmeonidi avrebbero ricavato dalla riforma: per esempio G. R. STANTON, *The Tribal Reform of Kleisthenes the Alcmeonid*, in «Chiron», XIV (1984), pp. 1-41.

[27] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 20.4.

[28] *Ibid.*, 27.4. Il testo in questione è interpretato, credo a torto, come una critica di Pericle. Si dimentica, infatti, che per servirsi di «quanto le appartiene», la massa deve saperselo conquistare. E Pericle gliene forní l'occasione, per il tramite del suo «dono».

«dibattito sulle costituzioni»[29], non a un Greco, ma a un nobile Persiano, forse per provarne in modo paradossale la validità universale.

Ci si può chiedere, però, se, mettendo in pratica quest'idea chiave, il nobile sedizioso che fu Clistene, divenuto ormai «capopopolo», sapesse di liberare per moltissimi anni, come conseguenza del suo operato, la città dalle peripezie della στάσις. Non si può avere la certezza che tale fosse stata la sua preoccupazione: ma i fatti parlano da soli e, nel corso dei due secoli di democrazia che ne seguirono, la storia delle vicende interne d'Atene dà ragione ad Aristotele quando afferma, dopo aver enumerato le difficoltà inerenti ai regimi oligarchici – perennemente minacciati nella loro esistenza dagli stessi beneficiari di quel potere –, che di sedizioni e conflitti in cui un δῆμος si opponesse a se stesso[30] non ne esiste alcuno che valga la pena di esser menzionato[31]. Indubbiamente lo Stagirita intendeva dire che un regime democratico, proprio perché si identifica con il «tutto» politico, si garantisce quella serena stabilità che, per una *polis*, rappresenta il piú alto valore. Ci siamo però spinti troppo avanti. Conviene, innanzitutto, analizzare l'opera del nostro ἡγεμών.

2. *All'insegna della mescolanza: lo spazio, il demotico e la cittadinanza.*

È tempo di rileggere le varie fasi in cui si svolse la riforma secondo la *Costituzione degli Ateniesi*: la coerenza del racconto ci spingerà a prestare la piú grande e puntuale attenzione a ogni singola formulazione.

Quando Aristotele afferma che Clistene «rimise la *politeia* nelle mani della moltitudine» (ἀποδιδοὺς τῷ πλήθει τὴν πολιτείαν)[32], o che, sostituendo le quattre vecchie tribú con le dieci di recente formazione, egli voleva che gli Ateniesi «participassero piú numerosi alla *politeia*» (ὅπως μετάσχωσι πλείους τῆς πολιτειάς), in che modo va precisamente tradotto il termine πολιτεία? Si tratta forse, in entrambi i casi, di quel «diritto di cittadinanza», a cui il riformatore cercava di attribuire la piú ampia definizione, dopo averlo reso a coloro che l'avevano perduto ai tempi del διαψηφισμός succeduto alla caduta dei tiranni? O forse con πολιτεία bisogna intendere l'accesso alla gestione degli affari pub-

[29] ERODOTO, 3.80. Per un'analisi di questa formula cfr. N. LORAUX, *La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote*, in «Le genre humain», XXII (1990), pp. 98-110.

[30] Né l'omicidio di Efialte per opera di un gregario degli oligarchi né i due colpi di stato orditi da questi ultimi alla fine del V secolo smentiscono tale affermazione.

[31] ARISTOTELE, *Politica*, 5.1302a12-13.

[32] ID., *Costituzione degli Ateniesi*, 20.1.

blici[33]? Entrambe le risposte hanno i propri sostenitori, ma sono strettamente connesse[34] tra loro: a scanso di equivoci, dunque, e per rispettare tutto l'arco semantico di questo termine capitale, è preferibile interpretare πολιτεία come la designazione generale della qualità di cittadino[35].

Tant'è vero che, se si prende alla lettera il testo della *Costituzione* e soprattutto i punti su cui Aristotele sembra porre l'accento, Clistene si preoccupava innanzitutto degli uomini (ἄνδρες) e della loro qualità – la precipua qualità di esser Ateniesi[36] – quando «fece di quelli che abitavano in ciascun demo dei demoti gli uni rispetto agli altri» (δημότας ἐποίησεν ἀλλήλων)[37], legati tra loro, dunque, da relazioni di reciprocità che derivano dal fatto stesso di esser iscritti a un demo. D'altronde, è da diversi decenni che si va ripetendo la stessa cosa[38]: scegliere il demo come base della πολιτεία ateniese non significava, come molti hanno sostenuto, combattere il «principio gentilizio» attraverso l'instaurazione di un «principio territoriale»[39], ma suddividere in gruppi organici individui che abitavano già uno stesso luogo e per i quali la comune residenza avrebbe ormai comportato una solidarietà collettiva e insieme un'identità personale.

Al demo clistenico si potrebbero efficacemente applicare le seguenti righe, pur non relative a una realtà greca, scritte da uno studioso dell'India antica, sul *grāma*, il «villaggio» dei testi vedici:

> La parola *grāma*, tradotta comunemente con «villaggio», indica una concentrazione di uomini, una rete di istituzioni, piú che un territorio determinato: diversamente dal *pagus* latino che evoca il radicamento territoriale, il *grāma* vedico è soprattutto, come specifica la sua etimologia, una truppa, all'origine una truppa mobile ... La stabilità del *grāma* dipende dalla coesione del gruppo che lo forma piú che dallo spazio che esso occupa[40].

[33] Cfr. MANVILLE, *The Origins* cit., pp. 185-87, che però preferisce parlare di «cittadinanza» nel senso attivo del termine, e sostiene un'accezione piú ampia di tale nozione, parlando di una «nuova definizione legale della partecipazione alla vita della *polis*». Cfr. anche OSTWALD, *From Popular Sovereignty* cit., pp. 23 sgg.; ID., *Nomos* cit., p. 150 («mettendo alla portata del popolo la vita politica della *polis*»).

[34] Cfr. MANVILLE, *The Origins* cit., p. 190, nota 100.

[35] Cfr. DUCAT, *Aristote* cit., pp. 37-39.

[36] Cosí, «il demota [è] il primo volto del nuovo cittadino ateniese» (*ibid.*, p. 43).

[37] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.4.

[38] A partire da W. E. THOMPSON, *The deme in Kleisthenes' Reforms*, in «Symbolae Osloenses», XLVI (1971), pp. 74-76. Cfr. per esempio MEIER, *Clisthène* cit., p. 159; ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 274, 281; R. OSBORNE, *Demos. The Discovery of Attica*, Cambridge 1985, p. 41; WHITEHEAD, *The Demes* cit., pp. 30-31; OSTWALD, *The Reform* cit., p. 318; MANVILLE, *The Origins* cit., p. 193.

[39] Tale è anche l'ipotesi di LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 13. Per una critica dell'idea di «società gentilizia» cfr. M. I. FINLEY, *L'invention de la politique*, Paris 1985, p. 77.

[40] Cfr. CH. MALAMOUD, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris 1989, p. 95.

Certo, l'indifferenza assoluta nei confronti dello spazio non è ovviamente greca ma specifica dell'India antica[41]: si esagererebbe, dunque, affermando che tale indifferenza presieda alla definizione clistenica del demo[42]. Nella nozione di demo tuttavia, e questo è un fatto incontrovertibile, non si mette l'accento[43] sulla sua dimensione spaziale: si è potuto infatti interpretare questo termine come la designazione «di un raggruppamento umano stanziato su una determinata estensione territoriale e non un'estensione territoriale su cui fosse stanziato un certo numero di individui»[44]. Ciò non toglie che, se il demo *non è* uno spazio, esso è comunque *nello* spazio: su questo dato di primaria importanza è opportuno soffermarsi e fornire le dovute spiegazioni.

È dunque necessaria una prima formulazione, al fine di dichiarare da subito le grandi linee di questa analisi: si dirà perciò che il demo è, e non è, un luogo di residenza e una suddivisione della χώρα.

In quanto luogo di residenza, il demo si è prestato agevolmente a divenire il quadro generale nel censimento degli ἄνδρες: essendo quello un momento di fondazione simbolica in cui si diede la nuova definizione ateniese della cittadinanza, si doveva partire dal «principio di un domicilio condiviso» (in ciascun demo, son divenuti demoti coloro che vi abitavano: «τοὺς οἰκοῦντας ἐν ἑκάστῳ τῷ δήμῳ»). È chiaro, come aggiunge Jean Ducat da cui traggo la seguente considerazione, che il demo «si trasforma subito in un altro tipo di demo, quello della nascita, poiché esso diventa per sempre una comunità»[45]. Da questo punto di vista, una volta sancita la riforma di Clistene, il demo può facilmente restare *di fatto* un luogo di residenza, visto che, nella sua essenza ormai interamente civica, esso non si riduce piú a questa semplice funzione. Si pensi al riguardo all'analisi in cui si spiega (III libro della *Politica*) in che cosa consista il «cittadino»: Aristotele scarta, in prima istanza, il «fattore residenziale»[46] in quanto criterio insufficiente per l'attribuzione della cittadinanza, poiché «il cittadino non è tale per il fatto di abitare (τῷ οἰκεῖν) ... e i meteci e gli schiavi condividono [con lui] la stessa

[41] Cfr. ID., *Sans lieu ni date*, in M. DETIENNE (a cura di), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris 1990, pp. 183-91.

[42] Neanche, d'altronde, a quella della *polis*, malgrado il titolo provocatorio del celebre saggio di F. HAMPL, *'Polis' ohne Territorium*, in «Clio», XXXII (1939), pp. 1-60.

[43] A tal punto che non vi fu mai un «passaggio dallo *ius soli* allo *ius sanguinis* tradizionale» (cfr. ROUSSEL, *Tribu* cit., pp. 295 sg.).

[44] *Ibid.*, p. 274.

[45] DUCAT, *Aristote* cit., p. 43.

[46] Ripeto qui la formulazione di M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris 1985, p. 82.

residenza (οἴκησις)»[47]. Contrariamente, dunque, a quanto pensava Wilamowitz, ad Atene la designazione ufficiale sulla base della residenza effettiva (οἰκῶν ἐν) non è un demotico[48], dal momento che essa caratterizza unicamente i meteci (gli stranieri domiciliati) e non i cittadini[49]. Per questi ultimi, infatti, il demo è divenuto «una comunità per sempre», a cui l'iscrizione iniziale continua a tenerli legati, fin nel pieno IV secolo, di generazione in generazione a prescindere dal fatto che essi continuassero o meno a risiedervi[50].

Se si insistesse, dunque, a parlare di «principio territoriale», si disconoscerebbe nella sua peculiarità ciò che fa il merito precipuo dell'operato di Clistene. In primo luogo si confonderebbe il demo con il *pagus* latino, termine che coinvoglia già in sé, etimologicamente, il radicamento nel territorio[51]: si scambierebbe dunque l'Atene della fine del IV secolo con la Roma della riforma serviana, che effettivamente arruolò i cittadini, ormai legati al suolo, in alcune tribú locali (τοπικαί)[52]. Ma l'errore piú grave in cui si potrebbe cadere sarebbe di dar troppo rilievo al momento – puramente simbolico e per definizione sempre «superato» – dell'iscrizione spaziale, scambiandolo per normativo, e di non afferrare, nella sostanza, il dispositivo messo a punto da Clistene, che dell'adesione sancita una volta per tutte a un determinato demo voleva fare una vera e propria origine. Lo prova ancora, in piena epoca classica, la predilezione degli Ateniesi per le forme di demotico in -θεν[53]: forme avverbiali che, grazie alla confusione sempre possibile tra provenienza, appartenenza e prima origine[54], designano il cittadino come

[47] ARISTOTELE, *Politica*, 3.1275a7-9.

[48] Mi riferisco senz'altro al saggio *Demotica der attischen Metoeken* (1887), ripreso in *Kleine Schriften*, V, Berlin 1937, pp. 272-342. Cfr. la critica in D. WHITEHEAD, *The Ideology of Athenian Metic*, Cambridge 1977, p. 74.

[49] ID., *The Demes* cit., p. 83, osserva che questa designazione è ancora reale, mentre il demotico «può rivelarsi un'indicazione ingannevole» se vi si cerca altro che un'onomastica istituzionale.

[50] Cfr. M. H. HANSEN, *Political Activity and the Organization of Attica in the Fourth Century B.C.*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIV (1983), pp. 227-38. Sulla trasmissione ereditaria dell'affiliazione a un δῆμος cfr., per esempio, A. E. RAUBITSCHEK, *Dedications from the Athenian Akropolis*, Cambridge Mass. 1949, p. 467; ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 274; OSBORNE, *Demos* cit., pp. 52, 58, 61, 88; MANVILLE, *The Origins* cit., p. 194.

[51] Cfr. MALAMOUD, *Cuire le monde* cit., p. 95. Si ricordi che *pagus* (il cippo terminale, il distretto) deriva dalla stessa radice di πήγνυμι, «piantare, fissare» (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, *sub voce*).

[52] DIONIGI D'ALICARNASSO, 4.14.2, con le considerazioni di ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 266.

[53] Cfr. M. LEJEUNE, *Les adverbes grecs en -θεν*, Bordeaux 1939, pp. 115-18; WHITEHEAD, *The Demes* cit., pp. 73 sg. Il suffisso in -θεν, con valore ablativo (e diverso dunque dal locativo, designato da ἐν), indica «il punto di partenza nello spazio e nel tempo», ma soprattutto l'origine (cfr. LEJEUNE, *Les adverbes* cit., pp. 88, 145, 176).

[54] In questo modo l'ospite omerico, al momento di accogliere lo straniero, si serve dello stes-

«originario» di un demo. Si pensi, per esempio, alla duplice inchiesta sulle origini a cui si sottomettono, nel corso del IV secolo, i candidati all'arcontato, quando, al momento della «prova» (δοκιμασία), veniva loro chiesto chi fosse il padre, e da quale demo provenisse (πόθεν τῶν δήμων)[55].

Aristotele torna piú oltre sull'importanza particolare che Clistene accordava all'istituzione del demotico (dicendo in sostanza che lo statista rese gli Ateniesi concittadini di un demo *affinché* da allora essi declinassero la loro identità ufficiale richiamandosi a tale titolo)[56], e analizza la riforma in modo estremamente lucido, mettendo in evidenza, nella sua complessità, la nuova configurazione in cui si presenta il rapporto tra vecchio e nuovo. L'analisi aristotelica offre l'occasione di riflettere brevemente sulla particolare fecondità di una metodologia che, qualche volta, è sembrata derivare dall'impenitente anacronismo di un uomo del IV secolo; quando invece è solo dal «futuro» della riforma - quel futuro che essa senz'altro presupponeva e che non si poteva definire altrimenti se non come frutto di una precisa volontà - che si può misurare la portata dell'obiettivo iniziale. Solo un procedimento a ritroso, quindi, permette di individuare chiaramente le diverse temporalità in gioco: è poco probabile che, di quelle temporalità, ammesso che Clistene stesso le abbia effettivamente pensate, i contemporanei avessero una chiara nozione, in tutte le loro implicazioni.

Se, dunque, sin da principio il riformatore sostituí, con decorrenza immediata, il quadro territoriale, impiegato per semplice comodità e una volta per tutte, con la trasmissione necessaria del demotico, e cioè con una logica temporale com'è quella della filiazione, benché «ricoperta» e, per cosí dire, «camuffata», allora è legittimo ritenere che con un tale gesto egli facesse piazza pulita del presente - quell'attimo zero della riforma a cui si è già accennato - a vantaggio dell'avvenire, in modo da fare di quello un passato a uso di chi ne fosse sprovvisto. L'innovazione, di conseguenza, era destinata a trasformarsi ben presto in un venerabile rimando al tempo antico: ed è in questo senso, e solo in questo, che si può sostenere con Philip Manville che «il futuro [del demo] era radicato nel suo passato»[57].

so avverbio πόθεν per chiedergli da dove venga, di dove sia e da che famiglia provenga (cfr. *ibid.*, p. 141).

[55] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 55.3; cfr., per esempio, LISIA, *Contro Pancleone*, 2-3, in cui la questione sulla cittadinanza viene formulata con il suffisso -θεν («Δεκελειόθεν»), mentre il demotico impiegato di regola dall'oratore consiste nell'aggettivo («Δεκελειεύς»).

[56] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.4.

[57] Cfr. MANVILLE, *The Origins* cit., p. 194.

Non c'è dubbio che le sorti del demotico meritino di essere esaminate da vicino – e, infatti, ci ritorneremo piú avanti –: ma era importante collocarne fin da ora l'istituzione in quella complessa articolazione tra spazio e tempo in cui la riforma di Clistene acquista la sua struttura all'interno della quale alla cittadinanza viene dato il suo nuovo statuto.

Non possiamo però ancora licenziare la questione dello spazio. Bisognerebbe, infatti, sotto questa rubrica, ricordare il dibattito in atto tra gli storici contemporanei della *polis* ateniese, che discutono se sia il centro o la periferia – oppure, se si vuole, l'agglomerato urbano o il territorio, la «città» o la «campagna» – ad occupare una «posizione di supremazia» nella logica clistenica dello spazio civico[58]. Ma, poiché non ci è dato trarre una precisa conclusione su questo punto, preferiamo non scendere in lizza, tanto piú che il problema acquisterebbe maggior rilievo se posto in altri termini: infatti, il cuore della riforma non consiste forse nell'articolazione tra l'ἄστυ e la χώρα, tra i demi rurali e la città, articolazione ormai cosí stretta che qualsiasi decisione presa dai cittadini riuniti nel centro geografico e politico ha la sua radice innanzitutto nella «periferia», nella vita civica dei demoti?

E, già che si discute del trattamento riservato allo spazio nella riforma, mi sembra piú importante, se proprio se ne vuol parlare, la proposta di Clistene, il suo tentativo di sovrapporre dei τόποι senza qualità a quella realtà molto precisa che è, in ogni città, la χώρα. O, per dirla in altre parole, la sua idea di «ricoprire» con una rete organica e astratta di luoghi, supposti equivalenti tra loro, la concretezza polisemantica del territorio civico[59] (la χώρα è isolata all'esterno dalle sue frontiere[60] e a questo titolo incarna materialmente l'identità specifica della *polis*; ma è al contempo caratterizzata all'interno da un'essenziale ete-

[58] L'espressione è tratta da LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 50, che insistono sulla centralità della città. Cfr. i pareri contrari di W. R. CONNOR, *City Dionysia and Athenian Democracy*, in «Classica et Mediaevalia», XL (1989), p. 15, e MANVILLE, *The Origins* cit., p. 192. Per quanto mi concerne, sarei piuttosto propensa a credere che la periferia acquisti un ruolo preponderante; bisogna, infatti, considerare che: 1) la situazione ai tempi di Pisistrato, con cui era necessario rompere, privilegiava «politicamente» la città rispetto alla campagna, tenuta in disparte dagli «affari»; 2) secondo TUCIDIDE, 2.14-16, all'inizio della guerra del Peloponneso, sacrificando la difesa della campagna a quella della città, Pericle ferí il profondo legame che gli Ateniesi avevano con le loro «piccole città».

[59] Si pensi, per esempio, alle molteplici valenze con cui, ad Atene, il mito dell'autoctonia si accentra sulla χώρα, «patria, madre e nutrice»: cfr. N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la différence des sexes*, Paris 1981, pp. 65-71.

[60] Si tenga presente che χώρα, imparentata per la sua comune radice con χωρίς, implica uno spazio «separato»: cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire* cit., *s.v.* «χώρα», in cui, dopo il denominativo χωρέω, con il suo doppio significato di «contenere, aver posto per» (tr.) e «far posto, abbandonare i luoghi» (intr.), figura l'avverbio e la preposizione χωρίς: «separatamente, a parte, eccetto, oltre, senza».

rogeneità, con zone politicamente molto sviluppate e altre, marginali, in uno stato quasi selvaggio).

Tale, almeno, è l'interpretazione che ne fornisce Aristotele, sia quando ricorda le trenta trittie, sulla cui base Clistene, dopo aver distribuito tutti i cittadini («συν»ένειμε πάντας) in dieci tribú, suddivise anche il territorio (διένειμε δὲ καὶ τὴν χώραν), articolandolo in trenta parti[61] sulla base dei demi, sia quando spiega i nomi attribuiti ai demi, «gli uni secondo i luoghi (ἀπὸ τῶν τόπων), gli altri secondo i fondatori, poiché tutti [gli eroi fondatori] non si trovavano piú [come all'origine: ὑπῆρχον] nei luoghi»[62]. Si crea cosí uno «spazio civico», ma a costo di quella che si è definita una «despazializzazione»[63] e che, per conto mio, designerei piú volentieri come «deterritorializzazione».

Non possiamo, tuttavia, che rassegnarci all'idea di riuscire a conoscere l'operato di Clistene solo se filtrato al setaccio di quella griglia teorica che Aristotele proiettò su una riforma che mostrava anche di essere perfettamente consona alla sua riflessione filosofica.

Si prenda in considerazione la questione dello spazio nel XXI capitolo della *Costituzione degli Ateniesi*, e si osservi il modo in cui il testo tende a sostituire progressivamente il termine χώρα, convenzionale per lo spazio civico, con la parola τόπος, il cui impiego si rivela specifico nella filosofia aristotelica. Anche senza entrare troppo a fondo nella riflessione che lo Stagirita consacra alla definizione del «luogo»[64] nella *Fisica*, non c'è alcun dubbio che essa rischiara di una luce piú viva la lettura che il filosofo dà, nella Costituzione, dell'operato di Clistene. Se τόπος è proprio «il primo involucro di quello di cui esso è il τόπος», ne deriva che non sarà piú il territorio, ma i demi a contenere – contenere soltanto – la popolazione dei demoti. Ora, poiché «il luogo non è niente della cosa», si deduce che, sotto la forma di questi «luoghi» che si sono interposti tra l'unità organica della χώρα e gli Ateniesi, la terra attica risulta spodestata nelle sue pretese di un intimo legame[65] con i citta-

[61] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.4. Allo stesso modo ERODOTO, 5.69, impiegava κατένειμε in rapporto alla divisione dei demi in dieci gruppi.

[62] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 21.5. Interpreto in questo modo (come RHODES, *A Commentary* cit., *ad loc.*, e contrariamente a DUCAT, *Aristote* cit., p. 45, nota 25) questo brano estremamente controverso, in cui la denominazione topografica appare come l'ultimo espediente con cui Clistene designa quei demi in cui la memoria delle origini è definitivamente perduta.

[63] Cfr. ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 287, nota 47 (l'autore mette in evidenza come la nozione cara a Lévêque e Vidal-Naquet non possa essere intesa che nel suo valore «puramente astratto»); cfr. anche DUCAT, *Aristote* cit., p. 41, a proposito delle trittie.

[64] Traduzione piú adatta del termine τόπος rispetto a quella di «spazio», che nella filosofia classica è contrassegnata dalle riflessioni di Kant e Bergson.

[65] Penso, invece, alla formulazione platonica sulla relazione filiale che unisce i morti ateniesi al suolo patrio. Questo, dopo aver dato loro i natali, ne riceve i corpi nei suoi «luoghi intimi» («ἐν

dini. E se si aggiunge, infine, che, poiché il luogo è «separabile dalla cosa», esso può per definizione esser abbandonato da ciò che lo abita[66], non si danno forse ormai tutte le condizioni perché un Temistocle convinca gli Ateniesi ad abbandonare l'Attica all'invasione persiana per riunire sui vascelli quegli uomini che, da soli, formano la città?

Se si dovesse stabilire quale sia il termine piú importante tra χώρα e ἄνδρες, in quanto principali definizioni greche della *polis* – ma c'è proprio bisogno di stabilirlo? ché, in fin dei conti, per quanto si presentino come rivali, queste due accezioni della nozione di città sono comunque e sempre state simultaneamente complementari[67] –, si potrebbe dire che, nell'istituzione dei demi e nell'istituzionalizzazione del demotico (che, secondo Aristotele, ne sarebbe il corollario) gli ἄνδρες hanno un ruolo ben piú determinante che la χώρα. Certo, di ragioni ne sono state date diverse per spiegare la scelta che è alla base della riforma di Clistene: ma è urgente aggiungerne un'altra, quella che, espressa sotto forma di causa finale nella *Costituzione degli Ateniesi*, è attribuita alla volontà dello stesso Alcmeonide. Se degli abitanti di ciascun demo Clistene fece dei demoti gli uni rispetto agli altri, ciò avvenne, come ci viene specificato nel XXI capitolo della *Costituzione*, *affinché* (ἵνα) l'onomastica tradizionale fondata sul patronimico non denunciasse i nuovi cittadini. Fu cosí che Clistene introdusse il demotico.

Al lettore probabilmente l'espressione di «nuovi cittadini» introdotto da Aristotele nel suo testo non dice granché perché l'autore non aggiunge altre precisazioni, né ritorna in seguito sulla questione. Tuttavia, il filosofo affronta altrove e in modo trasversale tale problematica, quando, in un brano della *Politica* consacrato al conferimento della cittadinanza in tempo di rivoluzione (μεταβολὴ πολιτείας)[68], ricorda «gli stranieri e gli schiavi» a cui Clistene diede il titolo di cittadini per il fatto di abitare insieme (μετοίκους) agli Ateniesi. Va però innanzitutto ricordato che la formulazione stessa di questo testo ha offerto notevoli problemi di interpretazione a intere generazioni di esegeti[69]; inol-

οἰκείοις τόποις»: PLATONE, *Menesseno*, 237c). Tali «luoghi», alla luce del gioco di parole sull'οἰκεῖος nel testo, sono presentati nel contempo come «familiari» e come «propri» agli Ateniesi. Va ricordato che Aristotele rimproverò esplicitamente Platone per aver identificato, nel *Timeo*, la χώρα con il τόπος (ARISTOTELE, *Fisica*, 4.2.209b15-16).

[66] Le citazioni *ibid.*, 4.4.210b34-211a1 (cfr. anche 4.2.209b1-2), 4.4.211a3.

[67] Cfr. i saggi di O. Longo sugli ἄνδρες, il territorio e la *polis* pubblicati rispettivamente in «Bollettino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova», I (1974), pp. 211-28; in «Studi Italiani di Filologia Classica», XLVI (1974), pp. 5-21; e in «Quaderni di Storia», I (1975), pp. 87-113.

[68] ARISTOTELE, *Politica*, 3.1275b34-39.

[69] *Ibid.*, 1275b37-38: «πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε καὶ ξένους καὶ δούλους μετοίκους». La traduzione che ho dato del testo della *Politica* dimostra che, al pari di G. LUZI, *I nuovi cittadini di Clistene*

tre, per chiarire i due brani aristotelici che qui ci interessano l'uno alla luce dell'altro, bisognerebbe accreditare la comune paternità: e a questo sono ben note le resistenze degli eruditi. Da qui deriva una specie di manifesto imbarazzo tra gli storici dell'antichità e, come capita spesso in tali circostanze, la costituzione di due fazioni interpretative in netto contrasto tra di loro. Vi sono infatti quelli che, ritenendo la misura di Clistene puramente «accidentale» rispetto all'insieme delle sue riforme o condannando senza possibilità di appello il testo della *Costituzione* su questo punto specifico, cercano di diminuire la portata di tale testimonianza, quelli che tentano di attenuarne l'importanza[70] e quelli, nel cui novero peraltro io stessa mi metterei, che accettano la versione della *Costituzione* quale essa si presenta e insistono dunque sulla novità rappresentata dalla creazione, per opera di Clistene, di nuovi cittadini: essi giudicano tale misura non solo perfettamente in linea con quella testimoniata dalla *Politica*, ma anche essenziale per la comprensione del brano[71].

Bisogna dunque ammettere che Clistene ha effettivamente inserito degli «stranieri» nel corpo civico, e ciò significa che, in questa sua prima, simbolica e transitoria origine, la democrazia ateniese diede vita a una politica di apertura in materia di cittadinanza. All'inizio, quindi, ci fu l'integrazione[72] o, come ripete Aristotele con insistenza, la «mescolanza».

A chi volesse comprendere come mai gli Ateniesi abbiano accettato tale risoluzione, invece di vigilare sulla severa delimitazione del diritto di cittadinanza – come d'altronde faranno a due riprese, a metà e alla fine del v secolo – o di protestare contro un suo eventuale allargamento – come, nella Creta dell'età arcaica, hanno forse fatto gli abitanti di Litto, rifiutando l'integrazione dei cosiddetti ἀλλοπολιάται nella loro

(*Aristotele, Polit., 3, 2, [1275 b]*), in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», X (1980), pp. 71-78, e di MANVILLE, *The Origins* cit., p. 191, nota 103, ho considerato «μετοίκους» la parola piú importante, da riferirsi nel contempo a «ξένους καὶ δούλους», e da questi due termini specificata.

[70] OSTWALD, *Nomos* cit., p. 151 e ID., *The Reform* cit., p. 312, minimizza; ROUSSEL, *Tribu* cit., *passim*, e MANVILLE, *The Origins* cit., p. 191, minimizzano e mettono in dubbio; MEIER, *Clisthène* cit., p. 128, nota 46, condanna, per sbarrazzarsi agevolmente del provvedimento in questione; J. K. DAVIES, *Athenian Citizenship: the Descente Group and the Alternatives*, in «Classical Journal», LXXIII (1977-78), pp. 105-21, si mostra prudente.

[71] Cfr. DUCAT, *Aristote* cit., pp. 44 (è il termine νεοπολῖται «che specifica il significato»), 50 sg. (la mescolanza e l'isonomia sono «mezzi subordinati a un unico fine: permettere l'integrazione in massa di nuovi cittadini rendendola sopportabile alla società»).

[72] Dato essenziale nella prospettiva di un uso moderno dell'antichità, come quello tentato da B. STRAUSS, *The Melting Pot, the Mosaic and the Agora*, in J. P. EUBEN, J. OBER e ??? WALLACH (a cura di), *Educating Democracy: the Contemporary Significance of Athenian Political Thought*, Ithaca 1994.

città[73] –, potrei rispondere che essi non vi scorsero altro che una misura legittima, necessaria quanto giusta. Ma occorre fornire le ragioni che fondano questa affermazione e poiché, in questa circostanza, le ragioni di un tale atteggiamento da parte degli Ateniesi mi sembrano dovute piú a un'anticipazione dell'avvenire che al rapporto che Clistene e i suoi concittadini avevano con il passato della loro *polis*, le enumererò in un ordine approssimativamente cronologico.

Si potrebbe innanzitutto ricordare la tradizione, adottata da Tucidide nella sua *Archeologia*[74], secondo cui, una volta finito un primo periodo di chiusura su se stessa, l'Attica divenne una terra ospitale per quei potenti che, cacciati dalle loro patrie nei sommovimenti di quel *perpetuum mobile* che fu la storia della Grecia in età arcaica[75], vi trovarono dimora, e ne divennero cittadini, con grandi vantaggi per la città che vide in questo modo accrescersi la sua popolazione. È però chiaro che questi δυνατώτατοι – in cui si vedranno agevolmente i fondatori delle grandi famiglie ateniesi di cui Erodoto, nel V libro delle *Storie*, presenterà la lista – avevano molto piú in comune con i potenti stranieri a cui, in età classica, la democrazia ateniese riserverà l'onore della naturalizzazione[76], che con quei νεοπολῖται i cui patronimici, a giudicare dai timori di Clistene, potevano rivelare ascendenze straniere o, quanto meno, oscure[77]. Sarebbe allora meglio ricordare il massiccio afflusso di stranieri – artigiani o commercianti – che sembra aver conosciuto l'Atene presolonica e la fermezza con cui Solone avrebbe cercato di arginare il fenomeno, tracciando addirittura le «frontiere»[78] tra Ateniesi e non Ateniesi. Non c'è dubbio che tale risoluzione dovette creare un certo malcontento tra gli individui liberi che non erano stati integrati nei diritti di cittadinanza. Ma, soprattutto, va preso in considerazione quel διαψηφισμός che, ai tempi di Clistene, seguí alla caduta dei tiranni, e, poco dopo, l'epurazione violenta del corpo civico che imposero gli Spartani alleati di Isagora: non c'è dubbio che tali pra-

[73] Cfr. H. E M. VAN EFFENTERRE, *Nouvelles lois archaïques de Lyttos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CIX (1985), p. 180.

[74] TUCIDIDE, *1*.2.5-6.

[75] Su questo *perpetuum mobile* dei tempi primitivi cfr. N. LORAUX, *Gloire du Même, prestige de l'Autre. Variations grecques sur l'origine*, in «Le genre humain», XXI (1990), pp. 115-39.

[76] Cfr. M. J. OSBORNE, *Naturalization in Athens*, III-IV, Bruxelles 1983, pp. 147-50.

[77] C'è come una specie di eco di questo brano tucidideo in PLUTARCO, *Vita di Solone*, 22, con la sola differenza che la pressione demografica evocata da Plutarco non è affatto della stessa natura di quella di cui parla Tucidide.

[78] L'espressione è di MANVILLE, *The Origins* cit., p. 126 (cfr. anche pp. 134 e 144), di cui accolgo l'interpretazione del brano di Plutarco citato nel testo (d'avviso contrario è DAVIES, *Athenian Citizenship* cit., p. 115).

tiche da terrore sancite nei momenti piú difficili della στάσις abbiano contribuito a rafforzare sia in quelli che ne erano state le vittime che in coloro che avrebbero potuto sentirsene minacciati l'ardente desiderio di una cittadinanza allargata e, nello stesso tempo, acquisita una volta per tutte.

Ed è proprio sotto il segno di un tale «allargamento» dei diritti di cittadinanza che si spiega la popolarità di una riforma che riconosceva infine l'esistenza di nuovi cittadini: questi ultimi, pur non essendo né nobili né potenti, avrebbero goduto allo stesso titolo della qualità di Ateniesi. A questo fine bisognava inventare un sistema onomastico che non collegasse piú semplicemente il cittadino a suo padre o ai suoi avi. E Clistene – membro di quella stirpe degli Alcmeonidi di cui uno scolio[79], citato da Aristotele stesso nella *Costituzione degli Ateniesi*, vanta il coraggio e il valore perché, degni rampolli di padri illustri, avevano mostrato di meritare il titolo onorifico di eupatridi[80] – conosceva non solo l'importanza di portare un patronimico noto a tutti[81], ma anche quanto potesse pesare la sfortuna di discendere da un padre dalle origini oscure[82].

In questo modo la democrazia avviò i suoi primi passi all'insegna dell'integrazione. Ma, se si ha senz'altro ragione di supporre che, grazie alla riforma, Atene regolasse i conti con il suo passato, niente ci testimonia che l'integrazione dei nuovi cittadini sia stata altro se non una misura puntuale, destinata semplicemente a porre fine a un contenzioso che durava da tempo. Proprio perché acquisita una volta per sempre, la cittadinanza veniva delimitata una volta per tutte[83], e la democrazia poteva ormai vigilare sui confini ben determinati del corpo civico: fu senz'altro allora, o poco dopo, che si creò per gli stranieri residenti in città lo statuto tipicamente ateniese di meteco[84], riservato a quelli che, pur vivendo ad Atene, non potevano comunque considerarsi Ate-

[79] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 19.3.

[80] Si tratta dello scolio di Lissidrio che esalta gli Alcmeonidi caduti nel corso di una battaglia perduta contro i tiranni: «οἵους ἄνδρας ... μάχεσθαι | ἀγαθούς τε καὶ εὐπατρίδας | οἵ τότ' ἔδειξαν οἵων πατέρων ἔσαν».

[81] Il fatto che il riformatore fosse «lui stesso figlio di una straniera» (LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., pp. 43, 45 nota 2) non deve assolutamente essere preso in conto, poiché, in modo perfettamente conforme alle alleanze degli Alcmeonidi in età arcaica, Clistene era nato da quello che Gernet chiama «matrimonio di tiranni».

[82] Sono d'accordo con le considerazioni di D. KAGAN, *The Enfranchisement of Aliens by Cleisthenes*, in «Historia», XII (1963), p. 45. Di parere contrario è ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 277, che crede, a torto, di poter obiettare sulla base dei nobili che portavano nomi stranieri.

[83] Cfr. MANVILLE, *The Origins* cit., p. 157; OSBORNE, *Naturalization* cit., pp. 139, 142.

[84] Cfr. WHITEHEAD, *The Ideology* cit.; ID., *The Demes* cit., p. 31, nota 118; MANVILLE, *The Origins* cit., pp. 206 sg.

niesi. Si può affermare che in questo modo la democrazia ateniese si richiudesse su se stessa? Per formulare con pertinenza tale affermazione, occorrerebbe innanzitutto ricordare che tutte le democrazie antiche sono, di fatto, confinate entro certi limiti[85], limiti che il δῆμος pensa di aver allontanato il piú possibile. Si pensi, a questo proposito, al prezzo che avrebbe potuto pagare Trasibulo, pur celebrato come restauratore della democrazia, quando, nel 403, propose di integrare nei diritti di cittadinanza un centinaio di uomini, certo di origine straniera, ma che avevano lottato con lui per il ristabilimento della democrazia. Si comprenderà allora perché, «dopo Clistene ... i democratici furono i veri conservatori»[86].

Ci siamo però di nuovo spinti un po' troppo oltre. È vero che, se si teme l'anacronismo piú di ogni altra cosa, non è una buona idea voler chiarire Clistene attraverso Trasibulo. Eppure, non solo tale parallelismo tra i due statisti era già stato fatto nell'Atene della fine del v secolo, ma il metodo qui seguito non è certo meno legittimo di quello, peraltro ricorrente tra gli storici dell'antichità, di negare l'importanza del demotico come tassello centrale nella riforma della cittadinanza, con il pretesto che, nella realtà dei fatti, la nuova onomastica convenzionale non era riuscita a estirpare la consuetudine spontanea del patronimico[87]. E se quest'ultimo è un dato di fatto, non si può tuttavia non osservare il carattere irreversibile e definitivo che ebbe l'adozione di questo segno di identità come elemento costitutivo dell'onomastica ateniese[88].

Resta dunque l'essenziale: l'evidente e durevole successo della riforma[89], che ci indica quale fu, al momento, la forza dell'adesione popolare e dovrebbe comunque spegnere gli scetticismi di qualsiasi scuola e il conformismo ipercritico degli storici moderni.

[85] Cfr. N. LORAUX, *La démocratie à l'épreuve de l'étranger*, in R. P. DROIT (a cura di), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris 1991, pp. 164-77.

[86] Cfr. R. OSBORNE, in MURRAY e PRICE, *La cité* cit., p. 326, precisa che quel conservatorismo era attivo e «condusse alla solidarietà».

[87] Quest'argomentazione serve a criticare l'interpretazione aristotelica del demotico (per esempio: ROUSSEL, *Tribu* cit., p. 277; DUCAT, *Aristote*, p. 43), sulla base di un ragionamento retroattivo che MANVILLE, *The Origins* cit., p. 191 nota 104, ha criticato a giusto titolo; una considerazione ponderata si ritrova in WHITEHEAD, *The Demes* cit., pp. 69-72.

[88] Tanto piú che l'analisi dell'identità ateniese nelle dediche e negli *ostraka* mostra un uso molto piú frequente del semplice demotico nel primo quarto del v secolo a. C. (cfr. RAUBITSCHEK, *Dedications* cit., p. 475; ID., *Athenian Ostracism*, in «The Classical Journal», XLVIII (1953), p. 117). Per l'impiego del demotico a proposito di Temistocle cfr. E. VANDERPOOL, *Ostracism at Athens*, in «Semple Lectures», II (1966-71), University of Cincinnaty Classical Studies, 1973, p. 148.

[89] L'attesta la permanenza, nell'arco di due secoli, delle stesse quote di rappresentanza alla βουλή (cfr. HANSEN, *Political Activity* cit., pp. 230-32; WHITEHEAD, *The Demes* cit., p. 21).

3. *Una soluzione interamente politica.*

È ora di chiedersi come Clistene sia riuscito ad accattivarsi durevolmente le grazie di un δῆμος che aveva prosperato ai tempi dei tiranni – noto è il tema dell'«età dell'oro sotto Pisistrato»[90] – e che doveva provare nei confronti dei membri delle grandi famiglie aristocratiche sentimenti quanto meno alterni. Martin Ostwald ritiene che, per rispondere a tale quesito, convenga guardarsi dal distinguere tra i diversi aspetti di un insieme che forma un tutto indivisibile, al punto che la riforma non può essere considerata che nella sua globalità[91]. Ciò comporta, tra l'altro, che alla parola πολιτεία, con cui si è voluto fin qui intendere la «qualità di cittadino», si attribuisca una sua valenza piú marcatamente politica e quindi piú «attiva». Si vuol dire, in questo modo, che il δῆμος, una volta sorto in quanto tale, comprese presto che la «prosperità» non gli bastava affatto o non piú (e forse non gli era mai realmente bastata), se essa, nello stesso tempo, non gli avesse garantito di partecipare veramente e attivamente alla vita civica: ed è proprio questo che si intende oggi con πολιτεία e che costituisce, in democrazia, un diritto e nel contempo il piú considerato tra gli onori.

Erodoto ha saputo esprimere questo in una delle sue pagine piú mirabili[92]. Il testo, famoso e continuamente scandagliato nelle sue molteplici implicazioni, merita di essere ancora una volta letto e commentato. Nella narrazione di Erodoto, in cui spesso raccontare equivale a dimostrare[93], gli Ateniesi di Clistene hanno appena avuto il sopravvento su tutti gli altri avversari – i popoli limitrofi – i quali, incitati dagli Spartani, avevano creduto di poter soggiogare la città rifondata da poco. A questo punto lo storiografo, quasi ci tenesse ad aggiungere al suo racconto il supplemento di una possente convinzione, si sofferma a commentare:

> Gli Ateniesi avevano dunque raggiunto l'apice del loro sviluppo (ηὔξηντο). E ciò che ci dimostra che dovunque, e non sporadicamente, l'uguaglianza nel diritto di parola (ἡ ἰσηγορίη) sia una seria acquisizione, è il fatto che quegli stessi Ateniesi, governati da tiranni, non erano, negli affari militari, superiori a nessuno dei popoli che li circondavano: ma, una volta liberatisi dai tiranni, divennero i migliori in assoluto. Ciò dimostra, dunque, che, ai tempi della loro sottomissione, essi si mostravano volontariamente vili poiché lavoravano al servizio di un padrone (ὡς δε-

[90] O anche «della vita ai tempi di Kronos»: cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 16.7.
[91] Cfr. OSTWALD, *The Reform* cit., p. 309.
[92] ERODOTO, 5.78.
[93] Cfr. C. DARBO-PESCHANSKI, *Le discours du particulier*, Paris 1987, p. 161.

σπότῃ ἐργαζόμενοι), e che, appena riacquistata la libertà, a ciascuno premeva di compiere il proprio dovere per se stesso (αὐτὸς ἕκαστος ἑωυτῷ προθυμέετο κατεργάζεσθαι).

Ci si accontenta spesso, nella generale convinzione che la lingua del «padre della storia» sia di per sé poco precisa, di citare questo brano – o, almeno, di farne un breve accenno – senza prestare l'opportuna attenzione né al termine ἰσηγορίη – in cui si tende a vedere una variante in fin dei conti trascurabile di ἰσονομία[94] – né alle variazioni con cui vengono impiegati ἔργα, ἐργάζομαι e affini. Tutto ci spinge a credere, invece, che Erodoto, nel brano in questione, scenda in pista personalmente in una problematica che lui stesso considera «seria», cioè importante.

Cominceremo con l'esaminare il gioco tra ἔργα ed ἐργάζομαι. Dai tempi dell'*Iliade* fino ai cataloghi di gesta che contraddistinguono le orazioni funebri di età classica, il plurale ἔργα designa le imprese guerresche dei principali campioni, ed è proprio in questo senso che l'adopera Erodoto: gli Ateniesi, dunque, nel ruolo di eroi[95]. Ma, nel definire gli obblighi[96] a cui gli Ateniesi erano sottoposti nell'esercito di Pisistrato, lo storiografo impiega un verbo, ἐργάζομαι, ripreso dalla sfera del lavoro servile, il cui significato specifico è quello di una «*corvée* imposta nel servizio di un padrone»[97]: i mediocri risultati conseguiti dagli Ateniesi nelle guerre dipenderebbero, infatti, secondo Erodoto, dalla vigliaccheria volontaria a cui essi stessi si forzavano. E poiché il pensiero greco non ha mai sviluppato una nozione positiva del lavoro – il lavorare per se stessi (ἑωυτῷ κατεργάζεσθαι), infatti, come fa ciascuno dei nuovi cittadini divenuti uomini liberi, non ha il valore di un vero e proprio lavoro[98] –, la trasformazione di un compito servile in imprese guerresche

[94] Impiegato da Otane, sostenitore del potere del gran numero in un passo di ERODOTO, 3.80, il termine è considerato da Ostwald come lo slogan specifico di Clistene di fronte ai suoi avversari, dai tiranni a Isagora (cfr. *Nomos* cit., pp. 153, 155). Ma è solo ai tempi della tirannide che la parola acquista la sua forte valenza di contrasto, e il fatto che il termine sia comune a oligarchici e democratici (secondo l'analisi di LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., pp. 30-32) è ai miei occhi un elemento decisivo.

[95] Cfr. LORAUX, *L'invention* cit., pp. 133-73 e note.

[96] La parola è da intendersi nel suo duplice significato di «obbligo di una persona il cui mestiere è servire un padrone» e di «dovere (militare) verso lo stato». Per l'opposizione tra «servizio» e «lavoro» cfr. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, Paris 1971, p. 32 [trad. it. Torino 1978].

[97] Δεσπότης: il padrone rispetto allo schiavo. La retorica politica della schiavitú associata alla tirannide è ormai pienamente operativa.

[98] Cfr. a questo proposito il saggio di J.-P. Vernant sul lavoro e il pensiero tecnico (in *Mythe et pensée* cit., pp. 5-64). Si osserverà, per esempio, che Ulisse nell'atto di costruirsi il letto non è considerato un lavoratore.

va senz'altro interpretata come la nascita degli Ateniesi alla «nobiltà»: «nobiltà», questa, che la democrazia non smetterà piú di rivendicare per i suoi cittadini.

Per rendersi però pienamente conto della complessità quasi stratigrafica del testo erodoteo, a questa prima lettura deve sovrapporsene un'altra che, evocando il parallelo ormai noto tra gli ἔργα e la ἰσηγορίη, tra gli atti e l'uguaglianza nell'esercizio della parola, rimandi, in maniera discreta ma esplicita, all'associazione canonica delle nozioni di ἔργον e di λόγος. Luogo comune della dialettica sofistica – contemporanea a Erodoto –, la contrapposizione tra ἔργον e λόγος risale nel tempo fino a Omero: il suo eroe, si sa, deve rivelarsi nel contempo «buono nelle parole e buono all'azione»[99]. Al pari, dunque, dei guerrieri dell'*Iliade*, e simili ai perfetti Ateniesi che l'ἐπιτάφιος di Pericle descrive come gli unici, tra i Greci, che sappiano realmente accordare i discorsi (nel nostro caso: la fama) ai loro atti[100], i cittadini dell'Atene erodotea riescono con successo a far coincidere la pratica del λόγος a quella degli ἔργα. Con la sola differenza, di certo non irrilevante, che, per Erodoto e per le convenzioni del genere ateniese dei discorsi funebri, bisogna cercare le origini di questo felice equilibrio tra il dire e il fare soprattutto nell'esercizio del λόγος. Lo storico esprime all'occorrenza tale ideale con il termine ἰσηγορίη (uguaglianza in assemblea) su cui egli basa tutto il processo di Atene: indice che la parola ha una sua specifica pregnanza e non può essere scambiata con un'altra. Ἰσηγορίη è dunque il diritto, eguale per tutti, di intervenire in assemblea. Tale diritto è stato spesso celebrato nei testi ateniesi posteriori: si pensi, per esempio, alle dichiarazioni di Teseo nelle *Supplici* di Euripide. Che questa «parità» di parola, in base a cui qualsiasi cittadino che lo desiderasse poteva dare un parere utile alla sua città, sia stata, ai tempi della riforma, piú teorica che effettiva[101], è assolutamente certo. Ma è altrettanto probabile che sostituendo, come si è suggerito, all'imposizione di editti incontrovertibili (θεσμοί) la ratifica, per votazione popolare, di leggi (νόμοι) ormai contrattuali, Clistene riconoscesse di fatto al popolo riunito in assemblea la gestione del λόγος, e quindi del potere: e questo, a cominciare dalle disposizioni che lui stesso volle promulgare[102].

[99] *Iliade*, 9.443.

[100] TUCIDIDE, 2.42.2.

[101] Sul carattere «teorico» della sovranità dell'assemblea del δῆμος ai tempi di Clistene cfr. LÉVÊQUE, *Formes* cit, pp. 536, 546, e ID., *Les communautés dans la Grèce ancienne*, in «Peuples méditerranéens», XIV (1981), p. 8.

[102] Cfr. OSTWALD, *Nomos* cit., pp. 156 (l'ostracismo e il potere dell'assemblea del popolo) e 158; ID., *From Popular Sovereignty* cit., p. 27. Cfr. anche ID., *The Reform* cit., p. 331 (l'assemblea

È quindi ipotizzabile che Erodoto non parlasse a vanvera – né qui né altrove – quando diede il nome di ἰσηγορίη a quella che, per il popolo ateniese, rappresentava la principale conquista politica della riforma clistenica. C'è però da aggiungere altro a proposito di questo brano erodoteo, la cui piena interpretazione, c'è da crederlo, è davvero di grande rilievo.

Se si può, infatti, supporre, con una certa verosimiglianza, che il diritto di esprimersi nelle assemblee non venne esercitato pienamente dal δῆμος agli inizi della riforma, bisogna comunque ammettere che, investiti ufficialmente, in quanto collettività, della facoltà di decidere, i cittadini di Atene si trasformavano, nel momento stesso del voto, in individui responsabili, capaci di prendere le dovute risoluzioni, qualora gli interessi comuni fossero oggetto di deliberazione, nella singolarità delle proprie coscienze. Che la conseguenza sia poi stata o meno, come si è spesso detto, la nascita della nozione di «soggetto», è questione troppo vasta perché venga trattata in questo studio. Quel che conta, invece, è che, comunque stiano le cose, il testo di Erodoto attesta a modo suo quella rappresentazione della scelta politica che, per un Greco, viene regolarmente enunciata con «uno per uno» (καθ' ἕκαστον): nel «ciascuno per se stesso» (αὐτὸς ἕκαστος ἑωυτῷ) che contraddistingue ora le imprese militari degli Ateniesi, non viene formulato un individualismo qualunque, teso alla ricerca della gloria – tale nozione, peraltro, era fortemente aliena dall'etica degli opliti nel nuovo esercito di cittadini[103] –, ma il sentimento, entusiastico per ogni individuo – il verbo προθυμέετο indica senza possibilità di dubbio che il θυμός ne è la sede specifica – anche se condiviso dall'intera comunità, di esser padrone dei propri atti, come, nell'assemblea, lo si è delle proprie parole e delle proprie decisioni.

Per tornare alla storia di questo periodo cosí decisivo per il futuro politico di Atene, è tempo di chiedersi se, come sostiene un recente articolo di Josiah Ober, occorra privilegiare lo slancio di entusiasmo che si impossessò dell'intero δῆμος quando aderí, contro Cleomene e Isagora che volevano imporre la propria legge alla città, alla resistenza che i buleuti opponevano a tale colpo di mano. Si può essere d'accordo, perché l'episodio è significativo, a patto però di non sopravvalutarne la portata, fino al punto di credere che, dopo la partenza di Clistene da Ate-

del popolo diviene allora un contrappeso contro il potere dell'Areopago nei casi di crimine contro lo stato).

[103] Sull'etica degli opliti ateniesi cfr. LORAUX, *L'invention* cit., pp. 98-105. Su Clistene e la riforma dell'esercito cfr. H. VAN EFFENTERRE, *Clisthène et les mesures de mobilisation*, in «Revue des Etudes Grecques», 1976, pp. 1-17; P. VIDAL-NAQUET, *La tradition de l'hoplite athénien*, in *Le chasseur noir*, Paris 1981, p. 134 [trad. it. Roma 1988] (Maratona e «l'esercito delle dieci tribú ... creato dalla riforma di Clistene»).

ne, il δῆμος, ormai autonomo e addirittura «dominante», non avesse piú bisogno di grandi personalità per affermarsi[104]. Se, infatti, nel passo in cui Erodoto spiega le ragioni per cui «tutti gli altri Ateniesi, animati *dagli stessi sentimenti* [dell'assemblea]»[105], decisero di sostenere l'azione della βουλή e assediarono l'Acropoli, s'interpreta l'espressione «τὰ αὐτὰ φρονήσαντες» come la conferma di un'attitudine del popolo ateniese «a concepire e a mettere in pratica grandi obiettivi comunitari»[106], si rischia di distorcere il significato preciso del testo.

Quel che, infatti, animò allora il popolo non fu – non ancora o non solo – un «progetto comune», sorto da un'unico e identico progetto, come dice Eschilo nelle *Eumenidi* quando parla di κοινοφιλὴς διάνοια e μία φρήν. Fu piuttosto, come si legge in Erodoto, una specie di sentimento comune, il fatto cioè che una comunità «disposta agli ordini esclusivi del principio che la regge, avvertisse il colpo e condividesse nella sua interezza la sofferenza della parte lesa», in altre parole il fatto che il δῆμος potesse «gioire e affliggersi insieme» a ciascun cittadino – nel nostro caso l'assemblea – che fosse colpito[107]. Gli Ateniesi dunque provarono allora, associandosi alla reazione della βουλή, quella comunione di sentimenti che, per Platone, rappresenta il carattere specifico di una *polis* unita sotto un principio dominante. E certo, dal punto di vista dei risultati, non c'è poi una grande differenza tra i sentimenti comuni al popolo e quelli condivisi con una magistratura civica. Dal punto di vista, però, dell'iniziativa popolare, la differenza c'è, e non è di quelle trascurabili.

Per quanto si provi dunque il desiderio di assistere alla nascita spontanea e quasi miracolosa di forme radicalmente nuove della lotta politica, non si può giungere a sopravvalutare quello che fu il peso effettivo dell'iniziativa del δῆμος. Bisogna ribadire, invece, un punto importante: Erodoto parla di azione e non di πάθος, come farà piú tardi Platone, a proposito dei cittadini ateniesi, visto che il popolo prende le armi in concomitanza con la rivolta dei buleuti. Ed è proprio questo scarto tra le *Storie* e la *Repubblica* – che potremmo contraddistinguere come quello che oppone una democrazia tutta nuova a una città gerarchizzata – che la dice lunga su quale fosse la posta in gioco nell'Atene del 508 a. C.

Cosí, sotto il segno comune della parola e dell'azione, spuntava su Atene una nuova stagione politica. È opportuno chiedersi a questo punto se, d'ora in poi, l'elemento politico sia destinato a occupare, ad Ate-

[104] Cfr. OBER, *The Athenian Revolution* cit., pp. 215-16, 220-21. MEIER, *Clisthène* cit., p. 135, si spinge troppo in là quando qualifica come «singolare» questa resistenza.

[105] ERODOTO, 5.72.

[106] Cfr. OBER, *The Athenian Revolution* cit., pp. 222-23.

[107] ESCHILO, *Eumenidi*, 985-86; PLATONE, *Repubblica*, 5.426d-e.

ne, l'intero spazio in cui si erano anteriormente svolti i conflitti di natura prevalentemente sociale. Tale è il mio parere.

Tale analisi non è, di certo, nuova ed è stata già piú volte avanzata, sia con un certo compiacimento[108], sia in una visione larvatamente nostalgica[109]. È comunque degno di nota che proprio quegli studiosi piú marcatamente fedeli alla riflessione marxiana sul predominio della politica nella città greca, sembrino meno propensi a riconoscere nella riforma di Clistene la prima tappa di una tale incontrastata supremazia. Tra gli altri esempi piú significativi di un atteggiamento critico molto simile c'è probabilmente quello di Santo Mazzarino riguardo all'arbitrato che pose fine alla στάσις di Mileto. Ci soffermeremo quindi su questo episodio delle *Storie* erodotee, senza timore di allontanarci veramente dal nostro soggetto.

Si sa che i «conciliatori» inviati da Paro allo scopo di far finire un conflitto in cui la prosperità, comune alla *polis* e all'οἶκος[110], della città milesia rischiava di esser seriamente compromessa, visitarono innanzitutto la χώρα di Mileto, per poi affidare l'amministrazione della città (τὴν πόλιν νέμειν) a quei pochi le cui terre fossero apparse ben gestite[111]. Si può discutere a lungo sul significato da attribuire al verbo νέμειν[112] in questo contesto: fatto sta che, scelti per le loro doti di economi e destinati senz'altro a formare un ceto di oligarchi, i nuovi amministratori di Mileto furono comunque chiamati a sovrintendere alla giusta «distribuzione» della *polis*. Certo, il testo non ci dice se tale compito fosse ispirato ai principi dell'isonomia, ma è evidente che esso ha un carattere preminentemente politico. C'è dunque da sorprendersi che Mazzarino interpreti la riorganizzazione politica della città milesia come una semplice ridistribuzione delle terre[113], a vantaggio, peraltro, di quella «classe di piccoli proprietari terrieri» che, guarda caso, nel rac-

[108] Tale è il senso dell'analisi di MEIER, *Clisthène* cit., in una prospettiva fortemente decisionistica: cfr. soprattutto pp. 146 (in cui si afferma che la partecipazione alle decisioni non era piú «determinata dagli interessi concreti») e 157 (non un'eguaglianza sociale, ma un'eguaglianza schiettamente politica). Cfr. anche OSTWALD, *The Reform* cit., p. 309.

[109] La si può cogliere nel testo di LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 123.

[110] ERODOTO, 5.29: «οἰκοφθορημένους».

[111] Erodoto non afferma, come ritiene MEIER, *Clisthène* cit., p. 158, nota 122, che questi non avevano partecipato alle lotte civili, ma solo che, di fronte a un disastro di carattere economico, avevano saputo essere buoni gestori.

[112] B. JORDAN, *The 'Naukraroi' of Athens and the meaning of νέμω*, in «L'Antiquité Classique», LXI (1992), pp. 60-79, critica giustamente la traduzione con il termine «governare», e propone piuttosto il significato di «ordinare, regolare». Ciò non toglie, però, che νέμειν, in questo testo e negli altri studiati da lui, è un'attività «politica».

[113] Tale ridistribuzione la si denomina però con il termine di ἰσομοιρία, in cui la parte attribuita sembra contare piú dell'atto stesso della distribuzione (νέμειν).

conto di Erodoto si erano rivelati buoni gestori delle proprie terre[114].

Torniamo dunque a Clistene e a quella che, volenti o nolenti, dobbiamo definire insieme a Erodoto come democrazia. Dinanzi alla portata straordinaria di una trasformazione cosí profonda nella vita politica ateniese, simile a un vero e proprio salto nel buio, riesce quasi inconcepibile pensare che non si verificasse qualche fenomeno – effimero quanto si vuole – di regressione. Eppure i moderni storici dell'antichità, cosí circospetti nell'ammettere che, nella Mileto arcaica, la fine di un conflitto potesse avvenire con il passaggio dall'«economia» alla «politica», non sembrano provare il benché minimo dubbio nel ritenere che, ad Atene, il tempo della democrazia ai suoi albori si sia svolto senza colpo ferire.

Ma, si è detto, Clistene creò il δῆμος e il «resto» seguí come naturale conseguenza: ciò non significa affatto che la democrazia si sia affermata, in seguito, senza conflitti. Prova ne sia l'assassinio di Efialte, le cui ragioni furono tuttavia di ascendenza squisitamente politica.

Bisogna in ogni caso servirsi di una certa prudenza nell'allungare inconsideratamente la lista di quel «resto» a cui si è appena accennato. Non c'è nessun motivo per mettere in dubbio l'invenzione dell'ostracismo, che Aristotele fa anch'essa risalire a Clistene, ma molto piú tardi, nel momento cioè in cui la *polis*, ormai vittoriosa a Maratona, sembra tutta proiettata verso una nuova era. Senza entrare nei dettagli di questa complessa procedura di «antielezione»[115], che da sola esigerebbe una lunga analisi[116], ci si può limitare a suggerire che, se la misura fu davvero proposta dall'Alcmeonide per salvaguardare la democrazia ateniese, l'antico rivale – per δύναμις – di Isagora non ignorava affatto le implicazioni del suo gesto: le fonti, infatti, ci confermano unanimemente che, attraverso l'ostracismo, la democrazia cercava di sbarazzarsi di quegli individui che avessero acquisito troppo potere (δύναμις) nella città. In questo modo, c'è da dedurre, lo statista mirava effettivamente a impedire che le lotte «dinastiche» del passato riesplodessero a svantaggio del δῆμος.

Saremmo inoltre tentati di aggiungere qualche altro merito all'operato di Clistene: è cosí che, di recente, gli si è voluta attribuire perfino la paternità delle Grandi Dionisie[117]. Ma, di questo passo, perché non

[114] S. MAZZARINO, *Fra Oriente ed Occidente*, Milano 1989 (nuova ed.), p. 232; ID., *Il pensiero storico classico*, I, Roma-Bari 1983 (nuova ed.), p. 83. A questo proposito cfr. N. LORAUX, *Note sur Santo Mazzarino, la 'stasis' et la révolution*, in *Studi in memoria di Santo Mazzarino* (= «Quaderni catanesi di cultura classica e medievale», II (1990), p. 116).

[115] Cfr. S. C. HUMPHREYS, *Public and Private Interests in Classical Athens*, in «The Classical Journal», LXXIII (1977-78), p. 101.

[116] Si insisterà, almeno, sull'importanza delle tribú nella procedura dell'ostracismo: quest'esempio deve essere aggiunto a quelli proposti da RUZÉ, *Les tribus* cit., p. 305.

[117] Cfr. CONNOR, *City Dionysia* cit.

attribuirgli anche l'introduzione della tragedia ad Atene? È invece opportuno resistere alla tentazione di aggiungere nuovi capitoli a una storia già satura di avvenimenti e significati politici nella versione di Erodoto e Aristotele: come si è detto fin dall'inizio, la loro ricostruzione dei fatti, per quanto numerose siano le lacune che essa presenta agli occhi dell'interprete moderno, può esser considerata da noi come in sé esaustiva.

4. *Conclusione.*

Prima di chiudere questa troppo breve rappresentazione di una delle cesure capitali nella temporalità politica ateniese, piacerebbe ancora sottolineare altri aspetti che mettono in evidenza tutta la portata della riforma clistenica. Si potrebbe cosí indugiare sulla lista degli eponimi voluta da Clistene, in cui il nome dell'autoctono Eretteo occupa il primo posto, quasi si indicasse chiaramente che, una volta rotti i legami tra il passato della città e gli antenati ionici, gli Ateniesi avevano infine conquistato una loro specifica tradizione storica[118], oppure, per dirla in altri termini, che ormai «Atene bastava a se stessa ... e il suo passato doveva ... coincidere con il suo presente»[119]. Ci si soffermerà, invece, sullo strano destino che Clistene ebbe nella memoria ateniese, come se la democrazia non sapesse che fare dei suoi eroi fondatori se, al pari dei Tirannicidi, non fossero morti nella lotta contro l'oppressore.

Gli storici moderni tendono a vedere in Clistene un eroe fondatore, nel senso proprio del termine[120]. Eppure, gli Ateniesi stessi furono molto piú guardinghi nei suoi confronti, al punto che, nelle poche occasioni in cui proferirono il suo nome, lo presentarono solo come il restauratore della democrazia. Strano destino, quindi, questo di Clistene, e proprio in quella città che fu la sua: occupare solo un secondo posto, sicuramente dopo Teseo[121] forse, e dopo Solone, secondo l'interpretazione di Aristotele, per il quale la costituzione clistenica era solo «molto piú favorevole al δῆμος rispetto a quella di Solone»[122]. Quest'ultimo legisla-

[118] Degna di considerazione è la presentazione che Erodoto fa di Aiace, che, «benché straniero, fu aggiunto alla lista come vicino ed alleato» (5.66).

[119] Cfr. LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., pp. 50 sg.

[120] Cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, pp. 5, 266.

[121] Cfr. LÉVÊQUE e VIDAL-NAQUET, *Clisthène* cit., p. 119.

[122] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 22.1 (con il commento di DUCAT, *Aristote* cit., p. 48); cfr. anche 41.2. MANVILLE, *The Origins* cit., pp. 157, 187-190, 192, secondo cui Clistene portò a compimento l'attività politica di Solone, riprende implicitamente questa analisi per fondare le sue tesi.

tore, infatti, era già diventato un «mito»[123] per gli uomini del IV secolo.

A queste «rappresentazioni» di Clistene ne aggiungerei volentieri un'altra a cui, mi sembra, nessuno ha fatto caso[124], benché grazie ad essa si possa stabilire che la memoria ateniese, in maniera piú o meno inconscia, aveva collegato tra loro due momenti di rottura politica separati da un secolo di intervallo.

La logica vorrebbe che colui che precede, nel nostro caso Clistene, occupi, rispetto a chi lo segue – leggi Trasibulo –, il posto di pioniere, e non di emulo. Ebbene, quasi per evitare di attribuire all'Alcmeonide il merito di «primo inventore» della democrazia, lo si è considerato, per un paradossale capovolgimento, come uno strano precursore, il cui merito è totalmente attribuito a colui che, un secolo dopo, lo imitò. Alcuni oratori del IV secolo, infatti, sembrano proiettare retrospettivamente l'immagine di Trasibulo – che aveva voluto, anche lui, integrare gli stranieri nel corpo della città – su quello dell'Alcmeonide: in tal modo, si attribuisce a quest'ultimo, al pari dell'eroe del File e del Pireo, il merito di aver «ricondotto il popolo»[125].

Dopo questa immagine di un Clistene «trasibuliano», vale la pena citare una testimonianza ancora piú preziosa dal punto di vista cronologico, poiché risale agli anni stessi della restaurazione democratica. Si tratta di un retore ateniese che, nel 403 a. C., si oppone nell'ἐκκλησία alla proposta di Teozotide, uomo politico, convinto sostenitore di una ridefinizione restrittiva dei diritti di cittadinanza nel nuovo quadro della democrazia restaurata[126]. Ora, in una foga retorica destinata indubbiamente a destare l'ardore dei democratici piú convinti, il nostro oratore si appresta a evocare i giorni gloriosi della resistenza ateniese contro il colpo di mano degli Spartani: «Quando Cleomene, o giudici, ebbe occupato l'Acropoli...» Clistene non dovrebbe esser lontano, ci aspettiamo che risuoni il suo nome, che si ricordi la sua politica di apertura, supposta prefigurare quella che Trasibulo avrebbe voluto compiere e che, tra l'altro, avrebbe conferito la cittadinanza ateniese a Lisia, il meteco. Invano. Il frammento di Lisia, che scrisse questo discorso per l'avversario di Teozotide, si interrompe qui, e Clistene non vi è dunque nominato. Frutto del caso, certo: cosí, la lacuna in questione va attribuita

[123] Cfr. C. MOSSÉ, *Comment s'élabore un mythe politique: Solon, «père fondateur» de la démocratie athénienne*, in «Annales (ESC)», XXXIV (1979). Cfr. ancora le considerazioni sull'emendamento di Clitofonte (ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 29.3), in C. MOSSÉ, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris 1993, pp. 93 sg.

[124] Cfr. però il parere di OSTWALD, *From Popular Sovereignty* cit., p. 509.

[125] ISOCRATE, *Sul tiro di cavalli*, 26; ID., *Areopagitico*, 16.

[126] Si tratta di riservare solo ai figli dei «cittadini» autentici la τροφή che la città accorda agli orfani di guerra (decreto pubblicato da R. S. Stroud in «Hesperia», 1971).

alle complesse vicissitudini che presiedono alla conservazione dei testi.

Ma il caso contribuisce qui a rafforzare una di quella dimenticanze che costruiscono la memoria politica delle città: ché, in un'Atene ormai forte del suo passato e raccolta sotto l'egida di quel passato, la democrazia doveva trovare le sue radici in una ἀρχή autoctona e la sua origine non poteva che reperirla in se stessa[127]. *Exit* Clistene, nei cui confronti la memoria di Atene avrebbe senz'altro dovuto ammettere un debito troppo alto.

[127] LORAUX, *L'invention* cit., pp. 195 sg.

PIERRE LÉVÊQUE

Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici

I Greci, sensibili soprattutto a ciò che li distingue, hanno sempre avuto difficoltà a cogliere il problema della propria identità. Cosí, i nomi stessi con cui vengono chiamati in Omero (Danai, Argivi, Achei) sono differenti da quello di Elleni che recheranno in epoca arcaica, o da quello di Greci, dato loro dai Romani.

Allo stesso modo, fino a un periodo piuttosto tardo i Greci non parlano la stessa lingua, ma i diversi dialetti di una medesima lingua. Vi è un dialetto ionico, uno eolico, uno arcadico-cipriota, uno dorico, uno macedone e talvolta per ciascuno di questi vi sono due o piú sottodialetti.

Tali dialetti sono collegati a etnie: un Greco è ionico, o eolico, o dorico, e questo fatto riporta non solo a un dialetto, ma a una storia e a una cultura. Riporta a una storia, in quanto questi gruppi sono mobili: i loro antenati penetrano in Grecia durante la grande migrazione del II millennio e occupano molti insediamenti successivi; la colonizzazione arcaica non annulla tali distinzioni, che permangono anche in presenza del pericolo barbaro (ad esempio in Sicilia). Riporta a una cultura: cosí, le leggiadre korai ioniche, con i loro ricciolini, il loro costume complicato e variopinto, sono ben lontane dalle korai doriche, un po' massicce e avvolte nei loro pesanti pepli, il cui panneggio (ἀπόπτυγμα) ne sottolinea la monumentalità.

Queste etnie (o semplicemente ἔθνη) permettono ai Greci di conoscersi per opposizione. L'etimologia piú verosimile della parola ἔθνος è quella che l'accosta al pronome di terza persona nelle lingue indoeuropee: sono *Essi*, *Essi* che si distinguono variamente, in forme talvolta violentemente contrapposte nella guerra, spesso del tutto consensuali. Cosí, i cori della tragedia attica sono scritti in dialetto dorico, certo in omaggio al ruolo dei Dori di iniziatori del lirismo. E ad ogni modo i Greci, questi disuniti che talvolta si comportano da psicopatici della disunione, non possono spingersi troppo oltre, perché i barbari li accerchiano da ogni lato.

I filosofi presocratici hanno trovato molto da ridire sull'uno e il molteplice, battendo tutte le vie per ridurre il molteplice all'uno. Cosí, riflettere su alcune strutture politico-culturali che hanno tentato di far prevalere l'unità sull'inesorabile diversità delle città, ci permetterà forse di accedere a una migliore conoscenza dell'ellenismo. Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici ci introducono, parzialmente, in un mondo in cui accordo e confronto vanno di pari passo.

1. IL FALLIMENTO DELLE ANFIZIONIE.

Una forma di raggruppamento antico è rappresentata dalle anfizionie. Il loro nome è chiaro: sono «coloro che abitano intorno», cioè gli immediati vicini; la storia di questa istituzione è però oscura, dato che non compare se non sporadicamente e in date differenti. Si può prendere a prestito la sua definizione da D. Musti: «una lega sacrale fra popoli abitanti in uno spazio geografico coerente, che non abbiano già altri motivi per avere un centro sacrale unico»[1]. In certi casi, del resto, il significato primario di «popoli vicini» sussiste: ed è in questo senso che viene impiegato da Pindaro per i vicini del santuario dell'Istmo[2].

Sempre in Grecia, bisogna ricordare l'anfizionia di Onchesto in Beozia, di cui non si sa quasi nulla se non che dovette servire a mantenere una qualche coesione tra i centri beotici. È organizzata intorno al tempio del dio Posidone, considerato l'inventore del carro, e dell'eroe Ippodeto («colui che attacca i cavalli»). Vi si praticava un'insolita forma di divinazione consistente nell'attaccare i cavalli a carri senza auriga.

Si è meglio informati su due anfizionie indubbiamente piú recenti, quella di Calauria intorno al santuario di Posidone e l'anfizionia di Delfi intorno a quello di Apollo.

L'anfizionia di Calauria trae il suo nome da una piccola isola sulla costa orientale dell'Argolide, famosa per un notissimo santuario di Posidone in cui la funzione sacerdotale veniva esercitata da una vergine fino al giorno delle sue nozze[3]. Raduna intorno a sé sette città piuttosto distanti tra loro, benché situate essenzialmente nel Golfo Saronico o nel

[1] D. MUSTI, *Storia greca*, Roma-Bari 1989, p. 157.
[2] PINDARO, *Nemee*, 6.39.
[3] PAUSANIA, 2.33.2.

Golfo dell'Argolide: Orcomeno in Beozia, Atene, Epidauro, Egina, Ermione, Nauplia, Prasie, centri che delineano, grosso modo, un asse nord-sud (fig. 1). Tale singolare raggruppamento si spiega forse con la necessità di resistere alle città dell'istmo di Corinto, che mirano a orientare gli scambi economici secondo un asse est-ovest. Dalla fine dei secoli VIII e VII la costruzione diviene piuttosto effimera; ben presto, le città piú importanti preferiranno portare avanti una politica autonoma.

Meglio conosciuta è l'anfizionia che ha inizialmente avuto sede presso il santuario di Demetra ad Antela, vicino alle Termopili. In un primo tempo raggruppa i Tessali e i loro alleati, alcuni popoli della Grecia centrale e settentrionale, la cui evoluzione verso l'organizzazione in città è lenta. Nel corso del VII secolo estende il suo controllo su Delfi, che fino ad allora verosimilmente dipendeva dal piccolo porto di Cirra. Dà inizio alla prima guerra sacra per le pressioni dei sacerdoti di Delfi, stanchi di vedere i pellegrini diretti a Delfi maltrattati dai Focesi di Cirra

Figura 1.
L'anfizionia di Calauria.

quando si trovavano a transitare per il loro territorio. È un lungo conflitto, in cui i Tessali s'impegnano a fondo contro i Focesi. Nel 590 Cirra viene annientata e Delfi, che ne annette il territorio, diviene uno stato autonomo sottoposto all'autorità dell'anfizionia, che è ormai detta pileodelfica (πυλαῖος = «delle porte»: le Porte Calde, le Termopili).

Si stabilisce allora l'organizzazione definitiva. Altri popoli entrano nell'anfizionia, portando il numero di membri a dodici; tra essi i piccoli popoli, strettamente dipendenti dai Tessali, sono in schiacciante maggioranza. Certo, vi siedono anche popoli piú lontani, Ioni e Dori, ma i due voti degli Ioni sono suddivisi tra Ateniesi ed Eubei e i due dei Dori tra i rappresentanti del Peloponneso e quelli della minuscola Doride (nella Grecia centrale).

Se questa anfizionia manifesta una reale vocazione panellenica – ne fanno parte Tessali, Magneti, Perrebi, Dolopi, Achei Ftioti, Eniani, Mali-Etei, Focesi, Locresi, Beoti, Ioni e Dori –, non è però possibile attribuirle un'autentica rappresentatività di tutti i Greci, a causa delle enormi disparità che rivela.

L'anfizionia ha una regolare struttura organizzativa. Il consiglio si riunisce due volte l'anno, alle Termopili e a Delfi, per amministrare e difendere il santuario e le sue ricchezze e per organizzare i giochi pitici, che si svolgono ogni due anni. Nella sua forma definitiva è composto da ventiquattro membri, chiamati ieromnemoni («coloro che si occupano delle cose sacre») e assistiti da pilagori. Questa struttura lascia comunque una maggioranza molto ampia (quattordici voti su ventiquattro) ai Tessali e ai loro «alleati» perieci, in realtà loro vicini caduti in condizione di sudditanza.

Un'iscrizione del 380 circa[4], in cui gli anfizioni dichiarano il proprio ruolo all'interno dell'istituzione, dimostra che questo consiste essenzialmente nel sovvenzionare, restaurare e difendere il santuario delfico. Il giuramento che prestano considera fuorilegge ogni attentato alla proprietà del dio e implica un abbozzo di «diritto internazionale», fornendo determinate garanzie alle città che partecipano all'anfizionia. Nel IV secolo coniano monete che recano impresse le effigi di Demetra e Apollo.

A Delo si riunisce una volta l'anno un'anfizionia di Ioni dell'arcipelago. La risonanza di questa festa traspare nell'omerico *Inno ad Apollo*:

> ma tu, o Febo, piú che di ogni altro luogo, ti compiaci nel tuo cuore di Delo,
> dove per te si adunano gli Ioni dalle lunghe tuniche
> coi loro figli e con le nobili spose;

[4] *IG*, II², 1126.

essi, col pugilato, la danza ed il canto,
ti allietano, ricordandosi di te, quando bandiscono l'agone.
Chi fosse presente quando gli Ioni sono riuniti
direbbe che sono immortali, e immuni da vecchiezza in eterno:
potrebbe osservare la grazia comune a tutti, e si allieterebbe nell'animo
contemplando gli uomini, e le donne dalle belle cinture,
e le navi veloci, e le loro abbondanti ricchezze[5].

Infine, si dà talvolta il nome di anfizionia alle due confederazioni che riuniscono le città greche fondate in Anatolia nel corso delle grandi ondate migratorie attraverso il Mar Egeo di cui Ioni e Dori sono stati protagonisti. Le dodici città della dodecapoli ionica praticano il culto comune di Posidone Eliconio, nel santuario di tutti gli Ioni (Panionion) sul promontorio di Micale, nel territorio di Priene. Quanto ai Dori delle dieci città della Doride dell'Asia Minore, celebrano insieme, a Capo Triopio, il culto di Apollo, di Posidone e delle Muse.

Circa le origini delle anfizionie, è bene rileggere Strabone: «Il medesimo ideale che ha presieduto alla fondazione delle città è all'origine dei sacrifici comuni a piú città. Essendo unite dalla vicinanza e dal bisogno reciproco, esse celebravano insieme feste e adunanze di popolo: dal pasto sacro e dalla libagione in comune nasceva un legame d'amicizia»[6]. In realtà tali associazioni sacre, i sacrifici che praticavano e le feste che celebravano non hanno mai avvicinato le città fino al punto di farle rinunciare al loro interesse particolare.

II.
LE COMUNITÀ (κοινά).

Un termine molto importante del vocabolario politico dei Greci è κοινός, «comune», vocabolo di sicura origine indoeuropea (imparentato, ad esempio, alla preposizione latina *cum* e a quella celtica *com*, «con, insieme», e al latino *communis*, «che ha gli stessi compiti»). Compare chiaramente già nel participio miceneo *kekemena*, che indica la terra sfruttata in comune dal *damo*, cioè da un'entità di ripartizione collettiva del suolo messa in opera dalla comunità rurale.

Intorno a κοινόν (nella forma del neutro sostantivato) si sviluppa poi a lungo un vocabolario politico, perché la città stessa è una comunità

[5] *Inno ad Apollo*, 146 sgg. [trad. it. di F. Cassola, Milano 1975].
[6] STRABONE, 9.3.6

(κοινωνία), come afferma esplicitamente Aristotele: «Ogni città è una sorta di comunità»[7]. E nel terzo libro dello stesso trattato, la *Politica*, precisa il suo pensiero analizzando i rapporti tra la κοινωνία e gli elementi di cui è costituita: «Poiché la città appartiene al genere delle cose composte, come un'altra qualsiasi di quelle cose che sono un tutto e risultano di molte parti, evidentemente l'oggetto iniziale della nostra ricerca dovrà essere il cittadino: la città, infatti, è una determinata comunità di cittadini»[8].

Nelle regioni meno evolute della Grecia la comunità politica non è la città ma il popolo (ἔθνος). A una Grecia meridionale, quella delle città, si oppone dunque una Grecia settentrionale, quella degli ἔθνη. Il confine tra queste due zone corrisponde grosso modo a quello che separava il mondo dei palazzi fortificati micenei dalla zona nordica della penisola, molto meno toccata dalla rivoluzione economica e culturale rispetto a quella del sud. Tale divisione può in alcuni casi sembrare un po' arbitraria, perché anche nel Peloponneso è accertata la presenza di popoli, ἔθνη, che possono peraltro raggruppare città in via di rapida formazione, ad esempio gli Arcadi.

L'organizzazione politica degli ἔθνη è il κοινόν, un insieme (nel senso matematico del termine) che riunisce molti sottoinsiemi in un'unità che naturalmente si avvantaggia del piú forte tra loro. È un po' difficile tradurre il termine κοινόν, che esprime realtà politiche piuttosto differenziate; si usano cosí i termini di lega, confederazione, stato federale, ma indubbiamente è molto piú semplice mantenere il vocabolo greco κοινόν.

Questa struttura organizzativa è antica: cosí, il κοινόν appare in Tessaglia una realtà ben radicata già a partire dal VII secolo. Gli viene attribuito un principe, Aleva il Rosso, peraltro piuttosto leggendario, un'assemblea generale dei Tessali come espressione comunitaria, un magistrato supremo detto ταγός (letteralmente «colui che dispone in ordine di battaglia»), una suddivisione del territorio in quattro tetradi, o quarti, aventi ciascuno a capo un tetrarca.

Anche l'organizzazione militare del κοινόν risalirebbe ad Aleva il Rosso. Ogni settore forniva quaranta cavalieri e ottanta peltasti, cioè fanti dotati dello scudo leggero, la pelta. I Tessali tenevano in grande considerazione la propria fanteria, anche se i loro peltasti non potevano reggere il confronto con la fanteria pesante degli opliti predisposta dal mondo delle città. I Beoti, piú urbanizzati, formavano anch'essi un

[7] ARISTOTELE, *Politica*, 1.1.1252a1.
[8] *Ibid.*, 3.1.1274b41.

κοινόν, il cui simbolo è lo scudo che compare sul verso delle loro monete (mentre il recto è riservato al simbolo della città di emissione). Celebrano insieme il culto di Posidone a Onchesto e le Panbeozie, feste presso il santuario di Atena Itonia vicino a Coronea, dove, sorprendentemente, al fianco della dea era posta una statua di Ade. Ma la coesione di questa confederazione è scarsa, erosa com'era dalle rivalità delle città che ne facevano parte.

Anche la Grecia centrale è strutturata in κοινά: Acarnani, Etoli intorno al santuario federale di Termo, Focesi. Nello stesso Peloponneso, dominato dalle *poleis*, esistono κοινά, soprattutto in Arcadia, pericolosamente schiacciata dai suoi vicini Elei e Spartani, da sempre desiderosi di smembrarla. Sul monte Liceo si erge un santuario federale dedicato a Zeus, di cui alcune confraternite di licantropi celebrano un culto. Verso la fine del VI secolo la confederazione conia anche una moneta comune.

In epoca ellenistica compaiono, o ricompaiono, alcuni stati federali organizzati su basi piuttosto differenti, per il fatto che in essi l'elemento etnico è piuttosto debole. Si tratta soprattutto del κοινόν etolico e di quello acheo, ampie leghe rivali animate da potenti rapporti di forza, con un ruolo di primo piano nelle vicende che portano alla sottomissione della Grecia a Roma. La conflittualità che le contraddistingue è deprecabile, tanto piú che con la loro forza sarebbero forse state in grado di resistere al dilagare dell'imperialismo romano.

Un ultimo riferimento alla terminologia. L'aggettivo κοινός viene anche usato in senso non politico, ma sempre con connotazioni positive: può significare «socievole», «affabile», oppure «imparziale». Da notare un impiego molto interessante in Isocrate, a proposito della monarchia di Teseo, figura quasi mitica di sovrano, giudicato dai suoi concittadini «piú sicuro e piú comune della loro stessa democrazia»[9], dove comune sta qui per «a favore di tutti». Questi usi del termine mi paiono piuttosto significativi dell'atteggiamento positivo dei Greci nei confronti di tutto ciò che è comune e comunitario.

[9] ISOCRATE, *Encomio di Elena*, 36.

III.
CONCORSI E SANTUARI PANELLENICI.

I veri luoghi di ritrovo dei Greci, al di fuori dell'ambito delle città, sono rappresentati da alcuni santuari, denominati panellenici proprio per la visibilità della loro funzione di luoghi di reciproco incontro.

L'aggettivo ἱερός («sacro, consacrato, santo») si applica a tutto ciò che partecipa della potenza soprannaturale degli dèi. Ha il suo equivalente nel sanscrito *isira-*, «forte», che permette di affermare la sua origine indoeuropea. Nella forma sostantivata ἱερόν designa in particolare lo spazio consacrato alle divinità, il santuario. Le accezioni di tale termine sono molteplici: dal piccolo recinto rurale dove pastori e contadini onorano Pan e le Ninfe con rustiche offerte, alle grandi realizzazioni civiche sulle acropoli o le *agorai* delle *poleis*, come il Partenone di Atene o il tempio arcaico di Apollo a Corinto, per arrivare infine agli ampi recinti in cui vengono celebrati concorsi comuni a tutta la Grecia, come Delfi o Olimpia. Quali che siano le loro funzioni e la tipologia dei loro frequentatori, tutti questi santuari hanno un denominatore comune: costituiscono uno spazio ritagliato nella terra degli uomini e riservato agli dèi. È ciò che rivela bene un altro termine greco, quasi sinonimo di ἱερόν: τέμενος, letteralmente «campo tagliato», dal verbo τέμνω, anch'esso di origine indoeuropea, che si ritrova in un vocabolo latino dall'accezione vicina: *templum*, «tempio». La nostra riflessione sarà dunque dedicata all'ultima categoria citata, quella dei santuari comuni a tutti i Greci, detti perciò panellenici.

1. *I santuari agonistici.*

I Greci applicano il nome di panellenico soprattutto a quattro grandi insiemi sacri in cui si celebrano determinati concorsi (in greco ἀγῶνες: bisogna accuratamente evitare di parlare di giochi, *ludi* in latino, che ci riportano a tutt'altra atmosfera) in onore di Zeus a Olimpia e a Nemea, in onore di Posidone sull'istmo di Corinto e di Apollo a Delfi. Da notare la localizzazione: i quattro luoghi in cui si scende in lizza per vincere con il favore degli dèi sono tutti situati in una zona abbastanza circoscritta e situata da una parte all'altra del Golfo di Corinto; tre di questi sono poi nel Peloponneso settentrionale.

L'unico elemento comune a questi quattro santuari di disuguale importanza è il fatto che vi si celebrano concorsi a scadenze periodiche. Ma le loro attività non si limitano a questo. La stessa Olimpia, in cui la funzione agonistica è nettamente predominante, ha anche un oracolo di fama, quello degli Iamidi. A Delfi, l'importanza data alla mantica è pari a quella dei concorsi. A Nemea, il tempio del IV secolo, che ha sostituito un edificio arcaico, presenta una singolare particolarità: il ναός reca una scala che scende in un fossato, certo un ἄδυτον; vi era dunque probabilmente celebrato un culto mistico.

1.1. I concorsi come scenari di rinnovamento.

Il principio unificatore dei concorsi mi sembra possa essere il seguente: essi celebrano la morte di un fanciullo regale[10], o, nel caso particolare di Delfi, il trapasso di Pitone (il serpente a cui la dea Terra, Gaia, aveva affidato la custodia del suo santuario, poi ucciso da Apollo che voleva appropriarsi di quei luoghi). Si tratta dunque di una cerimonia funebre finalizzata a risuscitare la potenza vitale di un fanciullo morto con una serie di prove di resistenza fisica, che nel contempo permette ai vincitori di figurare come i primi del gruppo sociale dei giovani: si pratica dunque un rito periodico di sopravvivenza simbolica degli eroi morti del passato e, insieme, un rito d'iniziazione per la gioventú del tempo. Ma c'è bisogno di alcune precisazioni, dal momento che Delfi non rientra senza qualche difficoltà in questo schema generale.

I concorsi procedono anche a una rianimazione dell'universo vegetale, le cui energie a Olimpia sono esaltate nel rapimento d'Ippodamia da parte di Pelope e nella loro ierogamia (unione sacra). Il recinto del tempio si chiama Altis (da ἄλσος, «bosco sacro»), il cui nome rivela la sua origine di recinto boscoso senza costruzioni. Anche l'universo astrale sembra venire resuscitato da tali ricorrenze periodiche, giacché la scadenza originaria di otto anni alla base dei cerimoniali rappresenta «il grande anno», cioè la riconciliazione tra l'anno solare e quello lunare.

I concorsi sono anche riti del potere: il re morto ha bisogno di veder rinvigorire le proprie energie vitali. A Olimpia, Pelope è onnipresente: questo asiatico, figlio del miserabile Tantalo, si presenta a raccogliere la sfida del re Enomao, che vuol concedere in sposa la figlia Ippodamia solo a colui che lo avrà superato nella corsa col carro. Pelope riesce a far innamorare la giovinetta e corrompe l'auriga del re, che toglie il perno

[10] Cfr. P. LÉVÊQUE, *Continuités et innovations dans la religion grecque de la première moitié du Ier millénaire*, in «La Parola del Passato», XXXVIII (1973), pp. 23 sgg.

di una delle ruote del carro regale; il vecchio re rimane ucciso e Pelope s'impossessa della giovane e del potere. Viene cosí onorato nel Pelopion, insieme monumento all'eroe e sepolcro, costruito a cielo aperto e intorno a un βόθρος (altare sotterraneo destinato al culto delle divinità della Terra e degli Inferi) da Eracle, discendente di Pelope e rianimatore dei concorsi a suo tempo già fondati dall'avo, il che permette d'insistere sul carattere dinastico della monarchia. Nel Pelopion si sacrificano arieti neri. La presenza viva dell'eroe permane nell'Altis e Pindaro può cosí esaltarla:

> Coinvolto
> in parentali fulgidi di sangue,
> sta recline sul varco
> dell'Alfeo, in un sepolcro visitato,
> presso l'altare che s'affolla d'ospiti[11].

La tradizione mitica non è meno forte negli altri due santuari panellenici del Peloponneso. A Nemea i giochi sono istituiti in onore di Ofelte-Archemoro, il fanciullo regale ucciso da un serpente a causa dell'imprudenza della sua nutrice, che lo aveva posato a terra un momento per mostrare una fonte ad alcuni viaggiatori. Il suo sepolcro era nello ἱερόν di Zeus. Sull'istmo di Corinto la tradizione piú diffusa ricollega il concorso al trapasso del figlio di Ino-Leucotea, Melicerte-Palemone, con cui la madre, divenuta folle per volontà di Era, si era gettata in mare e il cui cadavere era stato riportato a riva da un delfino.

Rimane il caso di Delfi, ribelle all'analisi che s'impone per gli altri santuari panellenici. Qui invece l'istituzione dei concorsi pitici è legata alla morte di Pitone, non a quella di un principe. Ma occorre notare che il tema della nascita e della morte del fanciullo divino non manca neppure in questo caso, nella persona di Dioniso, la cui tomba era esposta nell'ἄδυτον e la cui epiclesi è chiara: Liknites («[fanciullo] in culla»).

In tutti i concorsi panellenici, a parte il caso di Delfi, un eroe conosce dunque una rinascita della sua forza vitale, in virtú della quale gode di una sopravvivenza regolata da ritmi periodici. È ormai assodato che tali pratiche siano di origine micenea, come testimoniano le stele del circolo superiore dell'acropoli di Micene, dove sono raffigurati concorsi di carri. Del resto, due parole chiave del vocabolario greco dei concorsi non hanno nessun parallelo indoeuropeo, il che permette di ipotizzare per esse un'origine minoica: ἄεθλος («concorso») e κτέρεα («sacrifici fatti ai morti»). Si pensi, nell'*Iliade*, non solo ai giochi funebri in

[11] PINDARO, *Olimpiche*, 1.90 sgg. [le traduzioni di Pindaro sono di F. M. Pontani, Torino 1976].

onore di Patroclo del canto XXIII, ma anche a quelli per Amarinceo e per Edipo[12].

I concorsi sono dunque scenari ciclici il cui tema, il periodico richiamo alla vita, appare intimamente legato a una teologia della vita e della morte, o piuttosto a una teologia che proclama il trionfo della vita sulla morte. Ma l'integrazione del giovane nella comunità è necessaria quanto il rinnovamento delle forze profonde del κόσμος. Da ciò il forte aspetto iniziatico, soprattutto a Olimpia, dove il mito ricorda l'antichissimo passaggio dei cinque Dattili portati da Eracle Ideo, dunque minoico[13]. Rinnovatori del cosmo vegetale e inventori della corsa, questi giovani dotati di poteri sovrannaturali riposano su un letto di foglie d'olivo e il vincitore viene coronato da Eracle con un ramoscello d'olivo che l'eroe ha portato dal paese degli Iperborei: e la corona fa di lui un «dio del maggio».

1.2. I vincitori come eletti dagli dèi.

Si comprende da ciò perché, presso i Greci, le vittorie ai grandi concorsi avessero tanta risonanza. Il vincitore è un ὄλβιος, un «fortunato»: termine fondamentale, connotato di una forte pregnanza religiosa, che può applicarsi anche a quelli che, iniziati ai misteri eleusini, conoscono la felicità eterna nell'altra vita o alla gioia di Eracle accolto tra gli immortali dopo una vita di fatiche. Ecco Pindaro che canta un vincitore:

A voi, figli d'Alete, le fiorite
Ore diedero lustro di trionfi
per eccelse virtú di chi vinse
nei giochi sacri, e posero nel cuore
astuzie antiche – l'inventiva è tutto[14].

Ed è ancora la luce (qui φάος) a far rifulgere il vincitore in un altro testo di Pindaro:

Gioia senza fatica pochi colgono,
lume alla vita, che tutto sovrasta[15].

E sempre lo stesso poeta identifica, in un altro passo, l'olimpionico con Pelope:

Occhio che lungi splende è la sua gloria
nelle piste d'Olimpia,

[12] *Iliade*, 23.630 e 23.679. Cfr. anche quelli di Achille in *Odissea*, 24.85 sg.
[13] PAUSANIA, 5.7.6.
[14] PINDARO, *Olimpiche*, 13.12 sgg.
[15] *Ibid*., 10.23.

ove prestezza lotta
e l'ardimento d'una forza all'apice:
gode chi vince, per la vita,
un miele di benessere.
Tanto le gare dànno.
Bene che in fuga di giornate dura
è per gli umani un vertice[16].

La mitologia, la teologia dei santuari dei concorsi sono d'immediata comprensione e chiaramente collegate al passato miceneo: grazie ai vincitori delle gare, veri e propri eroi di resistenza, si esalta il trionfo della vita eterna sulla morte. Ma il recupero di queste antiche tematiche, che affondano le loro origini nelle società agricole e pastorali del Neolitico e conoscono il loro pieno sviluppo nelle monarchie dell'età del Bronzo, avviene non senza cambiamenti considerevoli. Se i Greci facevano risalire l'istituzione dei concorsi di Olimpia all'anno 776 (noi diremmo piuttosto la loro nuova istituzione), è perché in quell'anno tali gare hanno assunto un aspetto piú regolato e hanno inoltre riunito comunità vicine: è il periodo in cui, per impulso degli aristocratici, le città si consolidano, gli scambi si moltiplicano e, ormai al termine dei secoli bui, l'apertura verso l'esterno diviene generale. Gli aristocratici hanno ogni interesse a sviluppare questi riti, perché con essi viene introdotta una mistica indubbiamente piuttosto nuova per l'epoca, quella per la quale si ha l'affermazione di un vincitore. È l'ideologia sottesa alla *polis* arcaica, che legittima il migliore in quanto tale e alimenta la competizione tra i migliori – necessaria quanto la loro unione – legittimando in tal modo la loro egemonia sulla città molto piú efficacemente di quanto non facciano le loro ricchezze, le loro terre, gli armenti e i loro servi. Sono infatti i consacrati dagli dèi, che procurano la vittoria a coloro che, del resto, si propongono come i discendenti degli eroi dell'età del Bronzo, di quest'epoca che i Greci chiamano giustamente l'età degli eroi. Zeus domina il recinto sacro di Olimpia, dove Pindaro cosí lo invoca:

Alto fra nubi, salvatore, Zeus,
che dimori sul colle di Crono
e tieni in pregio l'Alfeo col suo corso
largo, e l'augusto antro dell'Ida[17].

Il dio troneggia al centro del frontone principale del massiccio tempio che gli viene dedicato nella prima metà del V secolo.

[16] *Ibid.*, 1.93 sgg.
[17] *Ibid.*, 5.34.

Questo perfetto adattamento dei concorsi ai bisogni degli aristocratici spiega il loro costante sviluppo durante l'epoca arcaica. I giovani giungono per concorrere a Olimpia da luoghi sempre piú lontani e persino dal mondo delle colonie; nel santuario sorgono sempre nuove costruzioni e affluiscono i pellegrini. Aumenta il numero delle prove e i giudici si accaniscono rigidamente contro coloro che contravvengono al regolamento olimpico, punendoli con pesanti ammende.

1.3. La genesi di un'identità collettiva.

I concorsi panellenici permettono ai Greci di conquistare e affermare la propria identità. Sono palesemente un elemento costitutivo della comunità, funzionale alla riunificazione delle sue parti eterogenee e alla costruzione dell'universale. In una competizione pacifica e dal carattere religioso riuniscono concorrenti e spettatori provenienti da numerose città del mondo greco, che tanto spesso si scontrano armi alla mano, ma che qui sono protetti da una tregua sacra. Lisia attribuisce al piú greco tra gli eroi il merito di aver organizzato questa comunione:

> Eracle ha diritto al nostro ricordo, o Greci, sia per molte e nobili imprese, sia perché nel suo amore verso i Greci, per primo li riuní a questa festa ... Istituí questa solennità, una gara di forza, un rivaleggiare di ricchezze, uno sfoggio d'intelligenza, nel luogo piú bello della Grecia, perché ci raccogliessimo insieme a vedere e a udire tutte queste meraviglie; egli riteneva che l'incontro avrebbe segnato per i Greci l'inizio di una reciproca amicizia[18].

Il caso di Olimpia è emblematico, perché permette di vedere come la partecipazione si sia a poco a poco estesa. Ecco le date dei primi vincitori di cui si ha notizia, secondo la loro appartenenza politica o geografica:

Elei, Achei, Messeni	776
Sparta	720
Atene	696
Asia Minore	688
Magna Grecia	672
Sicilia	648

Nel corso di soli centocinquant'anni una competizione regionale diviene un concorso che interessa tutto il mondo greco, dalla Grecia all'Anatolia, all'Occidente coloniale.

Si può ben misurare il panellenismo di Olimpia analizzando la lista

[18] LISIA, *Olimpiaco*, 1-2.

dei tesori consacrati a Zeus nell'Altis, in epoca arcaica o agli inizi del v secolo (tab. 1).

Le città coloniali sono di gran lunga la presenza piú numerosa nell'offerta di tesori: esse in tal modo affermano la propria appartenenza all'ellenismo, un ellenismo piú specificamente dorico (sono infatti tutte colonie doriche, salvo Sibari e Metaponto).

Non bisogna peraltro dimenticare che i santuari panellenici erano anche il quadro delle piú violente rivalità tra Greci. È tristemente celebre l'esempio di Delfi: all'entrata del santuario vi è una vera e propria guerra degli ex voto tra grandi città miranti ai propri esclusivi interessi, tra le quali i conflitti infuriano in modo endemico (fig. 2).

1.4. Una cultura olimpica.

Al di là del rafforzamento di una identità comune, i concorsi giocano un ruolo determinante nella genesi di una cultura nuova. Isocrate insiste giustamente sul fatto che l'ellenismo è un'unità di cultura (παιδεία)[19]. I vincitori dei concorsi vengono onorati con odi trionfali (epinici) che, esaltando la vittoria di veloci corridori o di proprietari di eccellenti cavalli, onorano la famiglia da cui questi atleti provengono, la patria in cui sono nati e, soprattutto, gli dèi, la cui volontà domina tutte le vicissitudini dell'esistenza umana. Per cantare le loro lodi, i maggiori poeti lirici adoperano le forme del lirismo corale utilizzate parallelamente dalla tragedia, allora ai suoi esordi. Il piú illustre di tali poeti, Pindaro, rivale del grande Bacchilide, anch'egli cantore di gesta eccellenti di atleti e cavalli, riesce, nelle sue quattro raccolte di odi che portano il nome dei

[19] ISOCRATE, *Panegirico*, 50.

Tabella 1.
Distribuzione geografica dei tesori dedicati a Zeus nell'Altis di Olimpia.

Penisola greca	*Colonie*	
Megara	Adriatico:	Magna Grecia:
Sicione	Epidamno	Sibari
		Metaponto
	Stretti:	Sicilia:
	Bisanzio	Selinunte
	Africa:	Gela
	Cirene	Siracusa

quattro concorsi panellenici, a innalzarsi ben al di sopra dei santuari in cui si misura la resistenza di piedi veloci o di pugili combattivi, fino a un mondo soprannaturale, dove gli dèi fanno regnare la giustizia e destinano all'isola dei Beati le piú eroiche tra le anime. La profondità dei suoi motivi poetici, la potenza delle immagini e la luminosità delle creazioni verbali, lo pongono tra i massimi lirici dell'umanità.

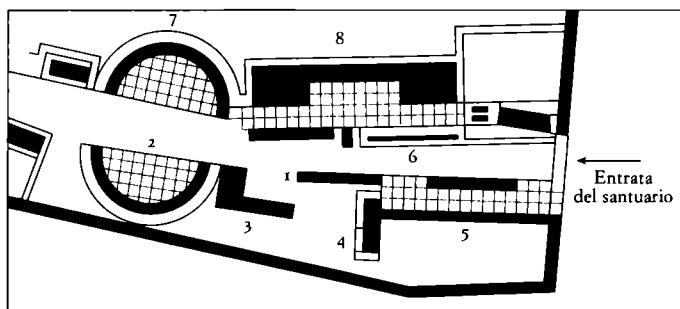
A motivo delle vaste adunanze (πανηγύρεις) a cui portano, i concorsi favoriscono lo sviluppo di altri generi letterari e artistici. Fiorisce l'eloquenza nei discorsi, in cui i grandi oratori, veri e propri pubblicisti, propugnano ideali politici, come Isocrate nel suo famoso *Panegirico* dove esalta il ruolo di Atene. La necessità di provvedere a tutte le funzioni dei santuari apre un cantiere permanente di costruzioni e ricostruzioni, dato che non ci sono problemi di credito per un'opera pia... e di cosí utile mediazione. Le ricostruzioni del tempio di Apollo a Delfi nei secoli VI e IV danno il via a vere e proprie sottoscrizioni internazionali. Sappiamo da Erodoto che nel corso della prima il faraone Amasis offre al dio mille talenti di allume[20].

La decorazione di questi recinti sacri è di fondamentale importanza. Templi e tesori sono ornati di frontoni, di acroteri e di fregi. Ad esem-

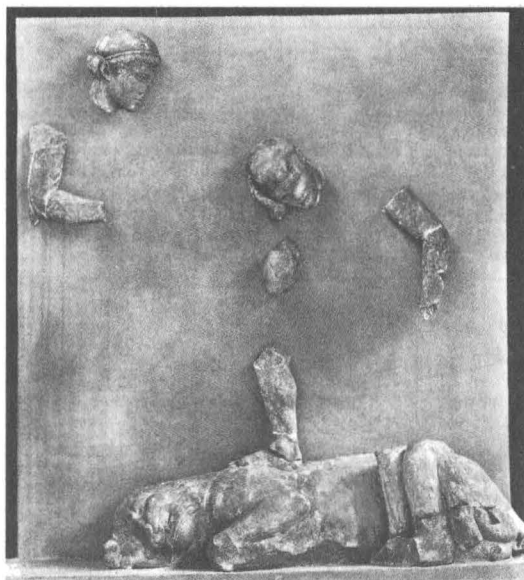
[20] ERODOTO, 2.180. Il talento è un'unità di misura di peso corrispondente a circa 26 kg.

Figura 2.

La «guerra» degli ex voto all'entrata del santuario di Apollo a Delfi.

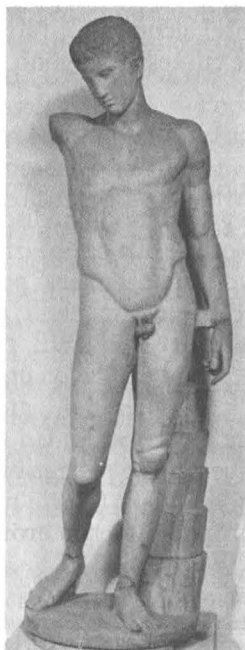
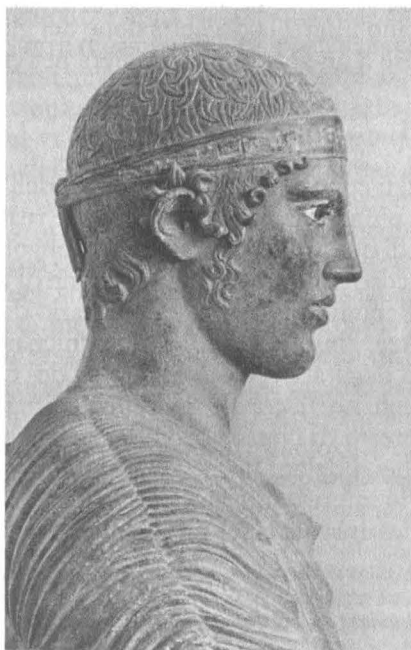
1. Base di Maratona: offerta degli Ateniesi; 2. Gli Epigoni: offerta degli Argivi, in seguito alla vittoria sugli Spartani a Enoe nel 456; 3. I Sette contro Tebe e il carro di Anfiarao: offerta degli Argivi (sempre del 456, ma ricostruita dopo Tirea nel 424); 4. Il cavallo di Troia: offerta degli Argivi, dopo la vittoria sugli Spartani a Tirea nel 424; 5. I Navarchi: offerta degli Spartani, dopo la vittoria sugli Ateniesi a Egospotami nel 405; 6. Base degli Arcadi, consacrata in seguito a una vittoriosa incursione in Laconia nel 369; 7. I Re: offerta degli Argivi posteriore al 369; 8. Base ellenistica anonima.

pio, per Zeus a Olimpia viene costruito, piuttosto tardi (secondo quarto del v secolo), un tempio dorico i cui frontoni rappresentano due scene tipicamente olimpiche (fig. 3). Vari personaggi si muovono freneticamente intorno a Zeus (est) e ad Apollo (ovest), che rimangono invece magnificamente sereni. La Grecia esalta le grandi gesta e i benefici ricevuti da Eracle, figlio di Zeus, che rimette in auge i concorsi anticamente fondati da Pelope: pur sfinito dagli sforzi sovrumani che gli vengono richiesti, questi compie tuttavia le sue dodici fatiche con l'aiuto degli dèi, soprattutto della sorellastra Atena: è sempre l'ideologia del πόνος («lavoro, fatica»), che, con la guida degli dèi, porta l'uomo a conoscere se stesso e a superarsi nella prova.

La scultura atletica ha forte sviluppo, grazie al fatto che nel santuario le città erigono statue ai loro vincitori per perpetuarne la gloria nel marmo o nel bronzo. E queste sculture sono altrettanti poemi alla gloria di corpi belli di adolescenti, che Platone dirà riflesso della bellezza delle anime. Nel v secolo vengono realizzati progressi considerevoli nella rappresentazione plastica del corpo maschile, che con Policleto – uno

Figura 3.
Eracle e il leone. Metope del tempio di Zeus a Olimpia.

tra i massimi scultori – giunge alla definizione di un canone di proporzioni matematiche tra le parti del corpo umano, quello incarnato dal suo famoso Doriforo («portatore di lancia»). Il canone di Policleto regolerà la scultura atletica fino a che, nel secolo seguente, Lisippo vi introdurrà importanti modifiche.

Alcuni filosofi e poeti reagiscono talvolta ai concorsi intesi come dimostrazioni di forza. Il presocratico Senofane di Colofone vede in essi solo il trionfo della forza (ῥώμη). Inferiore rispetto alla saggezza (σοφία), alla quale dovrebbe essere soggetta, essa «non rafforza l'εὐνομία ('equilibrio dato dalle buone leggi') della *polis*, né l'arricchisce»[21]. Critica che preannuncia quelle di Euripide o di Platone... Bisogna anche osservare che l'opposizione ῥώμη/σοφία è un po' forzata, dal momento che ῥώμη designa non solo il vigore fisico, ma anche la forza d'animo.

[21] SENOFANE, *Elegie*, fr. 2.19 e 2.22 Diels.

Figura 4. L'auriga di Delfi (particolare).
Figura 5. Policleto, Efebo Westmacott.

Meglio allora seguire Pindaro, prestigioso interprete della cultura dei concorsi:

> Tale son io, che un nèttare
> limpido, regalía di Muse, reco
> agli atleti vincenti – soave
> frutto della mia mente – e ne blandisco
> chi a Olimpia vinse e a Pito. Avventurato
> chi buona fama cinge.
> Sta su l'uno su l'altro l'occhio vigile
> d'alma Beltà, col timbro della cetra
> dolce e clangore d'auli[22].

Ogni società ha i suoi concorsi, ma quanto è forte la specificità di quelli dei Greci! A Roma, i giochi (*ludi*) rinnovano anch'essi l'universo cosmico, gli dèi, la grandezza dei morti, i vivi, l'intero corpo sociale, ma gli inseguimenti e i combattimenti tra gladiatori sono sacrifici cruenti e gli spettacoli dove li si esibisce sono feste di morte di crudeltà estrema, secondo la tradizione etrusca. Ricordiamo anche rituali piú lontani ancora, le pallacorde mesoamericane in cui giovani nobili si sfidano per mantenere l'armonia dell'universo astrale; la pratica globalizzante di tali giochi rinnova la comunità umana, inizia i giovani ed esprime, con la mantica, la volontà degli dèi. Ma anche in questo caso il sangue cola abbondante: alcune stele raffigurano infatti la decapitazione dei giocatori vinti, le cui teste vengono appese a un'apposita rastrelliera per crani[23].

1.5. Le realtà materiali.

Il ruolo eccezionale svolto dai concorsi nella formazione dell'immaginario greco non impedisce di prendere in considerazione le realtà materiali sottese alla celebrazione di questi. I concorsi presuppongono considerevoli finanziamenti per la costruzione e la manutenzione di templi, per tesori ed edifici civili, per l'amministrazione del santuario da un lato e, dall'altro, per stadi, palestre, ginnasi, ippodromi, cornice necessaria alle prove e all'allenamento degli atleti o dei guidatori dei carri. A Olimpia, per esempio, ogni secolo porta con sé un nuovo edificio, fino in epoca molto tarda. Un architetto di Nasso, Leonida, costruisce cosí un ricovero per i pellegrini, il Leonidaion, le cui rovine sono le piú imponenti dell'Altis (80×74 m). Piú interessante ancora l'aggiunta del Philippaion, monumento eroico destinato a celebrare la vittoria di Filip-

[22] PINDARO, *Olimpiche*, 7.7 sgg.

[23] Cfr. P. LÉVÊQUE, *Approche ethno-historique des concours grecs*, in «Klio», LXIV (1982), pp. 5 sgg.

po II di Macedonia sui Greci: ancora incompiuto alla morte del vincitore, viene terminato dal figlio Alessandro Magno e accoglie le statue crisoelefantine della famiglia reale. Bisognerà allargare le mura del lato occidentale dell'Altis per includervi questa rotonda, primo edificio in Grecia destinato al culto dinastico. In epoca romana, gli imperatori rimangono sensibili al prestigio del santuario: Nerone si fa costruire un palazzo e un arco di trionfo nel recinto dell'Altis; Adriano, grande filelleno, onora di molte dediche il santuario di Zeus. Alle spese di costruzione e di mantenimento, bisogna poi aggiungere quelle riguardanti i culti e i sacerdoti, che possono essere considerevoli, soprattutto quando si tratta di sacrifici compiuti su larga scala.

L'adunanza di svariate decine di migliaia di spettatori nella piana di Olimpia, dove anche le donne e gli schiavi sono ammessi, fa di questo sito, soprattutto al momento delle feste celebrate ogni quattro anni, ma anche in ogni altra occasione, un centro di scambi e di consumi. Si tratta, come indica il termine greco, di un'immensa πανήγυρις («riunione generale») fondata sulla convivialità, dove è come se gli uomini fossero ospiti degli dèi.

Bisogna poi ricordare il problema delle offerte fatte nei santuari, sulle quali Snodgrass attira giustamente l'attenzione[24]: tali offerte potevano raggiungere gran valore, quando erano rappresentate non da piccole statuette d'argilla, ma da bronzi, recipienti di metallo e tripodi, oppure armi provenienti da qualche bottino. Erodoto offre preziose indicazioni numeriche sulle perdite dei Tessali rispetto ai Focesi, alla fine del VI secolo: «I Focesi uccisero quattromila uomini e s'impadronirono dei loro scudi, la metà dei quali li consacrarono ad Abe, gli altri a Delfi; con la decima parte del bottino raccolto in questa battaglia furono fatte le grandi statue che si affrontano intorno al tripode dinanzi al tempio di Delfi e altrettante simili stanno ad Abe»[25]. Se questo testo ha valore soprattutto per quanto riguarda Delfi, è anche interessante per Abe, piccolo villaggio della Focide che ospitava un famoso tempio di Apollo: «santuario ricco, adorno di tesori e di molte offerte votive; quel luogo aveva (e c'è anche ora) un oracolo», aggiunge Erodoto in un passo vicino[26]. Un modestissimo santuario oracolare poteva cosí ricevere in donazione una quantità colossale di bottino. Per Olimpia si è giunti a calcolare un totale di centomila elmi consacrati in due secoli, tra 700 e 500 a. C. Da Strabone sappiamo infine che le somme portate al-

[24] A. SNODGRASS, *La Grèce archaique*, Paris 1986, pp. 108 sg. [ed. orig. Berkeley 1980].

[25] ERODOTO, 8.27. Le statue rappresentavano Eracle e Apollo in lotta per il possesso del tripode, alla presenza di divinità femminili.

[26] *Ibid.*, 8.33.

l'istmo di Corinto dai fedeli che partecipavano al concorso istmico rappresentavano un considerevole sostegno per l'economia della grande città mercantile[27].

2. *Le consultazioni oracolari.*

La consultazione oracolare prende forme molteplici. In questa sede lascerò da parte tutto ciò che è rappresentato dalla frequentazione di singoli indovini, a cui tuttavia la credulità popolare permetteva di giocare un ruolo di primo piano. A meno che non sia meglio esprimere un parere al proposito, accennando all'intensa inquietudine che si sviluppa nel IV secolo, quando la città ha perduto il suo potere d'integrazione e di conseguenza la sua capacità di sdrammatizzare. Uno dei *Caratteri* di Teofrasto, discepolo di Aristotele, fa sorridere per la rappresentazione della molteplicità delle invocazioni e dei rituali di un superstizioso, ma non per questo è meno inquietante. Questo, infatti, è solo ciò che di tali credenze religiose emerge.

Mi limiterò dunque a ricordare i grandi centri, quali Dodona o Delfi, in cui la mantica si è sviluppata come forma di specializzazione religiosa al servizio delle comunità o di singoli individui. Nei santuari vengono praticati rituali talvolta singolari, provenienti da epoche lontane (i sacerdoti «dai piedi non lavati» di Dodona, la Pizia delfica appollaiata sul suo tripode) ed esprimenti strutture teologiche di base (ierogamia della Terra, giovani dèi, giovani dee...), per offrire responsi il piú delle volte consolatori (per quanto certi oracoli non fossero affatto rassicuranti, come quello che la Pizia rende agli Ateniesi prima di Salamina, su cui ritorneremo). Benché in apparenza l'ispirazione mantica sia luogo di spontaneità, il tutto si effettua sotto la stretta sorveglianza di un gruppo sacerdotale esegeta che si sostituisce volentieri al dio.

Lasciamo allora la parola al lessico. Il termine greco μάντις, «indovino», da cui si ha mantica, «arte divinatoria», appartiene a una radice indoeuropea che significa «pensare, ricordarsi», come mostra il raffronto con il latino *mens* («intelligenza») o con parole sanscrite, celtiche, baltico-slave. Ma il greco è qui piuttosto specifico e gli altri vocaboli di questa stessa radice si applicano meglio alla nozione di «folle esaltazione», «furore»: cosí μένος, «collera», da cui Menade, «forsennata», nome con cui venivano indicate le compagne di Dioniso che si abbandonavano con lui a sfrenati vagabondaggi nei boschi. Appare cosí chiaro che la manti-

[27] STRABONE, 8.6.20.

ca è un'attività cui è propria una certa esaltazione. Si è qui molto lontani dal nome latino *oraculum*, che designa l'oracolo come un'operazione d'eloquio, di preghiera (*oratio*), di parole pronunciate con solennità. Vi sono numerosi modi d'interrogare gli dèi e l'antropologia religiosa mostra che le prime società umane riservano un posto importante allo sciamano, l'uomo ispirato dal divino e lui stesso dotato di poteri magici, che funge da mediazione tra gli uomini e il sacro.

È possibile distinguere due tipi di mantica: quella che nasce dall'osservazione della natura e quella che si esprime per intermediazione di un sacerdote o, piú spesso, di una sacerdotessa, posseduta dalla divinità. Gli esempi del primo tipo non sono rari; si può proporre quelli di Olimpia e soprattutto di Dodona. A Olimpia, che non è solo il santuario dei concorsi olimpici, viene praticata la piromanzia, cioè una divinazione mediante il fuoco, in cui vengono esaminati i segni lasciati dalla fiamma nell'ardere il vello delle vittime. Se ne attribuisce l'origine a un indovino dei tempi degli eroi i cui discendenti, gli Iamidi, assicurano la successione. Pindaro canta questo tipo di mantica con versi solenni:

> Madre di gare coronate d'oro, Olimpia,
> donna del Vero,
> dove i profeti tentano,
> da presagi di fiamme, Zeus che abbacina
> col chiaro delle folgori,
> se dia verdetto
> di chi si strugge d'albergare in cuore
> grandi virtú, rifiato
> d'ogni fatica[28].

2.1. La quercia sacra di Dodona.

A Dodona, in Epiro, le consultazioni oracolari si moltiplicano. La piú antica (antichissima, dal momento che sul sito si è ritrovato un santuario degli inizi dell'età del Bronzo) interpreta il fruscio delle foglie della quercia che è nel mezzo del recinto sacro. È Zeus a presiedere la mantica, uno Zeus Naios («del tempio») associato in coppia ierogamica a Dione Naia, il cui nome corrisponde alla forma femminile di quello di Zeus. Presta servizio in questo singolare luogo uno strano gruppo sacerdotale: i sacerdoti, detti Selli, sono tenuti a non lavarsi mai i piedi per conservare uno stretto contatto con la terra, che è poi la prima divinità ad essere qui onorata; le sacerdotesse sono chiamate Pleiadi, cioè

[28] PINDARO, *Olimpiche*, 8.1 sgg.

Colombe (o meglio Palombe), a perpetuo ricordo di uno di questi uccelli migrati da Tebe d'Egitto fino a Dodona. Ci troviamo con ciò di fronte a un sostrato religioso molto antico, a un culto delle forze piú interiori, piú profonde e basilari, quelle dell'albero sacro, dell'albero che parla e che risponde alle angosce degli uomini. Lo stesso Ulisse lo consultò per avere notizie sul suo ritorno nella sua patria Itaca. Il ruolo divinatorio di Dodona è cosí forte che vi si praticano altre forme di mantica, in ogni caso certo quella di tirare la sorte con ciottoli e sicuramente anche quella che spia il volo delle palombe; è forse praticata anche la visione estatica. Il senso di Dodona si sta gradualmente chiarendo e gli scavi permettono di comprendere meglio la complessità di un santuario ampiamente consultato in epoca classica, come testimoniano le tavolette di bronzo in cui venivano riportati i responsi dell'oracolo. In determinati momenti, quando Delfi è in calo – generalmente per questioni politiche –, Dodona tende a soppiantarlo; conosce poi una larga espansione (soprattutto con la costruzione di edifici sacri) quando l'Epiro, con il re Pirro, cugino di Alessandro Magno, diviene una grande potenza, a prosecuzione di una dinastia che pretende di risalire fino ad Achille.

I tratti antichi di questa mantica corrispondono a una religiosità delle forze della Terra che proviene da tempi molto lontani. Il dato essenziale consiste comunque nell'osservazione di segni che, studiati con attenzione, rivelano il futuro.

2.2. Il furore della Pizia.

A Delfi è tutto molto diverso: si pratica colà una mantica per rivelazione dove il contatto tra uomini e dèi può stabilirsi solo grazie a un medium, che in questo caso è la Pizia. Il significato del suo nome non è chiaro; si è potuto interpretarlo come il sostantivo di un verbo che talvolta significa «informarsi, consultare», talvolta «marcire», per allusione al mito secondo cui Apollo uccide Pitone mandata contro di lui dalla Terra. Forse – e può essere una soluzione verosimile – non è neppure interpretabile come termine di origine greca e risale invece a popolazioni antecedenti, insediate nel santuario prima della discesa dei Greci nella penisola balcanica.

È comunque la Pizia a fungere da anello di collegamento per la comunicazione tra mondo degli dèi e mondo degli uomini. In determinate circostanze, su cui ritorneremo, la sacerdotessa è infatti posseduta dal dio Apollo, dunque colta da «entusiasmo» nel senso greco del termine, che è molto piú forte del nostro e ha valore di «divino trasporto, invasione del dio». Dalla sua bocca escono frasi incoerenti che vengono rac-

colte dagli esegeti, sacerdoti che stabiliscono il senso da dare alla consultazione.

Il meccanismo oracolare è dunque chiaro, anche se questi scenari ancestrali non sono ancora del tutto comprensibili. La Pizia, purificata con l'acqua della sorgente Castalia – fonte d'ispirazione profetica cosí come poetica –, beve l'acqua della Cassotis, mastica foglie di alloro e sale sul fatidico tripode affinché il dio si esprima con la sua voce. L'analisi critica mostra che nessuno di questi fattori può spiegare lo stato di *trance* che si tende ad attribuirle. Non vi è neppure – la geomorfologia è incontrovertibile – la «fenditura del terreno» menzionata da certi autori antichi, da dove sarebbero saliti gas intossicanti. La Pizia, in realtà, è semplicemente in uno stato di grazia, di ricettività[29]: può cosí pronunciare le parole che Apollo le suggerisce. Non vi è, a mio parere, alcuna frode nel meccanismo di questa possessione di una giovinetta (piú tardi una donna anziana, quando un sacrilego l'avrà posseduta fisicamente e in tal modo contaminata) da parte di una forza esterna che sente salire in sé e che si ritrova in numerose religioni. Non vi è del resto alcun pe-

[29] Cfr. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris 1950.

Figura 6.
Egeo consulta l'oracolo di Delfi. Coppa attica a figure rosse.

ricolo nel lasciare che essa si esprima liberamente, perché sono poi gli esegeti a «tradurre» le parole divine della Pizia. In ciò troviamo sicuramente uno dei centri geometrici della religiosità ellenica (si riteneva del resto che le due aquile partite in volo dai due confini del mondo si fossero incontrate proprio a Delfi): nell'oscurità dell'ἄδυτον (letteralmente «inaccessibile»), la Pizia esegue il suo «lavoro» oracolare in nome di tutta la comunità, appollaiata su quel tripode che fa di lei la viaggiatrice di lungo corso di un singolare itinerario, insomma una sorta di sciamana.

Ciò non significa che il ruolo della Pizia sia rimasto immutato. Deve invece essere divenuto sempre piú mistico, via via che prendevano dappertutto piede culti dal carattere estremo, misti di violenza. Il poeta latino Lucano, nel V libro della sua *Farsaglia*, può allora dipingerla con queste parole:

> Ella fuori di sé impazza attraverso gli spazi vuoti del tempio, agitando per l'antro il capo non piú suo e scuote via dalla testa, che muove in qua e in là, e dalle chiome irte, le bende e i serti di Febo; fa cadere i tripodi che si frappongono al suo procedere disordinato ed è consunta da un grande ardore, dal momento che è invasa dal tuo furore, o Febo[30].

Lasciamo dunque perdere questa Pizia estatica e con essa anche i magnifici versi che Valéry le dedica nei suoi *Charmes*:

> La Pythie exhalant la flamme
> de naseaux durcis par l'encens,
> haletante, ivre, hurle! l'âme
> affreuse, et les flancs mugissants![31]

Analizzato il meccanismo delfico, bisogna applicarsi ai miti fondatori, secondo i quali è inizialmente la Terra, Gaia, a regnare insieme alla figlia Temi («giusto ordine») e a pronunciare oracoli. Ma Apollo desidera per sé quel magnifico santuario e cosí uccide il serpente femmina Pitone, mandatogli contro da Gaia per conservare il suo dominio. L'arrogante giovane dio (è un aspetto dell'Apollo piú arcaico) lascia il serpente a imputridire sulla terra e conclude un accordo con Gaia, a cui cede un piccolo recinto sacro che comprende anche la roccia della Sibilla (certo una prima forma di Pizia) e una colonna sormontata da una Sfinge, mostro profondamente enigmatico. Tutto il centro del santuario rimane cosí consacrato alle divinità oracolari e ctonie (cioè della terra). Non lontano dal santuario principale dedicato ad Apollo, dall'altro lato

[30] LUCANO, *Pharsalia*, 5.169 sgg.

[31] «La Pitia esalando la fiamma | per narici indurite dall'incenso | ebbra in ansiti urla: orrenda l'anima, | un muglio nei fianchi» (trad. di B. Dal Fabro, Milano 1942).

della fonte Castalia, si erge il recinto detto oggi Marmaria («i marmi») dove regna incontrastata una giovane dea, Atena.

L'inizio di tale scenario è drammatizzato in un testo attribuito a Omero, l'*Inno ad Apollo*, della fine del VII secolo, che mostra in successione il prodigioso combattimento con la bestia immonda «che rantola nella sua aspra sofferenza»[32] e la non meno energica e violenta azione di Apollo che, in forma di delfino, attira in alto mare alcuni marinai cretesi, i quali accettano poi di divenire suoi sacerdoti. Episodio cretese non sempre chiaro, giacché non si sa bene se collocarlo al tempo dei «Minosse», nel II millennio, o nella Creta, detta dedalica, del IX secolo; potrebbe del resto trattarsi di un semplice gioco di parole sul nome Delfi, che si è voluto riallacciare a δελφίς, «delfino».

Tali miti presuppongono l'intervento di un ricco pantheon sul quale bisogna adesso ritornare.

2.3. Il pantheon di Delfi.

Il santuario è fondamentalmente consacrato ad Apollo, il che non è privo di contraddizioni interne, in realtà velocemente risolvibili. Apollo, infatti, è un dio che in Grecia compare piuttosto tardi, solo a partire dal 1000 a. C., e il suo nome non figura sulle tavolette micenee del II millennio. Ma il mito dice espressamente che il dio non è stato il primo signore del luogo, dedicato inizialmente a una Terra-Madre, il cui culto rimarrà associato, in un angolo del santuario, alle forze ctonie rappresentate da una coppia madre-figlia, cioè Gaia e Temi, da una profetessa, la Sibilla, e dalla Sfinge dei Nassi.

Alle antiche Terre-Madri e al giovane Apollo sono strettamente associate altre giovani dee. Il santuario dell'entrata è dedicato ad Atena, che qui è chiamata Pronaos («posta davanti al tempio»); tale santuario fa seguito a uno piú antico, miceneo, in cui si è rinvenuto un deposito di statuette (dee e tori come elementi maschili in una ierogamia). Il culto ad Artemide non è attestato in modo sicuro, benché la *tholos* («tempio circolare») di Marmaria le venga attribuita, a mio parere giustamente. È ben naturale, infatti, che la diletta sorella gemella di Apollo sia stata venerata non lontano da lui, anche se può destare meraviglia che il recinto della loro comune madre, Leto, non sia ancora stato trovato. La dea è invece venerata con tutti gli onori a Delo, in un santuario evidentemente piú orientale e cicladico di quello pitico.

Ma non è tutto: a Delfi vi sono anche attestazioni di culti a Posi-

[32] *Inno ad Apollo*, 300 sgg., 356 sgg.

done e Dioniso. Posidone aveva un altare all'interno del grande tempio, condizione molto rara e che attira l'attenzione sull'antichità dell'insediamento del dio, che qui evidentemente non è ancora la divinità dell'elemento marino, ma quella delle forze sotterranee, dei terremoti, delle acque sorgenti, dell'unione sessuale con la Grande Madre che scuote la terra (Ποσειδῶν significa infatti «signore della terra», cioè amante di Gaia).

Quanto a Dioniso, che a Delfi ha la sua tomba, viene servito da un collegio di giovinette, le Tiadi, cioè «Frementi», un bel nome per le sacerdotesse di un dio in perpetuo e frenetico movimento. Esse celebrano per lui ogni due anni, sul Parnaso, una festa orgiastica in onore di un Liknites («[fanciullo] in culla»). Dioniso è qui proprio un *divine child*, il «fanciullo divino» in culla, che, accompagnato da un seguito di forsennati, muore e resuscita, a garanzia per i fedeli della loro futura resurrezione.

Ai giovani dei Apollo e Dioniso si possono aggiungere alcuni eroi, come Eracle, che, in un momento di follia, tenta di portare via con la forza al fratellastro il tripode e la signoria sul santuario (ma il contrasto venne appianato grazie all'intervento della sorellastra Atena), o anche Oreste, giunto al santuario in pellegrinaggio dopo il matricidio e purificato poi dal dio.

Nel santuario pitico vediamo dunque in opera tutta una teologia proveniente dalle credenze del Neolitico, dalle stratificazioni piuttosto chiare. Vi è una generazione di grandi dei ierogamici la cui pratica dell'unione sacra rinnova l'universo e una generazione di giovani dei, tutti figli di Zeus. Ogni generazione ha il proprio potere mantico. Prima Terra e poi Apollo, che tuttavia non esclude mai completamente la prima. Di Posidone rimane solo qualche traccia, ma alcuni giovani dei non propriamente mantici svolgono un ruolo eminente: la vergine Atena, potenza fondamentale di fecondità, fertilità, κουροτροφία («allevamento, cura che si dà ai fanciulli»); Dioniso, dio dalle corse erranti nel profondo della natura selvaggia, dio di salvezza, che muore e resuscita; dio che sostituisce Apollo come signore di Delfi, quando in inverno quest'ultimo si reca presso gli Iperborei, gli abitanti del Grande Nord che fanno parte del senso del misterioso e dell'inafferrabile dei Greci e in alcuni casi sembrano dipendere dal Grande Sud. È dunque l'ispirazione il tema centrale del santuario pitico, l'ispirazione profetica, distinta ma molto vicina ad altre forme iniziatiche, quelle dei μύσται, cioè degli iniziati ai misteri salvifici, dei poeti, dei musicisti, dei danzatori, dei medici...

2.4. Il ruolo di Delfi.

Se cerchiamo di comprendere la spiritualità ellenica, constatiamo l'estrema importanza dell'oracolo delfico, soprattutto nel campo della legislazione religiosa. Lo afferma Platone nella *Repubblica*:

> per le maggiori, le piú belle e le prime tra le leggi rimettiamoci all'Apollo di Delfi ... erigere templi, sacrificare e celebrare altri culti a dèi, dèmoni ed eroi; e poi seppellire i morti, e tutti quegli atti che si devono compiere in onore dei trapassati per ottenerne benevolenza ... ché questo dio è il patrio interprete di tali questioni per tutti gli uomini e le interpreta stando sopra l'ònfalo, nel centro della terra[31].

Quella dell'ombelico (ὀμφαλός) come centro geografico e spirituale dell'universo è una concezione fondamentale agli occhi dei Greci. La parola è interessante anche nella misura in cui numerosi raffronti permettono di affermare la sua origine indoeuropea, con i suoi significati derivati di «nucleo, bozzolo» e di «mezzo, centro» rispetto al senso proprio di «ombelico». Microscosmo del corpo umano e macrocosmo dell'universo vengono qui strettamente connessi in una concezione spaziale del santuario e del sacro.

La stessa constatazione vale per la nascita di una morale meno dura e piú umana, che conosce il perdono ignorato nelle società piú arcaiche in preda alle vendette a catena. Oreste, che ha ucciso la madre per vendicare il padre e ha dunque commesso uno spaventoso misfatto, viene purificato da Apollo, che versa sulle sue mani il sangue di un porcellino e lo invita a recarsi ad Atene davanti al tribunale dell'Areopago, presieduto da Atena, che lo assolve. Apollo stesso si è costretto momentaneamente all'esilio, per espiare la morte del mostro Pitone. S'impone cosí tutta una morale di moderazione, di giusta misura, la stessa che ha prodotto alcune delle piú nobili massime delfiche: «nulla di troppo», espressione di una saggezza che fugge gli eccessi orgogliosi e la violenta mancanza di misura, cause principali dei tentativi dell'uomo di travalicare i suoi limiti, oppure quel «conosci te stesso» che nuovamente proclama i limiti dell'uomo. Due concetti antitetici qui si contrappongono, espressi da termini dall'etimologia sconosciuta, non greca: σοφός, σώφρων («saggio», da cui σωφροσύνη, «saggezza») e ὕβρις, «violenza mista a tracotanza».

Il ruolo della mantica pitica non è minore negli affari di stato. Essa favorisce il movimento di colonizzazione, sostenendo da un punto di vista religioso i coloni nella loro dura condizione di esiliati, talvolta anche

[31] PLATONE, *Repubblica*, 427b-c (trad. di F. Sartori, Roma-Bari 1984).

consigliandoli nella scelta del loro insediamento. Alcune delle maggiori fondazioni dell'Occidente greco sono dovute alla mantica, come Siracusa, Gela, Crotone, Taranto. Le monete di numerose colonie recano impresso il tripode, simbolo della loro devozione per Apollo Archigeta, cioè «Fondatore».

Anche il ruolo politico del santuario oracolare è considerevole. Il ceto sacerdotale di Delfi, che in realtà guidava la politica dell'oracolo ben piú della parola del dio che veniva interpretata a piacimento, seguiva infatti la legge del piú forte e, cosí, le accuse di prendere le parti di Sparta nel VI secolo e quelle del re di Macedonia nel IV non gli sono state rivolte ingiustamente.

L'esempio piú famoso e inquietante è quello del responso dato agli ambasciatori ateniesi venuti a consultare l'oracolo dopo le Termopili:

> Sventurati, perché ve ne state qui seduti? Lascia le tue case e le alte cime della tua città dalla rotonda cinta e fuggi agli estremi limiti del mondo! Poiché né il capo rimane piú saldo, né il corpo, né le estremità dei piedi, né le mani, né rimarrà alcunché in mezzo; solo rovina c'è. Infatti la distrugge l'incendio e Ares impetuoso che guida un cocchio siriaco[34].

Si può ben immaginare come una tale profezia doveva rincuorare gli Ateniesi! Ma nel suo interessato sostegno al Persiano, l'oracolo si era spinto troppo in là e l'ateniese Temistocle, che aveva amici tra i sacerdoti delfici, ottiene un secondo oracolo, dove veniva consigliato di proteggersi con un «muro di legno». In conformità al consiglio, gli Ateniesi abbandonarono la città, si rifugiarono sulla flotta e riportarono la grande vittoria di Salamina nel 480.

Anche limitandosi al centro fondamentale di Delfi, il fenomeno oracolare è dunque di un'estrema complessità. Non bisogna del resto dimenticare che, cosí come a Olimpia si praticava la mantica, a Delfi si celebravano concorsi che commemoravano la morte di Pitone. Gli oracoli rispondevano a bisogni intimi di privati (che ad esempio chiedevano se il dio li incoraggiasse a sposarsi) cosí come ai dolorosi interrogativi di città in preda a crisi d'identità culturale. Questi rituali sacri in cui la volontà divina comunicava agli uomini i suoi responsi rappresentavano una delle piú antiche forme dei culti d'ispirazione. Ma altre liturgie, altre forme speculative finirono per dispiegarsi, dando un nuovo, vitale slancio a Delfi: i concorsi e le rappresentazioni teatrali portavano a immense adunanze di frequentatori; veniva elaborata una nuova morale, che dava valore alla misura, fonte di ogni saggezza; i giochi sui nu-

[34] Cioè il Gran Re persiano, il cui esercito avanza senza incontrare piú resistenza: ERODOTO, 7.140.

meri facevano furore, in speculazioni di tipo pitagorico o nel tesoro di Cirene dove i numeri irrazionali, allora cosí «di moda», si facevano concreti nel marmo; le costruzioni coprivano a poco a poco il terreno, anche se troppo spesso dedicate a umiliare i vinti, altri Greci.

Il mondo intero cantava la gloria di Apollo pitico dalle innumerevoli benemerenze:

> Egli a gravosi morbi
> dona rimedio agli uomini, alle donne;
> largí la cetra, e dà,
> a chi vuole, la Musa;
> scevra di guerre induce
> la giustizia nei cuori, e i penetrali
> fatidici governa[35].

Ma i favori del giovane dio raggiungevano terre lontane: a 5000 chilometri di distanza, un filosofo greco in viaggio per l'India incide ad Ai-Khanum, in Afghanistan, alcune massime greche copiate nella «sacra Pito».

Non possiamo congedarci dal dio delfico portatore di vita senza ricordare un passo difficile del *Fedro* di Platone, giacché bisogna concludere con il furore sacro, la μανία (il termine ha una pregnanza maggiore rispetto al moderno corrispondente) senza la quale non si avrebbe la mantica. Trattando di uomini colpiti da malattie e da disgrazie indicibili, il filosofo scrive che «la mania, sorgendo e profetando in coloro in cui doveva operare, trovò una via di scampo, rifugiandosi nella preghiera e nella venerazione degli dèi. E quindi, procurando purificazioni e iniziazioni, rese libero chi ne era caduto preda»[36]. Potenza incommensurabile delle forze mantiche, capaci di allontanare le peggiori malattie e le prove piú difficili...

[35] PINDARO, *Pitiche*, 5.63 sgg.
[36] PLATONE, *Fedro*, 244e.

LUCIANO AGOSTINIANI

Lingua, dialetti e alfabeti

1. *Premessa: sulla nozione linguistica di «greco».*

Se consideriamo il quadro linguistico offerto dalla Grecia del primo millennio a. C., è facile constatare che espressioni per noi di uso corrente come «il greco» o «la lingua greca», che sembrano richiamare una situazione in qualche modo analoga a quella individuata da espressioni come «l'italiano», «il tedesco», o «il russo», cioè l'idea di un idioma sostanzialmente unitario in tutta l'area occupata dalla popolazione, possono risultare ambigue e fuorvianti. In effetti, quello che si rileva in area grecofona, almeno per l'età arcaica e classica, è l'esistenza di molteplici varietà diverse, scritte e parlate, di dialetti (l'ionico-attico, il dorico ecc.), a partire dalle quali si è costituita, come vedremo, una serie di lingue letterarie e di varietà sovradialettali, fino all'ultima, e ben piú importante, la koinè di età ellenistica, che finirà per sostituirsi alle parlate locali.

In queste condizioni, la nozione di «greco» non può che riferirsi a una astrazione: cioè, ai tratti linguistici che accomunano tutte queste varietà, e le individuano di fronte ad altre realtà, quali le lingue germaniche, italiche, anatoliche, e cosí via. È cosí che vanno intese le formulazioni dei manuali, quando – per citare un recente illustre esempio – fanno affermazioni del tipo: «la lingua greca ... appare per la prima volta nelle iscrizioni sillabiche in lineare B della Grecia micenea ... poi, dopo una 'età buia' che segue la distruzione della civiltà micenea, la lingua riappare in una nuova forma grafica, la scrittura alfabetica»[1]. Che poi, sempre nell'uso comune, «il greco» (o piú precisamente, quando è necessario specificare, «il greco antico») identifichi anche, ed essenzialmente, una in particolare di queste varietà, l'attico cosí come è impiegato dagli scrittori dal v secolo e successivi (Tucidide e Senofonte, De-

* Abbreviazioni utilizzate: dat. = dativo, gen. = genitivo, gr. = greco, ingl. = inglese, it. = italiano, nom. = nominativo, plur. = plurale, scr. = sanscrito, sing. = singolare.

[1] L. R. PALMER, *The Greek language*, London-Boston 1980, p. 3.

mocrito e i Sofisti, i Comici e i Tragici), dipende semplicemente da una arbitraria convenzione scolastica, che identifica questa varietà di greco particolarmente prestigiosa con «il greco» tout court. È tenendo a mente questi diversi valori del termine che andrà letto quello che, sul «greco», diremo nelle pagine che seguono.

2. *L'origine del greco.*

Come è noto, il greco fa parte della grande famiglia delle lingue indeuropee, al pari delle lingue del gruppo indo-ario, iranico, italico, germanico, slavo ecc.[2]: il che significa che a tutte queste lingue il greco è legato da un rapporto di parentela, che presuppone la discendenza da un ceppo comune – non documentato, e quindi da ricostruire nelle sue caratteristiche strutturali a partire dalla comparazione tra le lingue – cui si dà convenzionalmente il nome di «proto-indeuropeo» (senza con questo attribuirgli una esistenza come lingua storicamente determinata).

All'interno della compagine indeuropea, il greco mostra una singolare caratteristica. Mentre i gruppi indo-ario, italico, germanico ecc. sono costituiti da una serie piú o meno ampia di lingue (anche molto) diverse tra di loro – benché ovviamente condividano certi tratti, quelli appunto che caratterizzano il gruppo e lo individuano come tale –, il greco costituisce *esso stesso* un gruppo: nel senso che, da una parte, si caratterizza per tratti che lo oppongono agli altri gruppi di lingue indeuropee alla stessa maniera in cui gli altri gruppi si oppongono tra di loro; ma, dall'altra, i tratti linguistici definibili come greci caratterizzano, come si è visto, non idiomi tanto distanti tra di loro da poter essere qualificati come lingue diverse, ma piuttosto una serie di piú varietà, geograficamente determinate.

È molto probabile che la spiegazione di questa anomalia sia in parte almeno da imputare alle vicende (proto)storiche che hanno portato alla costituzione delle parlate greche: a ripercorrere le quali è necessario un minimo richiamo ai precedenti. È pacifico che l'esistenza delle lingue indeuropee in Europa e in Asia rappresenta principalmente il risultato di una serie di «migrazioni» di genti portatrici di una certa tradizione linguistica. Quello che si è a lungo discusso, e che si continua ancora a discutere, è invece la sede originaria da cui tali migrazioni sono partite, e la loro collocazione cronologica. Senza entrare in merito alle varie ipo-

[2] Per un orientamento generale, si veda da ultimo A. MARTINET, *L'indoeuropeo. Lingue, popoli e culture*, trad. it. Bari 1989.

tesi avanzate, basti segnalare qui che, nel complesso, si ritiene per lo piú, oggi, che la sede originaria dei popoli la cui diaspora ha dato nascita alle lingue indeuropee sia da collocare nella parte sudorientale della odierna Russia, nella regione dove sono state rinvenute le tombe a tumulo dette «kurgan» (sepolture di capi accompagnati dalle loro ricchezze, dai loro servitori e dalle loro concubine), e che l'inizio della diaspora stessa sia da collocare intorno al 4000 a. C.[3]. È diffusa opinione che vi siano state una serie di ondate di invasione successive, tra il 4000 e il 2000 a. C., con spostamenti anche a partire da territori toccati da precedenti invasioni.

È cosí che, tra la fine del terzo e l'inizio del secondo millennio a. C., genti indeuropee già insediate nell'area danubiana fino alla Tracia si muoveranno verso sud-ovest, occupando – attraverso la Macedonia – la Tessaglia e il resto di quella che sarà la Grecia storica, cioè la penisola greca, il Peloponneso, e parte delle isole. Come avremo modo di vedere, sulle precise modalità con cui questa invasione è avvenuta non c'è consenso. Ma quello che sembra certo è che – a parte la cosiddetta «invasione dorica», che, situandosi attorno al 1200, è altra cosa dalle «invasioni» sopra menzionate, tant'è vero che se ne conserva memoria storica: ma la materia è oggi assai discussa – sono mancati sul suolo greco, nell'età successiva alle invasioni, spostamenti di popoli di portata cataclismatica. I soli contatti che si può presupporre abbiano avuto un effetto sulla evoluzione delle parlate greche sono da una parte quelli con la lingua (o le lingue: ma ciò è irrilevante in questa sede) delle popolazioni autoctone; dall'altra, quelli delle varie parlate greche tra di loro. Per quanto riguarda le lingue dei popoli pre-greci, il loro ruolo deve essere stato non indifferente al momento della formazione del greco, ma assai minore rispetto alla successiva evoluzione. Esse devono aver funzionato come «lingue di sostrato» rispetto al greco[4]; e ad esse si fanno risalire in effetti molti dei tratti non indeuropei della lingua: in primis quelle parole che si riferiscono a nozioni che si ritiene fossero estranee alla cultura degli «invasori» indeuropei, come per esempio quelle relative al mare o alla coltivazione (vedi piú avanti). Quanto ai contatti tra

[3] R. DREWS, *The coming of the Greeks: Indo-European conquests in the Aegean and the Near East*, Princeton 1988, p. 32; MARTINET, *L'indoeuropeo* cit., p. 9.

[4] Sulla definizione delle lingue pre-greche non c'è – come del resto è comprensibile, in assenza di una documentazione diretta – accordo tra gli studiosi. La teoria corrente ipotizza una o piú lingue «mediterranee», non indeuropee. Ma non manca chi, viceversa, vi vede una tradizione linguistica indeuropea precedente a quella greca, che per esempio L. R. Palmer identifica con il luvio, lingua del gruppo anatolico affine all'ittita (PALMER, *The Greek language* cit., pp. 3-26; cfr. anche ID., *Linear B and Anatolian languages*, in *Atti e memorie del 1° Congresso internazionale di Micenologia*, I, Roma 1968, pp. 339-54).

le diverse varietà, se si tenga presente la loro estrema vicinanza strutturale, se ne concluderà che gli effetti di tali contatti tutto possono essere stati fuorché traumatici. Da tutto questo emerge l'immagine di una evoluzione linguistica graduale e senza scosse, rispetto alla quale la singolare omogeneità del «gruppo greco» rispetto al «gruppo germanico» ecc. si spiega del tutto naturalmente.

3. *Le fasi del greco.*

C'è un secondo aspetto che fa del del greco un caso unico nell'ambito delle lingue indeuropee, ed è l'ampiezza dell'arco cronologico in cui si distribuisce la sua documentazione. Risalendo all'indietro nel tempo a partire dalla fase attuale, il «neo-greco» che rappresenta la lingua nazionale della odierna Grecia, incontriamo successivamente: la fase bizantina, dal V al XV secolo d. C.; la fase ellenistica e romana, dal IV secolo a. C. al IV secolo d. C.; la fase arcaica e classica, dall'VIII al IV secolo a. C.; infine, la fase micenea, da situare nei secoli finali del secondo millennio a. C.

Sulla fase micenea, che rappresenta in assoluto la prima manifestazione del greco, è necessario fermare brevemente l'attenzione. Come è noto, si definisce miceneo la lingua attestata da una serie di documenti scritti rinvenuti negli archivi dei palazzi di Cnosso a Creta[5] e, sul continente, a Pilo in Messenia, a Micene e Tirinto in Argolide, fino a Tebe in Beozia, sempre in rapporto ai centri palaziali micenei o a loro *dépendances* commerciali e industriali[6]. Si tratta di circa 4700 fra tavolette, etichette e suggelli di argilla cruda seccata, che ci sono stati fortunosamente conservati per il processo di cottura subito dall'argilla cruda seccata (materiale di per sé deperibile) in seguito all'incendio dei palazzi in cui erano immagazzinati. Le tavolette inventariano i beni presenti nei magazzini, stabiliscono tasse e contributi dovuti da persone fisiche e comunità, fissano il possesso di terre, e altro del genere[7]. Esse si

[5] Documentazione in J. CHADWICK, J. T. KILLEN e J. P. OLIVIER, *The Knossos Tablets. A Transliteration*, Cambridge 1971.

[6] Documentazione in E. L. BENNETT e J. P. OLIVIER, *The Pylos Tablets Transcribed*, 2 voll., Roma 1973-76; A. SACCONI, *Corpus delle iscrizioni in lineare B di Micene*, Roma 1974; L. GODART e A. SACCONI, *Les tablettes en linéaire B de Thèbes*, Roma 1978.

[7] Oltre a queste, vi sono le circa 150 iscrizioni dipinte sulla spalla o sul dorso di vasi, per lo piú anfore, che nella stragrande maggioranza dei casi consistono in antroponimi, toponimi o aggettivi qualificativi, e servivano evidentemente a fornire indicazioni per la sistemazione dei vasi nei magazzini. Si tratta dunque, anche in questo caso, di documenti di carattere economico-commerciale.

riferivano sicuramente all'ultimo anno di vita del palazzo. Il sistema grafico impiegato è un sistema sillabico, convenzionalmente definito «lineare B», che, a differenza delle altre scritture sillabiche attestate a Creta[8], è stato decifrato nel 1952: con il che si è potuto appurare che la lingua in cui sono redatte è una varietà di greco, dalle ovvie caratteristiche arcaiche e con particolari affinità con alcuni dei dialetti attestati nel primo millennio.

Ora, la datazione di parte di questi documenti è discussa. Mentre non ci sono problemi per le tavolette di Pilo, Tirinto e Micene (la distruzione dei rispettivi palazzi è concordemente attribuita alla fine del XIII secolo a. C., e a tale epoca si datano perciò le tavolette in essi rinvenute), la distruzione del palazzo di Cnosso è posta ai primi decenni del XIV secolo a. C. dalla scuola che si rifà allo scopritore del palazzo, Sir Arthur Evans; alla fine del XIII o gli inizi del XII secolo a. C. per chi accetta la revisione che, dei dati di Evans, fece a suo tempo L. R. Palmer: senza che si possano trovare elementi decisivi in un senso o nell'altro[9].

Dunque, le prime manifestazioni scritte del greco si datano almeno alla fine del XIII secolo a. C., se non addirittura, per chi accetti la cronologia di Evans, ai primi decenni del XIV. Cosicché si dà, con il greco, il caso – del tutto eccezionale – di una lingua della quale è dato seguire l'evolversi per un periodo di ben trentaquattro secoli.

4. *Caratteri del «proto-greco».*

Detto questo, passiamo ora a considerare quali sono i tratti che individuano e caratterizzano il greco – cosí come si manifesta nelle sue varietà storicamente documentate – di fronte alle altre lingue indeuropee. Seguendo un uso abbastanza diffuso, può essere comodo riferirsi ad essi qualificandoli come tratti del «proto-greco» o «greco comune»: sottolineando comunque che anche qui, come nel caso del «proto-indeuropeo», non di una lingua reale si tratta, ma piuttosto di una comoda reificazione fittizia della serie dei tratti che si ricavano attraverso la comparazione linguistica[10].

[8] Cioè, il cosiddetto «geroglifico cretese» e la «lineare A»: cfr. L. AGOSTINIANI, *La nascita delle scritture*, in *Storia d'Europa*, II, Torino 1994, pp. 640-45.

[9] Cfr. da ultimo M. NEGRI, *Linee di innovazione e aree di conservazione nel greco di età micenea*, in *Innovazione e conservazione nelle lingue*, Pisa 1991, pp. 35-75 (in particolare pp. 38-39).

[10] Sugli sviluppi della nozione di «greco comune» si veda da ultimo C. CONSANI, ΔΙΑΛΕΚΤΟΣ. *Contributo alla storia del concetto di «dialetto»*, Pisa 1991, pp. 179-86.

Partiremo dalla considerazione di due fatti. Il primo è che, anche a seguire la cronologia piú ribassista per le tavolette micenee di Cnosso, tra le attestazioni del miceneo e le prime attestazioni del greco del primo millennio c'è un salto cronologico di almeno quattro-cinquecento anni: le prime iscrizioni che documentano un dialetto greco di età storica sono, come vedremo, non anteriori alla metà dell'VIII secolo a. C. C'è dunque da aspettarsi che il miceneo presenti degli arcaismi che i dialetti dell'epoca successiva hanno eliminato. La seconda circostanza da tener presente è che, anche a prescindere dal miceneo – che, del resto, per la natura dei testi offre una testimonianza preziosa quanto si vuole, ma qualitativamente e quantitativamente assai limitata –, la documentazione del greco si spinge assai piú indietro nel tempo rispetto alle altre lingue indeuropee (con l'eccezione dell'ittita). Un'alta presenza, in greco, di tratti conservativi è perciò quanto in partenza si può ragionevolmente prevedere.

Esaminiamo prima di tutto una serie di tratti fonici, distintamente per le due grandi classi di suoni del linguaggio, vocali e consonanti. Il greco continua in maniera fedele il sistema delle vocali indeuropee, costituito da una doppia serie di **i*, **e*, **a*, **o*, **u* lunghe e brevi. In particolare, **e* e **o* (lunghe e brevi) non vengono confuse, tra loro e con gli esiti di **a*, come invece accade in altri gruppi, per esempio in indo-ario (ma anche in ittita, baltico, slavo e germanico): φέρω «io porto» come il lat. *fero*, ma scr. *bhárami*, con *a* per **e*; ὄ(ϝ)ις «pecora» come il lat. *ovis*, ma scr. *avis*; ὀκτώ «otto», lat. *octo*, ma got. *ahtam*; τί-θη-μι «io pongo», lat. *fē-ci*, ma scr. *dá-dhā-mi*; δί-δω-μι «io do», lat. *dō*, ma scr. *dá-dā-mi*. Anche i dittonghi indeuropei (consistenti in **i* e **u* preceduti da una delle altre vocali) sono in parte conservati. Il cosiddetto «schwa» dell'indeuropeo (reso graficamente con *ə: una vocale neutra, del tipo delle «*e* muette» del francese, o della prima vocale di parole inglesi come *about*) è rappresentato in greco da α, come dappertutto salvo in indo-ario, dove ha esito *i*: cfr. πατήρ, lat. *pater*, ingl. *father*, scr. *pitár*, < **pətér*.

Delle due semivocali **w* e **j*, la prima è ancora presente in miceneo, mentre è già perduta, o in via di esserlo, in alcuni dei dialetti di età storica (cfr. per esempio il miceneo *e.ra*$_3$*.wo* ἔλαιϝον, contro l'attico ecc. ἔλαιον): prima tra vocali, poi dopo consonante, infine in inizio di parola. Quanto a **j*, già nel corso del secondo millennio essa era caduta quando all'interno di parola (non ce n'è traccia in miceneo); mentre, quando iniziale, aveva, sempre alla stessa epoca, subito un doppio esito che è peculiare del greco, esemplificabile con ζυγόν «giogo» (lat. *iugum*) e con ἧπαρ (foneticamente, /ˈhe:par/) «fegato» (lat. *iecur*).

Per quanto riguarda le consonanti, si rileva ancora una volta il carattere conservativo del greco per l'assenza di sviluppi quali la cosiddetta «rotazione» delle occlusive tipica del germanico e dell'armeno (che giustifica, per esempio, la *f* all'iniziale dell'ingl. *father* di fronte alla *p* del latino *pater*, del gr. πατήϱ, ecc.), o le palatalizzazioni che caratterizzano l'indo-ario, l'iranico, l'armeno, il baltico e lo slavo (cfr. per esempio il scr. *jánas* «stirpe», con una consonante iniziale come quella dell'it. *gente*, di fronte al gr. γένος, con **g* conservato). In effetti, nel greco le consonanti indeuropee vengono mantenute, salvo alcuni casi particolari, che vedremo subito.

Si rileva prima di tutto che in fine di parola le occlusive sorde **p*, **t*, **k*, e sonore **b*, **d*, **g* vengono eliminate: cfr. il nom. μέλι «miele» di fronte al gen. μέλιτ-ος, o τί «che cosa?», da *q^{w}*id*, di fronte al lat. *quid*. Viene mantenuta la distinzione tra la serie delle sonore «pure» **b*, **d*, **g*, e quella delle sonore aspirate *b^{h}, *d^{h}, *g^{h}, salvo che queste ultime non sono conservate come tali (come si verifica invece in indo-ario, salvo *g^{h} > *h*), ma perdono il tratto di sonorità, passando a /p^{h} t^{h} k^{h}/, scritti φ ϑ χ[11]; cosicché mentre a πατήϱ «padre», τϱεῖς «tre», δίδωμι «io do» ecc. corrispondono in scr. *pitár*, *tráyas*, *dádāmi* ecc., a φέϱω «io porto» corrisponde in scr. *bhárami*; a ἐ-ϱυϑϱός «rosso», *rudhirá-*; a λείχω «io lecco», *léhmi*. Le cosiddette «labiovelari»[12] indeuropee q^{w} g^{w} gh^{w}, ancora conservate in miceneo, nel greco del primo millennio vengono semplificate, con modalità diverse a seconda dei contesti e dei dialetti (per una casistica minima vedi piú avanti), ma, comunque, o nel senso di una perdita dell'elemento velare (per cui *q^{w} > *p* in ἕπ-ομαι «io seguo», lat. *sequ-or*); o nel senso di un passaggio a occlusiva dentale (per cui *q^{w} > *t* in τί «che cosa?», di fronte al lat. *quid*).

In indeuropeo le cosiddette «sonanti» (cioè le liquide **r* e **l* e le nasali **m* e **n*) avevano, oltre alla normale funzione consonantica, una funzione vocalica, in quanto potevano costituire centro di sillaba (come accade oggi a *r* in *Trst*, nome serbocroato di Trieste). Le sonanti in funzione consonantica sono regolarmente conservate in greco, salvo che **m* finale di parola passa a ν (ζυγόν «giogo», lat. *iugum*), e che in posizione iniziale tutte e quattro tendono a generare un elemento vocalico (come in ἐ-ϱυϑϱός «rosso» di fronte al lat. *ruber*). Quelle in funzione vocalica sono invece vocalizzate, nel senso che al loro posto troviamo una voca-

[11] La pronuncia era dunque, grosso modo, analoga a quella delle consonanti iniziali di parole inglesi come *pen*, *town* e *cat*, ed era diversa quindi da quella scolastica, basata sulla pronuncia post-classica, che aveva portato i tre suoni alle fricative /f θ x/.

[12] Nei termini della descrizione classica della linguistica indeuropea, le labiovelari sono delle velari alla cui articolazione segue immediatamente un elemento semivocale [w].

le, generalmente α (ma alcuni dialetti, tra cui il miceneo, hanno o), che a seconda di quali sonanti si tratti, e a seconda dei contesti, può essere o meno preceduta o seguita dalla sonante in questione: cfr. δέκ-α «dieci», lat. *dec-em*; καρδία o κραδία «cuore», lat. *cor*, *cordis*, da **kr̥d-*; ἀ-μαλδ-ύνω «rammollisco», lat. *mollis*, < **ml̥d-*, e cosí via.

Le sequenze di due o piú consonanti vengono talvolta sottoposte a processsi fonetici quali l'assimilazione (per esempio, in ἄ-φυκ-τος «inevitabile» da φεύγ-ω «io fuggo»), la dissimilazione, la metatesi e cosí via; in alcuni casi, tra i quali, per la sua incidenza sulla differenziazione dialettale, è particolarmente rilevante **sm* (vedi piú avanti), la sequenza si semplifica, spesso allungando la vocale precedente.

Sempre nell'ambito del consonantismo, uno sviluppo assai caratteristico è quello che interessa la sibilante indeuropea **s*. Conservata in posizione finale (cfr. τρεῖ-ς «tre» come nel lat. *tre-s* e nel scr. *tráya-s*), nonché prima e dopo una occlusiva sorda (per esempio in ἐστί «è», lat. *est*, scr. *ásti*), in posizione iniziale di parola viene sostituita dalla aspirata /h/ (cosicché di fronte al lat. *sequ-or* «io seguo» il greco ha ἕπ-ομαι, cioè /'hepomai/). Lo stesso sviluppo si ha in posizione intervocalica, ma /h/ è conservato solo in miceneo: nel greco del primo millennio si hanno forme come l'omerico γένε-ος, gen. di γένος «stirpe» di fronte al lat. *gener-is* e al scr. *jánas-as*. La **s* intervocalica, comunque, viene conservata nei morfemi (suffissi e desinenze), dove una sua caduta avrebbe oscurato l'informazione: cosí, per esempio, nella morfologia del futuro (λύ-σω «io scioglierò», visto che la caduta di σ darebbe *λύ-ω non riconoscibile da λύω «io sciolgo»).

Quanto alla morfologia, il greco mantiene il carattere di lingua fusiva dell'indeuropeo: cioè, come in indeuropeo, le funzioni sintattiche svolte dalle parole sono espresse da affissi che codificano simultaneamente piú categorie grammaticali (a differenza di quanto avviene in lingue agglutinanti come per esempio il turco, dove ogni categoria grammaticale è rappresentata da un proprio affisso)[13]. Come l'indeuropeo, il greco distingue tre numeri (singolare, plurale, duale), tre generi (maschile, femminile e neutro) e tre persone (prima, seconda e terza). Mentre la categoria del numero è estesa a tutte le classi di parole che comportano flessione, quella del genere è ristretta a nomi, aggettivi e pronomi, quella della persona a verbi e pronomi personali.

Il numero delle categorie flessive in greco è nel complesso piuttosto ampio, per cui la serie delle forme diverse per una data base nominale o

[13] Cosí «dei lupi» sarà in greco λύκ-ων (cioè, una sequenza di «radice + gen. plur.»), mentre in una lingua agglutinante come il turco è *kurt-lar-ïn* (cioè, «radice + plur. + gen.»).

verbale risulta assai ricca. La flessione nominale prevede cinque casi, ed è quindi ridotta rispetto agli otto casi dell'indeuropeo, per la fusione dell'ablativo (che sopravvive invece, per esempio, in latino) con il genitivo, e del locativo e dello strumentale con il dativo. Una importante innovazione in questo settore della morfologia, abbastanza caratterizzante anche se condivisa da altre lingue come il latino, e già presente nel miceneo, è la estensione ai nomi del plurale in **-oi* tipico dei pronomi (cfr. λύκοι «i lupi» contro il scr. *vr̥kās*).

Quanto alla flessione verbale, essa appare ancora piú complessa di quella nominale. La sua organizzazione, ereditata dall'indeuropeo (e dunque, tratto conservativo), ne costituisce un aspetto estremamente significativo e individualizzante. La categoria fondamentale non è, come in lingue moderne quali l'italiano, il tedesco ecc., quella del tempo, ma quella dell'aspetto: vale a dire che in una azione la prima e fondamentale distinzione non riguarda il «tempo esterno», cioè la sua collocazione nel presente, passato o futuro, ma piuttosto la sua configurazione temporale interna (per esempio, a seconda che sia vista come svolgentesi lungo un arco di tempo o no). Per ogni classe aspettuale il greco impiega un «tema», vale a dire una forma separata e riconoscibile della parola: il «tema del presente» per l'azione durativa, il «tema del perfetto» per l'azione compiuta, il «tema dell'aoristo» per l'azione momentanea. Ogni tema comporta differenti modi, uno non marcato, per le asserzioni, e gli altri, come il congiuntivo, l'ottativo ecc., che veicolano una serie di significati aggiuntivi, come «incertezza», «vaghezza», «possibilità», o altro. Sul tema dell'indicativo si innesta poi una distinzione relativa al «tempo esterno», espressa attraverso l'opposizione tra presente, futuro e aoristo (che colloca l'azione al passato).

Sia nella flessione nominale che in quella verbale il greco impiega, oltre alla affissazione, anche un altro procedimento morfologico ereditato dall'indeuropeo, di cui ha tracce anche una lingua come il latino (per esempio in *fac-io* «io faccio» contro *fec-i* «io feci»): e cioè la cosiddetta «apofonia»[14], che consiste, come è noto, in vari tipi di alternanze nelle vocali delle radici lessicali e degli affissi. Cosí per esempio in πέτ-ομαι «io volo» ma ἐ-πτ-όμην «io volai» e ποτ-έομαι «io volo»; in λείπ-ω «io lascio» ma ἔ-λιπ-ον «io lasciai» e λέ-λοιπ-α «ho lasciato»; in δί-δω-μι «io do» ma δί-δο-μεν «noi diamo»; e cosí via. Le valenze morfologiche del fenomeno sono evidenti. Per esempio, nella coniugazione detta «atematica» perché unisce gli affissi direttamente alla radice (come in φα-μέν, φα-τέ «noi diciamo», «voi dite», e non attraverso una

[14] Cfr. O. SZEMERÉNYI, *Introduzione alla linguistica indeuropea*, Milano 1980, pp. 109-24.

«vocale tematica», o/ε, come in λύ-ο-μεν, λύ-ε-τε «noi sciogliamo», «voi sciogliete») la forma «debole» della vocale – in questo caso, la vocale breve – è quella richiesta per il plurale, quella «forte» per il singolare.

Per quanto concerne il vocabolario, non è particolarmente caratterizzante il fatto che il vocabolario greco possieda un numero relativamente ristretto di unità lessicali semplici, come λύκος «lupo», πούς «piede», φέρειν «portare», εἶναι «andare», ecc., mentre sono piú diffuse le unità complesse, ottenute attraverso la composizione e la derivazione: ambedue i procedimenti sono costitutivi della lingua madre indeuropea. Né è particolarmente qualificante l'origine chiaramente indeuropea di parole appartenenti a settori del lessico quali le parti del corpo (come κάρη «testa»), la parentela (come πατήρ «padre» o θυγάτηρ «figlia»), l'allevamento (come ἵππος «cavallo»), i numerali (come in δύο «due», τρεῖς «tre» o δέκα «dieci»), o di parole che indicano nozioni correnti come «essere», «andare», «dare» e cosí via: la situazione si ripete ampiamente negli altri gruppi linguistici indeuropei. Piuttosto, quello che appare singolare è l'alto numero di parole che non hanno una evidente etimologia indeuropea, e che perciò vanno qualificate come imprestiti lessicali dall'una o l'altra delle lingue con cui gli «invasori» greci sono venuti a contatto: gli abitanti pre-greci di quella che sarà la Grecia linguistica (vedi sopra), e le popolazioni dell'Anatolia e dell'Egeo. È notevole, per esempio, che al posto della parola indeuropea per «re», conservata nel lat. *rex* e nel scr. *rajan*, il greco impieghi tre parole, βασιλεύς, (ϝ)αναξ e τύραννος, tutte e tre di apparente origine non indeuropea. Ma piú in generale, di termini non etimologizzabili come indeuropei (spesso formalmente caratterizzati da suffissi peculiari, per esempio -νθο-, come in μήρινθος «lenza», ὄλυνθος «fico selvatico», ecc.) sono particolarmente ricchi settori del lessico quali i nomi di piante, di animali non da allevamento, di minerali (σῦκον «fico», σαῦρος «lucertola», πέτρα «pietra», ecc.); nomi di oggetti d'uso, di vestiario, di strumenti musicali (κάνθαρος «tipo di vaso per bere», ἀσκέρα «tipo di calzare», βάρβιτος «sorta di lira», ecc.); termini della navigazione (κυβερνᾶν «dirigere [la nave]»); termini dell'architettura (θριγκός «fregio»); parole del culto (θίασος «schiera celebrante sacrifici»); e cosí via. Si aggiungano i termini che appaiono «costruiti con materiale indeuropeo ma con spirito 'pelasgico'», per citare la formula di un maestro degli studi linguistici[15], come per esempio quello per «fratello», che è ἀδελφός, letteralmente «[nato] dallo stesso utero».

[15] V. PISANI, *Glottologia indeuropea*, Torino 1971, p. 281.

5. *Le varietà dialettali.*

È evidentemente nelle condizioni geografiche della Grecia, tali da favorire l'isolamento, e nella spiccata disunità politica che caratterizza la sua storia, che va vista la causa della sua estrema frammentazione linguistica a livello di parlato. Per il secondo millennio le uniche testimonianze scritte, le tavolette in lineare B, documentano, come si è visto, una sorta di lingua speciale dell'amministrazione palaziale, e niente, o quasi niente, ci dicono sulla reale situazione linguistica. Ma per il primo millennio, le fonti (epigrafiche e altre) ci mostrano una congerie di dialetti piú o meno distanti tra di loro – non tanto, però, da impedire l'intercomprensione – con praticamente ogni centro caratterizzato dalla propria specifica parlata. Di questo i Greci stessi sembrano essere stati consapevoli, almeno a partire dal v secolo a. C.: ma altrettanto erano consci di costituire un'unica grande comunità linguistica, perché i differenti dialetti – ai quali si riferiscono nell'età piú antica con i termini γλῶττα/γλῶσσα, in seguito con διάλεκτος, che originariamente valeva «discorso», «colloquio» – erano sentiti come la manifestazione di un'entità linguistica astratta, il «greco», e in quanto tali si contrapponevano in blocco alle lingue dei «barbari»[16]. Dal III secolo a. C. in poi i Greci teorizzano l'esistenza di quattro dialetti diversi: attico, ionico, eolico e dorico (a cui alcuni aggiungono, come quinto dialetto, la koinè ellenistica: vedi piú avanti). Due fatti vanno segnalati a proposito di questa tassonomia. Prima di tutto, essa non riguarda i dialetti parlati, ma solo le varietà letterarie che a partire da essi si erano formate (vedi piú avanti), che sole costituivano oggetto di interesse per i grammatici antichi. In secondo luogo, si tratta di una classificazione che, se tiene conto di fatti linguistici, nondimeno ricalca con tutta evidenza la quadripartizione etnica tradizionale dei Greci: il che non stupisce quando si pensi che, a giudicare da quanto afferma Clemente Alessandrino (che ovviamente si rifà a fonti piú antiche), per i Greci una lingua rispecchiava il carattere individuale di un luogo o anche il carattere generale o specifico di un ἔθνος[17].

5.1. Fonti e metodi per lo studio dei dialetti greci.

Uno studio scientificamente impostato dei dialetti greci deve invece, ovviamente, basarsi in primis sulla forma parlata dei dialetti stessi:

[16] A. MORPURGO DAVIES, *The Greek notion of dialect*, in «Verbum», X (1987), pp. 15-18.
[17] *Ibid.*, p. 14.

e cosí è stato a partire almeno dai lavori di Heinrich L. Ahrens[18], che, come è noto, fondano la dialettologia greca moderna. Naturalmente, essendo i dialetti greci parlati ormai non piú accessibili alla *investigazione diretta*, si pone il problema preliminare di quali fonti utilizzare per *ricostruirne* la struttura e le modalità d'uso.

Si ritiene, in generale, che a tale scopo tre siano le fonti utilizzabili: le testimonianze dei Greci antichi stessi; i testi letterari; infine, le iscrizioni[19]. Il primo tipo di testimonianze ci viene per lo piú (ma non solo) dai grammatici. Nonostante si riferiscano spesso a una situazione dialettale per loro ormai pregressa, le loro osservazioni su aspetti lessicali (le cosiddette «glosse») e grammaticali possono essere proficuamente usate, a patto che siano sottoposte a preventivo vaglio critico[20]: poiché spesso non rispecchiano la lingua parlata, ma koinè letterarie piú o meno artificiose. E sarebbe del pari pericoloso ritenere tout court che le citazioni di iscrizioni da parte dei contemporanei riportino il testo nella sua forma reale, quando sappiamo bene che esso veniva invece omologato alla lingua dello scrittore: come dimostra, per esempio, il caso famoso della dedica a Zeus fatta a Olimpia dagli Spartani all'inizio del v secolo a. C., che Pausania «trascrive», come mostra il confronto con l'originale, sostituendo ϝάναξ «signore» con ἄναξ, hιλ̄εϝ̄οι ϑυμ̄οι «con animo benevolo» con ἱλάῳ ϑυμῷ, Δευ «o Zeus!» con Ζεῦ, ecc., vale a dire eliminando proprio la caratterizzazione dialettale[21].

Altrettante cautele richiede l'utilizzazione del secondo tipo di testimonianze, i dialetti letterari; di fronte ai quali non andrà dimenticato[22], prima di tutto, che si tratta per lo piú di varietà «decantate» e parzialmente composite (vedi piú avanti); in secondo luogo, che in quanto codici della letteratura essi riflettono il registro piú alto e sono fortemente condizionati dalla norma sia ortografica che linguistica; infine, che il testo può essere stato sottoposto a rimaneggiamenti anche radicali della lingua nel processo di trasmissione.

Trattandosi di testi originali, in quanto tali non sottoposti alle vi-

[18] Su Ahrens vedi da ultimo F. DE MARTINO, in Y. DUHOUX, *Introduzione alla dialettologia greca antica*, Bari 1986, pp. 8-10.

[19] In linea di principio, si attribuisce un qualche valore anche all'onomastica, in specie all'antroponimia, nella misura in cui essa – al di là della sua funzione che non è linguistica, ma socioculturale – utilizza elementi del linguaggio, spesso segnati da arcaismo. Ma si tratta di una fonte che nel nostro caso non sembra aver dato risultati particolarmente rilevanti.

[20] Sul pericolo di una utilizzazione acritica, in particolare, delle glosse, cfr. C. BRIXHE, *Vieux chemins et sentiers nouveaux*, in «Verbum», X (1987), p. 277.

[21] Cfr. R. SCHMITT, *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt 1977, p. 5; DUHOUX, *Introduzione* cit., pp. 26-27.

[22] Cfr. BRIXHE, *Vieux chemins* cit., p. 279.

cissitudini della tradizione manoscritta, le iscrizioni (terza delle fonti sopra menzionate) sono assai piú affidabili dei testi letterari, e costituiscono perciò il fondamento della nostra conoscenza dei dialetti greci. Ma sarebbe anche qui un errore ritenerle registrazione diretta e fedele del parlato: il semplice fatto di scrivere porta automaticamente alla cancellazione di un gran numero di peculiarità dialettali[23], sia per l'esistenza, spesso, di una norma grafica che annulla le particolarità, sia perché, automaticamente, chi scrive tende a utilizzare varianti linguistiche del registro piú alto. È a causa di ciò che, di fronte alla descrizione che Erodoto (I.142) ci dà della diversificazione dialettale degli Ioni d'Asia Minore – assai dettagliata, e certo affidabile, visto che viene da un «parlante nativo» –, le iscrizioni ci mostrano, viceversa, una situazione di sostanziale uniformità[24]. D'altro canto, anche quando un testo rappresenti la trascrizione fedele del parlato, esiste sempre il problema di andare al di là dei valori grafici, per identificare i valori fonici rappresentati: il che richiede la messa in opera di analisi spesso assai complesse e raffinate.

Un altro limite della documentazione epigrafica dei dialetti greci è il carattere relativamente tardivo di parte di essa. Per la maggior parte dei dialetti, i testi, nell'VIII e VII secolo a. C., sono rari o del tutto assenti, per poi aumentare via via che si diffonde la conoscenza e l'uso della scrittura. Sta di fatto che nessun dialetto è epigraficamente rappresentato in maniera esauriente prima del V secolo a. C.[25], e che sotto questo profilo ci sono grosse disparità tra i vari ambiti dialettali[26]: per il lesbico, per esempio, non si ha una consistente documentazione prima della fine del IV o l'inizio del III secolo a. C.[27], e il panfilio non ha vera documentazione epigrafica anteriore al primo quarto del IV secolo a. C. E la situazione è del pari disomogenea[28] in rapporto alla qualità dei testi conservati per i vari ambiti dialettali: abbondanti e variegati per alcuni, con testi legislativi, transazioni private, dediche e altri documenti religiosi, epitaffi ecc.; scarsi e/o poco differenziati per altri.

Infine, una corretta utilizzazione del materiale epigrafico ai fini ricostruttivi comporta che si abbandoni l'idea semplicistica di comunità

[23] MORPURGO DAVIES, *The Greek notion* cit., p. 10.

[24] DUHOUX, *Introduzione* cit., pp. 27-29.

[25] J. B. HAINSWORTH, *The Greek language and the historical dialects*, in *CAH*², III/1. *The prehistory of the Balkans and the Middle East and the Aegean World, tenth to eighth century* B.C., Cambridge 1982, pp. 854-55.

[26] Cfr. la tabella in DUHOUX, *Introduzione* cit., p. 54.

[27] SCHMITT, *Einführung* cit., pp. 78-79.

[28] DUHOUX, *Introduzione* cit., pp. 30-33.

linguistiche totalmente omogenee, all'interno delle quali le produzioni verbali si caratterizzano per la presenza dei tratti della lingua, monoliticamente intesa, che è specifica di ognuna di esse. La verità è che, nel passato come oggi, la produzione verbale di una comunità linguistica è attraversata da variazioni di ogni tipo: legate alla varia tipologia dei parlanti (giovani innovativi e anziani portatori di tratti linguistici arcaici; acculturati e non acculturati; di bassa o alta estrazione sociale); alle diverse situazioni (nel caso specifico, concretizzate nel rapporto tra natura del documento – ufficiale o privato – e livello di lingua); e altro ancora[29].

5.2. Formazione e distribuzione geografica dei dialetti greci.

Si tende oggi a distribuire l'insieme delle parlate greche conosciute in quattro gruppi dialettali fondamentali[30], tre dei quali corrispondono ai dialetti identificati dagli antichi (con l'ionico e l'attico riuniti in uno stesso gruppo), mentre il quarto costituisce un'innovazione moderna. I gruppi sono: l'ionico-attico, l'eolico, il greco occidentale (comprendente il dorico) e l'arcado-cipriota (e si aggiunga il panfilio, vedi subito sotto).

La ripartizione si basa sulla presenza in alcuni dialetti, e sull'assenza in altri, di certi tratti linguistici: principalmente, caratteristiche fonetiche e morfologiche[31]. I dialetti che condividono certi tratti sono ritenuti appartenere a uno stesso gruppo, e all'interno di questo gruppo la presenza/assenza di altri tratti permette ulteriori suddivisioni. Per fare un solo esempio, il gruppo ionico-attico condivide con l'arcado-cipriota e parte dell'eolico un tratto innovativo, il passaggio della sequenza fonetica indeuropea **ti* a σι, come in δίδωσι «egli dà» (di fronte, per esempio, al scr. *dádāti*), e tutti insieme si oppongono al greco occidentale e a parte dell'eolico, in cui l'innovazione mança, e che perciò rispondono con forme del tipo δίδωτι. All'interno dei dialetti che hanno σι, l'ionico-attico si identifica (tra l'altro) per la presenza di un ulteriore tratto innovativo, il passaggio di **ā* a η, come in μήτηρ «madre» di fronte al dorico μᾱτηρ (e, per esempio, al lat. *mātēr*). Ma all'interno del

[29] Su questa tematica l'attenzione – con riferimento specifico al greco – è stata richiamata particolarmente da C. BRIXHE, *Sociolinguistique et langues anciennes*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», LXXIV (1979), pp. 237-59.

[30] SCHMITT, *Einführung* cit., p. 123.

[31] Un elenco esauriente dei tratti dialettali *ibid.*, pp. 27-117.

gruppo ionico-attico, l'ionico si distingue per il carattere incondizionato dell'innovazione, mentre l'attico non la presenta in certi contesti, e cioè di fronte a ι, ε e ρ (attico 'Ἀθηναίᾱ «Atena», νεᾱνίᾱς «giovane», χώρᾱ «[tratto di] terra», contro ionico 'Ἀθηναίη, νεηνίης, χώρη).

Un altro tratto linguistico di grande rilevanza classificatoria è quello degli allungamenti, e degli altri fenomeni connessi, subiti dalle vocali di timbro *e* e *o* in seguito alla caduta di consonanti adiacenti; a cui si deve l'esito della fusione di ε + ε e di ο + ο[32]. Del cosiddetto «allungamento di compenso» nella storia del greco si conoscono tre diverse manifestazioni (primo, secondo e terzo allungamento di compenso), esemplificabili, rispettivamente, con le forme ioniche εἰμί «io sono» (< *εσμί); Μοῦσα «Musa» (< *Μόνσα); ξεῖνος «straniero» (< *ξενϝος). L'effetto della contrazione può esemplificarsi, sempre con l'ionico, attraverso i gen. sing. del tipo ἵππου «del cavallo» (< ἵπποο < ἵπποιο: ambedue le forme di gen. sono conservate, come vedremo, nella lingua dell'epica). Le modalità con cui i dialetti reagiscono alla caduta delle consonanti e operano la contrazione delle vocali sono assai diverse. In ionico (e parzialmente in attico) il risultato è una vocale lunga piú chiusa di quelle rappresentate da η e ω, e perciò graficamente rappresentate in maniera diversa (cioè, con ει per /e:/ e ου per /o:/). Diversamente avviene nel cosiddetto «dorico severo» (rappresentato dal lacono-messenio, dal cretese ecc.), dove le lunghe non hanno che un unico timbro, per cui ἡμί, Μῶσα, ξῆνος e ἵππω; mentre altri dialetti del gruppo occidentale (il «dorico medio» e il «dorico dolce») hanno realizzazioni diversificate a seconda del tipo di allungamento di compenso. In eolico, poi, il primo allungamento di compenso si configura come allungamento consonantico, cfr. ἐμμί «io sono», il secondo come una dittongazione, cfr. Μοῖσα.

Daremo ora un quadro della composizione dei quattro gruppi dialettali. Faremo riferimento alla situazione riscontrabile nel v secolo a. C., limitatamente alla Grecia propria (le ondate della colonizzazione storica dall'VIII secolo, verso occidente e verso il nord, se diffonderanno la grecità linguistica ben al di fuori del suolo greco, saranno prive di effetti rilevanti nei confronti della madrepatria). A grandi linee, il quadro che possiamo tracciare è il seguente (fig. 1)[33].

1. *Ionico-attico.* L'ionico era parlato nelle città della costa dell'Asia Minore da Alicarnasso a Smirne, e nelle isole adiacenti, le Spora-

[32] Sulla sua rilevanza classificatoria è stata richiamata l'attenzione da A. BARTONĚK, *Classification of the West Greek dialects at the time about 350 B.C.*, Prague 1972; cfr. anche DUHOUX, *Introduzione* cit., pp. 43-47.

[33] Cfr. SCHMITT, *Einführung* cit., *passim.*

di settentrionali e Chio; nelle Cicladi; nell'Eubea. L'attico era sostanzialmente la lingua di Atene e della sua χώρα.

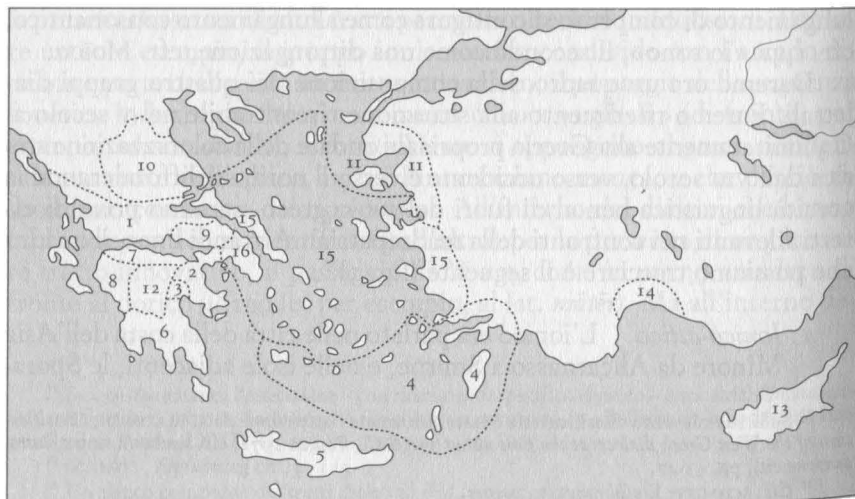
2. *Eolico.* È rappresentato dal lesbico (parlato nell'isola di Lesbo e sull'antistante costa dell'Asia Minore a nord di Smirne), nonché dai dialetti della Beozia e della Tessaglia (beotico e tessalico).

3. *Greco occidentale.* Comprende il dorico e i dialetti del nord-ovest. Dialetti dorici erano parlati nelle Sporadi meridionali, da Rodi a Coo e Calimno, e nei centri dell'antistante costa dell'Asia Minore; in una serie di isole della parte piú a sud dell'Egeo, comprendenti, tra l'altro, Carpato, Creta, Tera, Melo e Citera; nell'area a sud e a est del Peloponneso (Messenia, Laconia, Corinto); a Megara; forse in Acaia[34]. Dialetti del nord-ovest erano parlati principalmente nella Grecia continentale, in Etolia, Locride e Focide; mentre in Elide, nel Peloponneso, si parlava un dialetto di transizione tra dorico e dialetti del nord-ovest.

[34] In realtà, le iscrizioni della zona sono troppo tarde e troppo livellate sulla koinè per permettere una qualificazione sicura del dialetto: cfr. *ibid.*, pp. 59-62.

Figura 1.

Diffusione dei dialetti greci in età classica.

1. Dialetti del nord-ovest. 2. Corinzio-megarese. 3. Argolico occidentale. 4. Dorico delle isole. 5. Cretese. 6. Lacono-messenio. 7. Acheo. 8. Eleo. 9. Beotico. 10. Tessalico. 11. Lesbico. 12. Arcadico. 13. Cipriota. 14. Panfilio. 15. Ionico. 16. Attico.

4. *Arcado-cipriota*. L'arcadico era il dialetto encorico dell'Arcadia, unica regione non dorica del Peloponneso (dopo che, in seguito alle cosiddette «guerre messeniche», la Messenia, del pari originariamente non dorica, era caduta sotto il potere di Sparta). Il cipriota era il dialetto dell'isola di Cipro; unico nel mondo greco del primo millennio a. C., adotta un sistema di scrittura non alfabetico, ma sillabico (vedi piú avanti).

Al di fuori dei quattro gruppi, perché dialetto misto – formato di elementi greco-occidentali, arcado-ciprioti ed eolici –, va secondo l'opinione corrente[35] situato il panfilio, che si parlava nella parte centrale della costa meridionale dell'Asia Minore.

Quali avvenimenti si ritiene abbiano prodotto questo quadro distribuzionale? In proposito, è stata per lungo tempo considerata canonica la teoria, elaborata da Paul Kretschmer nel 1909[36], secondo cui vi sarebbero state tre ondate immigratorie diverse e successive, ciascuna con il proprio dialetto (già formato dunque fuori del suolo greco, e a data antica): la prima di Ioni, tra il 2000 e il 1900; la seconda di «Achei» (leggi: di portatori delle tradizioni linguistiche eolica e arcado-cipriota), intorno al 1600; la terza, infine, di Dori, verso il 1200 a. C.

La teoria soffre di almeno due punti deboli. Il primo è che, come è stato piú volte sottolineato, per esempio da John Chadwick[37], le suddette «migrazioni» non hanno alcun riscontro nei dati archeologici. Il secondo è che, come si è appurato dopo la decifrazione della lineare B, la maggior parte dei tratti che differenziano i dialetti del primo millennio (per esempio, il passaggio da ᾱ a η in ionico-attico) sono di epoca post-micenea[38], per cui parlare di dialetti ionico, eolico ecc. per l'età del bronzo è anacronistico. D'altro canto, quello che ci presentano le tavolette micenee è un greco con caratteri che si ritroveranno nei dialetti dell'Arcadia e di Cipro: dunque, non una sorta di «proto-greco», ma una forma di greco già dialettalmente differenziata.

Si tende cosí, oggi, a dare una dimensione storica solo all'ultima delle «invasioni» tradizionalmente riconosciute, quella dei Dori[39] (d'altro canto, supportata dalla tradizione orale del «ritorno degli Eraclidi» te-

[35] *Ibid.*, p. 123.

[36] P. KRETSCHMER, *Zur Geschichte der griechischen Dialekte*, in «Glotta», I (1909), pp. 9-59.

[37] Cfr. per esempio J. CHADWICK, *Les origines de la langue grecque*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1985, pp. 697-704.

[38] ID., *I Dori e la creazione dei dialetti greci*, in D. MUSTI (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Bari 1991, pp. 7-10.

[39] PALMER, *The Greek language* cit., pp. 64-82.

stimoniata da Tirteo, Pindaro, Erodoto, Tucidide ecc.), da porre secondo i piú tra la fine del XIII e il XII secolo a. C.; e a ricondurre all'effetto di questa la distribuzione dei dialetti greci che ci appare dall'VIII secolo a. C. in poi. Si ritiene cioè che, in concomitanza con la caduta dei regni micenei, intorno al 1200 a. C. ci sia stato un movimento da nord a sud di popolazioni: quelli che poi saranno i Dori, appunto, e le altre popolazioni portatrici della tradizione linguistica dei dialetti del nord-ovest. Nel loro spostamento, occupano tutta la Grecia del nord-ovest, il Peloponneso (con l'eccezione dell'Arcadia, evidentemente in ragione delle impervie condizioni del territorio), e si infiltrano in Tessaglia e in Beozia. Nei confronti delle popolazioni autoctone, assumono una posizione dominante, e la loro lingua si impone su quelle locali. I Dori del Peloponneso (di Argo, Megara, Epidauro, Sparta) si muovono poi verso Creta e le altre isole meridionali dell'Egeo fino a Cnido sulla costa dell'Asia Minore. Non arrivano a toccare Cipro, ai margini del mondo greco, dove coloni greci venuti dal Peloponneso si erano insediati verso la fine del XII secolo a. C., e vi avevano portato la tradizione linguistica micenea. In concomitanza con l'arrivo dei Dori, si registra uno spostamento di Ioni d'Attica e di Eubea verso oriente, a Samo e nella regione intorno a Mileto; e di Eoli dalla Tessaglia e dalla Beozia attraverso Lesbo fino alla costa nord-occidentale dell'Asia Minore[40].

Questo quadro ricostruttivo è in grado di dar ragione di molti degli aspetti della distribuzione dei dialetti greci e del vario grado di similarità tra di essi. Per esempio, i tratti che il beotico e il tessalico, dialetti eolici, hanno in comune con i dialetti del nord-ovest si spiegano senza difficoltà come dovuti a contatti con gli «invasori». Del pari, è facile seguire la linea di diffusione del dorico dal continente, attraverso il Peloponneso, Creta e le isole meridionali dell'Egeo, fino all'Anatolia. La stretta affinità tra arcadico e cipriota, d'altro canto, separati come sono dalle parlate doriche, non si spiega se non configurandoli come relitti di una precedente unità linguistica, e lo stesso vale per la separazione dei dialetti eolici, in mezzo ai quali si incuneano i dialetti ionici e del nord-ovest.

Un problema è costituito dal grado di unitarietà dello strato linguistico su cui si esercita l'azione di questi movimenti di popoli, quello miceneo. Quella che ci è testimoniata dalla lineare B è certo una lingua omogenea. Ma si tratta di una lingua «speciale» della burocrazia e del

[40] La realtà storica dell'invasione dorica è stata messa in dubbio da John Chadwick (da ultimo, *I Dori* cit.), secondo il quale l'etnia dorica sarebbe già presente nel mondo miceneo, nella posizione di classe subalterna all'aristocrazia palaziale. Ma la teoria ha trovato forti opposizioni.

commercio (vedi piú avanti), il che non ci garantisce affatto che una pari omogeneità fosse nella lingua parlata dal grosso della popolazione: anzi, certe variazioni riscontrabili occasionalmente nella documentazione scritta farebbero pensare il contrario. Sta di fatto che arcadico da una parte, cipriota dall'altro ne rappresentano chiaramente la continuazione. Ed è stato ipotizzato che certi tratti del dialetto cretese siano da imputare al sostrato miceneo.

6. *La lingua omerica e le lingue letterarie.*

Come è noto, una singolare caratteristica del greco antico è costituita dal fatto che, almeno nel periodo arcaico e classico, i grandi generi letterari della poesia e della prosa si caratterizzano anche per l'impiego di una specifica varietà dialettale[41]. Cosí, per esempio, la lingua della poesia epica è a base ionica, con consistenti apporti allotrii (vedi piú avanti); la lirica corale impiega una varietà a base dorica (con tratti della lingua dell'epica), e colorazioni doriche caratterizzano la lingua dei cori tragici (mentre i dialoghi impiegano una variante standardizzata di attico); la lingua della prosa storica e filosofica resta l'ionico finché, quando con la metà del v secolo a. C. si afferma l'egemonia culturale di Atene, l'attico non ne prende il posto; e il corpus ippocratico è scritto in ionico, benché Ippocrate stesso fosse nativo della dorica Coo. Dunque, come, prima del IV secolo a. C., non esiste nel mondo greco una lingua parlata comune, cosí non esiste *una* lingua letteraria. È notevole che questa specializzazione taglia trasversalmente il luogo di nascita degli scrittori: cosicché, per esempio, il tebano Pindaro compone le sue *Odi* non in beotico, ma nel dorico della lirica corale; Esiodo, del pari nato in Beozia, scrive i suoi poemi nell'ionico composito dell'epica; Teognide, megarese, impiega l'ionico delle elegie, ed Erodoto, nato nella dorica Alicarnasso, scrive in ionico. Tutto questo entro certi limiti, perché la lirica monodica, destinata non alla circolazione panellenica – come invece era per la lirica corale – ma a una utenza assai piú ristretta, è piú legata all'origine del poeta: come è noto, Alceo e Saffo scrivono in un dialetto che tradizionalmente si ritiene essere quello parlato dai loro contemporanei (con elementi tratti direttamente dalla lingua dell'epica)[42].

[41] Per i dialetti letterari è classico il rimando ad A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1913 [trad. it. Torino 1976]; cfr. anche PALMER, *The Greek language* cit., pp. 83-173.

[42] Per una diversa valutazione cfr. A. M. BOWIE, *The language of Sappho and Alcaeus: a lesbian vernacular?*, in J. HARMATTA (a cura di), *Proceedings of the VIIth congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, I, Budapest 1984, pp. 191-95.

Naturalmente, le varietà dialettali impiegate per lo scritto non sono la trasposizione diretta del dialetto parlato. Come sempre avviene in casi del genere, il dialetto parlato che costituisce la base della varietà letteraria è stato sottoposto a un processo di standardizzazione, e perciò «depurato» dai tratti piú vistosamente locali, e arricchito, anche massicciamente, di elementi derivati da tradizioni linguistiche diverse: il che ne fa una sorta di vera e propria koinè letteraria.

Diamo ora una breve caratterizzazione, in particolare, della lingua dell'epica omerica. Come detto, la sua base è essenzialmente ionica: macroscopico, quale tratto differenziatore dall'attico, è la presenza di η invece di ᾱ dopo ϱ, ι ed ε (νεηνίης «giovane» contro l'attico νεᾱνίᾱς). Vi si riscontra però un numero considerevole di tratti allotrii: soprattutto eolici (per esempio ἄμμες, ὔμμες «noi», «voi» invece delle forme ioniche ἡμεῖς, ὑμεῖς; πίσυρες «quattro» per τέσσαρες, con esito eolico della labiovelare; morfema -εσσι per il dat. plur.; ecc.); e arcado-ciprioti (cioè «achei»), soprattutto lessicali (valga per tutti (ϝ)άναξ «re», attestato, come si è visto, già in miceneo). Né mancano tratti puramente conservativi, quali l'impiego della desinenza -φι (βίηφι τε ἧφι πίθησας «fiducioso nella sua forza») o il genitivo non contratto del tipo πτολέμοιο «della guerra» e Αἰόλοο «di Eolo» accanto al normale δίφρου «del carro». Che la forma in cui il testo ci si presenta sia il risultato di processi redazionali successivi, da cui il suo carattere stratificato, e che parallelamente la lingua sia il risultato di una lunga tradizione, che affonda con ogni probabilità le sue radici nel mondo miceneo[43], è noto da lungo tempo[44]. Questo non toglie, tuttavia, che le alternanze tra forme diverse – sia pure costituitesi diacronicamente per sovrapposizione di strati – di fatto assolvano la funzione sincronica di «serbatoio» di alternative metriche, secondo il principio di fornire, per l'espressione di un determinato significato, la massima diversità metrica con la minore immissione possibile di materiale allotrio[45]. Se a questo si aggiunge la presenza di un quantum di creatività – a cui sono da imputare, per esempio, gli infiniti in -έμεναι (per esempio in ἀκουέμεναι «ascoltare»), che non sono specifici di nessun dialetto[46] – se ne ricaverà l'immagine di una lingua in cui la presenza di elementi di origine diversa costituisce un tratto funzio-

[43] HAINSWORTH, *The Greek language* cit., pp. 855-56.

[44] Cfr. da ultimo C. J. RUIJGH, *Le mycénien et Homère*, in A. MORPURGO DAVIES e Y. DUHOUX (a cura di), *Linear B: a 1984 survey*, Louvain-la-Neuve 1985, pp. 143-90.

[45] Cfr. J. B. HAINSWORTH, *Introduzione ai Libri V-VIII*, in OMERO, *Odissea*, II (libri V-VIII), Milano 1982, p. XVII.

[46] P. CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*, Paris 1961², p. 278.

nale, che la configura come efficace strumento di comunicazione transdialettale. Non a caso l'oracolo di Delfi dava i suoi responsi nella lingua dell'epica, e non nel dialetto locale, chiaramente in linea con la sua valenza panellenica[47]; e non a caso i poemi omerici avevano una posizione centrale nella vita culturale greca, segnalata, se non altro, dal ruolo da essi svolto nell'educazione letteraria, e dalla presenza, fin dai primordi della scrittura, di «iscrizioni metriche» che al modello omerico si rifanno direttamente[48].

7. *Una varietà sovradialettale: la koinè ellenistica.*

Nel corso del v secolo a. C. si verifica, su piani diversi e con diverse modalità, una diffusione dell'attico ben al di fuori di Atene e del suo territorio. C'è, prima di tutto, l'affermarsi della varietà letteraria del dialetto, che è una conseguenza dell'egemonia culturale che Atene esercita sul resto del mondo greco a partire dalla seconda metà del v secolo a. C., e che è legata, da una parte, alla nascita della commedia e della tragedia, che in quanto specificamente ateniesi comportano l'uso dell'attico (salvo, come si è visto, per i cori della tragedia); dall'altra, all'impiego dell'attico per un genere che era stato fino allora monopolio dell'ionico, la prosa della storiografia e della filosofia. Oltre che come lingua letteraria, però, l'attico si impone anche come lingua parlata, a causa dell'egemonia politica di Atene all'interno della lega di Delo, che faceva sí che la lingua del centro egemone venisse utilizzata come lingua comune degli alleati. Infine, è ipotizzabile che si fosse formata una sorta di lingua franca a base attica per le necessità legate al commercio: alla quale sembra alludere l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* (2.8) quando (siamo intorno al 430-420 a. C.) lamenta il carattere misto della lingua parlata ad Atene di fronte alla purezza degli altri dialetti.

È in questo contesto che si inserisce l'unificazione della Grecia sotto l'impero di Alessandro, con la conseguente necessità di una lingua a carattere sovradialettale, che non poteva in alcun modo essere il dialetto dei conquistatori macedoni: già intorno al 400 a. C. la Macedonia era ellenizzata, e l'attico era la lingua di corte e della burocrazia. La lingua comune che viene a costituirsi a partire dalla metà del IV secolo a. C. – denominata dai suoi utenti, appunto, κοινὴ διάλεκτος «dialetto comu-

[47] L. E. ROSSI, *I poemi metrici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Padova 1981, p. 223.
[48] Cfr. R. HODOT, *Dialecte et koinè*, in «Lalies», IX (1990), pp. 55-62.

ne» (modernamente: «koinè ellenistica», o semplicemente «koinè»)[49] – non poteva essere che l'attico. Ma le sue stesse caratteristiche d'uso la facevano permeabile a un gran numero di tratti di dialetti e lingue diversi, che venivano via via assorbiti attraverso i contatti con i nuovi centri dell'Egitto, della Siria e dell'Asia Minore; mentre ne eliminavano i tratti piú tipicamente locali, quali la presenza di -ττ- per -σσ- (per cui per esempio nella koinè ellenistica si ha γλῶσσα «lingua», e non la forma attica γλῶττα).

Vi si riconoscono almeno due livelli[50]. La sua forma piú alta, testimoniata dalle iscrizioni, è direttamente derivata dall'attico standard utilizzato dai Macedoni come lingua della corte e della burocrazia. Il prestigio culturale dell'attico come lingua letteraria e dell'educazione è tale da esercitare una influenza relativamente conservatrice su di essa, e da garantirne la sostanziale uniformità nonostante l'ampiezza della diffusione geografica. Ma accanto a questa, c'è la varietà piú bassa e popolare – esclusivamente parlata, e perciò attingibile indirettamente attraverso la sua occasionale intrusione nello scritto – della lingua usuale del commercio, della navigazione, dell'esercito ecc., sulla quale la pressione normativa dell'attico standard letterario non si esercita, e che perciò doveva essere assai piú aperta a influenze allotrie. Come sempre in casi del genere, i due livelli rappresentano non tanto due alternative a reciproca esclusione, quanto piuttosto i due poli di un continuum di variazione linguistica.

È fuori discussione che la comparsa della koinè cambia profondamente la situazione linguistica della Grecia. L'affermarsi progressivo e geograficamente diversificato della koinè sulle parlate locali, almeno nella comunicazione degli affari e dell'amministrazione, è un fenomeno che si coglie attraverso lo studio delle iscrizioni, e presenta aspetti di estremo interesse dal punto di vista della storia sociale[51]. Per la prima volta esiste *una* lingua per tutti i Greci, che in quanto tale si afferma sopra i particolarismi linguistici e, progressivamente e con modalità arealmente diversificate, soppianterà le parlate locali. Ma, come è stato recentemente mostrato[52], di questa valenza della koinè gli antichi non sembrano essere consapevoli: per i contemporanei di Clemente Alessandrino (II-III secolo d. C.) essa non è che il quinto dei dialetti. È evidente che

[49] Sulla formazione e gli sviluppi della koinè si veda, per un primo inquadramento, R. BROWNING, *Medieval and modern Greek*, Cambridge 1983, pp. 19-52.

[50] Sulla dimensione sociolinguistica della koinè si veda V. BUBENÍK, *Hellenistic and Roman Greece as a sociolinguistic area*, Amsterdam-Philadelphia 1989.

[51] Si veda, da ultimo, HODOT, *Dialecte* cit.

[52] MORPURGO DAVIES, *The Greek notion* cit., p. 14.

qui il riferimento è alla lingua colta e letteraria, come lo è nel caso degli altri quattro dialetti (dorico, ionico, attico ed eolico): la lingua parlata corrente esula dal loro interesse. Lo stesso, ovviamente, non vale per gli studiosi di oggi: con il risultato che il termine ha valore polisemico, applicandosi a tutto lo spettro della complessa situazione sociolinguistica del mondo ellenistico, e indicando, a seconda degli autori, per lo meno due cose abbastanza diverse: da una parte, la lingua colta, che ha la sua matrice nell'attico letterario, e con esso resterà costantemente collegata (fino a dar luogo alle ben note reazioni puristiche del cosiddetto «atticismo»); dall'altra, una lingua corrente, che rielabora e semplifica l'attico parlato (nient'affatto coincidente con l'attico «colto», come si vede dalle iscrizioni private), e che tende a diversificarsi in varietà locali, d'altronde immediatamente sottoposte a processi di livellamento, secondo una dinamica ben nota ai sociolinguisti.

8. *La scrittura del greco nel primo millennio a. C.: il sillabario cipriota e l'«invenzione» dell'alfabeto.*

Per la scrittura della loro lingua i Micenei impiegarono, a partire grosso modo dagli ultimi decenni del XV secolo fino al crollo dei palazzi alla fine del XIII secolo a. C., un sistema grafico di tipo sillabico, la cosiddetta «lineare B». Il sistema, che contava una novantina di segni, nasceva dalla rielaborazione del sistema grafico (del pari sillabico) impiegato dai Minoici, la cosiddetta «lineare A»[53]. Le sillabe rappresentate sono esclusivamente quelle aperte, il che sembra da imputare al fatto che la lineare A, da cui deriva, era stata concepita per una lingua probabilmente agglutinante, e perciò caratterizzata da questo tipo di sillaba[54]. Ma il greco, lingua fusiva, è ricco di nessi consonantici e di sillabe chiuse finali: da cui il carattere approssimativo delle rappresentazioni grafiche del miceneo (*ke.ra* γέρας «privilegio» come *ke.ra* κέρας «corno», *pa.te* πατήρ «padre» come *pa.te* πάντες «tutti», *de.so.mo* δεσμός «legame», *e.re.pa* ἐλέφας «avorio», *po.me* ποιμήν «pastore» e cosí via).

Come è noto, l'uso della scrittura in epoca micenea costituiva monopolio esclusivo delle attività amministrative e commerciali legate

[53] A. HEUBECK, *L'origine della Lineare B*, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», XXIII (1982), pp. 195-207. Otto sillabogrammi su dieci hanno, in effetti, precise corrispondenze tra i due sistemi: cfr. Y. DUHOUX, *Mycénien et écriture grecque*, in MORPURGO DAVIES e DUHOUX (a cura di), *Linear B* cit., p. 20.

[54] Come è noto, c'è implicazione tra le due caratteristiche tipologiche: le lingue agglutinanti tendono per lo piú ad avere sillabe aperte, o al massimo chiuse da una sonorante.

all'economia palatina: i suoi soli utenti erano gli scribi-funzionari dei palazzi, che la utilizzavano quale supporto mnemonico per le loro attività amministrative e commerciali[55]. È comprensibile quindi che, con la caduta dei palazzi micenei di Pilo e Micene (e forse anche di Cnosso, vedi sopra) verso il 1200 a. C., cessi completamente la produzione di testi in lineare B. Successivamente a questa data, i primi documenti scritti non sono anteriori all'VIII secolo a. C., e non impiegano piú la lineare B, ma l'alfabeto: con l'unica eccezione di Cipro, che impiega sí un sistema sillabico, ma diverso dalla lineare B. Questo gap documentario, e la diversa natura, rispetto alla lineare B, dei sistemi grafici impiegati dall'VIII secolo in poi, viene per lo piú interpretato come il segno di una interruzione della attività dello scrivere nella «età buia», con successiva ripresa alla fine di essa (anche se, come vedremo, su questo punto non manca chi è di diverso avviso).

8.1. Il sillabario cipriota.

Per la scrittura del greco, Cipro, situata all'estremo margine orientale della grecità, impiegava un suo peculiare sistema di scrittura, il cosiddetto «sillabario cipriota»[56]. Esso rappresenta il riadattamento di un preesistente sistema, dalla denominazione convenzionale di «cipro-minoico», sostanzialmente ancora non decifrato (si ritiene per lo piú che trascriva la lingua pre-greca di Cipro), attestato a Cipro (nonché a Ras Shamra in Siria) in iscrizioni che vanno dal XVI all'XI secolo a. C., e chiaramente derivato dalle lineari A e B.

Il sillabario cipriota – di cui sono riconoscibili due varietà, attestate a partire dal VII secolo a. C., quella «comune» e quella «occidentale» o «pafia»[57], e il cui impiego continua fino alla fine del III secolo a. C. – è costituito da meno di una sessantina di segni, che al pari di quelli della lineare B rappresentano sillabe aperte (fig. 2): i cinque segni delle vocali, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, piú le serie dei segni per le sequenze consonante-vocale: *ka*, *ke*, *ki*, *ko*, *ku*; *la*, *le*, *li*, *lo*, *lu*; e cosí via. Come nella lineare B, non si distingue tra occlusive sorde, sonore e aspirate, cosicché un unico se-

[55] T. G. PALAIMA, *Comments on Mycenaean literacy*, in T. KILLEN, J. L. MALENA e J. P. OLIVIER (a cura di), *Studies in Mycenaean and classical Greek presented to John Chadwick*, Salamanca 1987, pp. 499-510.

[56] O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris 1961; A. HEUBECK, *Schrift* (= *Archaeologia homerica III.10*), Göttingen 1979, pp. 65-73; J. CHADWICK, *Linear B and related script*, London 1987, pp. 50-56; B. B. POWELL, *Homer and the origin of the alphabet*, Cambridge 1991, pp. 89-101.

[57] Dal nome di Pafo, città della costa sud-occidentale dell'isola.

gno *ta* sta per le sequenze che l'alfabeto rappresenta come τα δα ϑα; *pa* per πα βα φα; *ka* per κα γα χα; e cosí via. Né si distinguono le vocali per quantità: *e* sta per ε η ει, *o* sta per ο ω ου[58], ecc. Si distingue invece, con due serie distinte di sillabogrammi contro la serie unica della lineare B, la /l/ dalla /r/, per cui βασιλεύς «re» è scritto *pa.si.le.u.se*, con un sillabogramma *le* distinto dal sillabogramma *re* di *o.i.e.re.u.se*, cioè ὁ ἱερεύς «il sacerdote»[59].

Ai fini della resa grafica del greco, dunque, il sillabario cipriota presenta, se pure in misura minore, gli stessi problemi ben noti per la li-

[58] Si ricordi che ει e ου rappresentano le due vocali lunghe chiuse /e:/ e /o:/, diverse dalle loro controparti aperte, rappresentate da η e ω.

[59] La stessa parola in lineare B è scritta invece *qa.si.re.u* (CHADWICK, *Linear B* cit., p. 26).

Figura 2.
Sillabario cipriota.

	a	e	i	o	u
	𐠀	𐠁	𐠂	𐠃	𐠄
y	𐠅			𐠈	
w	𐠲	𐠳	𐠴	𐠵	
r	𐠣	𐠤	𐠥	𐠦	𐠧
l	𐠏	𐠐	𐠑	𐠒	𐠓
m	𐠔	𐠕	𐠖	𐠗	𐠘
n	𐠙	𐠚	𐠛	𐠜	𐠝
p	𐠞	𐠟	𐠠	𐠡	𐠢
t	𐠭	𐠮	𐠯	𐠰	𐠱
k	𐠊	𐠋	𐠌	𐠍	𐠎
s	𐠨	𐠩	𐠪	𐠫	𐠬
z	𐠼 za ?			𐠿	
x	𐠷	𐠸			

neare B, legati all'esclusivo carattere aperto delle sillabe rappresentate e alla ambiguità di taluni segni. Le soluzioni sono in parte analoghe. Per le sequenze di due consonanti, si adottano anche nel sillabario cipriota sequenze di sillabogrammi, con la convenzione che la vocale del secondo segno condiziona la scelta del primo: cosicché πτόλιν «città» è reso come *po.to.li.ne*, Στασίκυπρος (nome proprio) come *sa.ta.si.ku.po.ro.se*, ἄνθρωπος «uomo» come *a.to.ro.po.se*, e cosí via (cfr. nella lineare B *ti.ri.po* τρίπος «tripode», *de.so.mo* δεσμός «legame», *ku.su* ξύν «con», ecc.). Tuttavia, come si vede dagli esempi, a differenza della lineare B il sillabario cipriota rappresenta sistematicamente le consonanti in fine di parola. Aggiunto alla sistematica notazione di /i u/ come secondo elemento di dittongo (la lineare B segna solo la /u/, cfr. *a.ro.u.ra* ἄρουρα «terra coltivabile», ma *po.me* ποιμήν «pastore»), questo rende il sillabario cipriota un po' piú efficiente rispetto alla lineare B, ma sempre assai al di sotto della funzionalità dell'alfabeto[60].

Come si accennava sopra, le prime attestazioni sicure del sillabario cipriota sono dell'VIII secolo a. C. È venuto però recentemente alla luce uno spiedo di bronzo con la scritta *o.pe.le.ta.u*, cioè Ὀφέλταυ, genitivo dell'antroponimo Ὀφέλτας, che si daterebbe all'XI secolo a. C.: il che, se accertato[61], dimostrerebbe che a Cipro, a differenza di quello che si ritiene essere avvenuto nel resto del mondo greco, non vi è stata una reale frattura tra le ultime manifestazioni di scrittura del secondo millennio a. C. e le prime manifestazioni di età storica; cioè che, almeno a Cipro, i Greci dei secoli dell'«età buia» non sarebbero stati analfabeti.

In una prospettiva di sociologia della scrittura, è importante cercare di capire come mai, nel contesto di un mondo greco completamente segnato dall'uso dell'alfabeto, i Ciprioti sono rimasti fedeli a questo sistema di scrittura chiaramente meno efficiente dell'alfabeto. Che almeno in parte ciò sia dovuto all'inerzia inerente a ogni sistema di scrittura, che non si sostituisce con uno migliore se non a prezzo, per dirla con J. Chadwick, di una rivoluzione «drammatica»[62], sembra fuori discussione, ed è confermato dai tempi lunghi richiesti, in generale, dalle riforme ortografiche[63]. D'altro canto, appare evidente che il sillabario era per

[60] Un'assai piú ottimistica valutazione, che non pare da condividere, in POWELL, *Homer* cit., p. 101.

[61] Dubbi sulla datazione dell'oggetto sono stati avanzati *ibid.*, p. 90 nota 42.

[62] J. CHADWICK, *Differences and similarities between Cypriot and the other Greek dialects*, in J. KARAGEORGIS e O. MASSON (a cura di), *The history of the Greek language in Cyprus*, Nicosia 1988, pp. 55-61.

[63] Valga per tutti l'esempio dell'alfabeto etrusco, per cui vedi, da ultimo, M. PANDOLFINI e A. L. PROSDOCIMI, *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica*, Firenze 1990.

i Ciprioti una sorta di «marker» di valori di autoidentificazione culturale[64]: per tutto il periodo arcaico e classico, quando convive con l'alfabeto, esso è la scrittura pressoché esclusiva del dialetto, mentre l'alfabeto è estraneo al dialetto e legato invece alla espressione di codici allotrii, quali sono l'attico o la koinè ellenistica (come indica in maniera plateale la presenza delle «bilingui»)[65].

8.2. L'alfabeto greco.

È a partire dalla metà dell'VIII secolo a. C. che cominciano a fare la loro comparsa i primi testi in greco redatti secondo un sistema grafico rivoluzionario, l'alfabeto: un sistema cioè in cui i segni riproducono in maniera stabile e senza ambiguità i fonemi (o suoni distintivi) della catena parlata, e non piú la loro combinazione in sillabe, come nella lineare B e nel sillabario cipriota sopra trattati. Con l'alfabeto si opera dunque quella che, con una immagine curiosa ma significante, A. Severyns chiama la «fissione della sillaba»[66]. Almeno fino alla metà del VII secolo a. C. le attestazioni sono rare e assai irregolarmente distribuite. Da quella data in poi, la documentazione si fa sempre piú compatta: anche se con le vistose differenze, quanto a numero di testi e loro cronologia, di cui si è trattato sopra, a proposito dei dialetti. Va ripetuto anche per l'alfabeto l'avvertimento dato in apertura a proposito della nozione di «greco»: fino alla cosiddetta riforma «euclidea» del 403/402, che impone in tutto il mondo greco l'alfabeto locale di Mileto (cioè sostanzialmente l'alfabeto greco da α a ω che conosciamo), la grecità epigrafica si presenta *ab origine* differenziata in una serie di varietà alfabetiche locali, di fronte alle quali di un «alfabeto greco» non è lecito parlare se non in riferimento a una sorta di «proto-alfabeto» ricostruito a partire dai caratteri presenti nelle varietà stesse.

8.2.1. Origine e formazione dell'alfabeto greco.

Sull'origine dell'alfabeto greco vigeva, fino a una ventina d'anni fa, una sorta di pacifica *communis opinio*, secondo cui esso derivava dalla

[64] Ha presumibilmente ragione C. Brixhe nel ritenere che la cospicua presenza a Cipro dei Fenici può aver rappresentato per i Ciprioti un incentivo ad affermare la loro specificità culturale, cosicché «quelli che erano piú vicini all'alfabeto [*scil.* i Ciprioti] lo rifiutano per far risaltare la loro identità e conservano un sistema infinitamente meno efficiente» (BRIXHE, *Vieux chemins* cit., p. 284).

[65] C. CONSANI, *Bilinguismo, diglossia e digrafia nella Grecia antica*, in G. R. CARDONA e R. LAZZERONI (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Pisa 1988, pp. 35-55 (in particolare p. 37).

[66] Cfr. DUHOUX, *Mycénien* cit., pp. 14, 56.

ristrutturazione di un alfabeto preesistente, quello fenicio, compiuta dai Fenici stessi nel corso dell'VIII secolo a. C., sotto la spinta delle esigenze dell'attività commerciale. In seguito, vari aspetti di questa teoria sono stati ritenuti discutibili, e sono state avanzate ipotesi alternative che dovremo menzionare in quanto segue.

Che dietro l'alfabeto greco vi sia un alfabeto nord-semitico[67], e piú specificamente quello fenicio, si considera ormai accertato. La tradizione greca[68] che attribuisce l'introduzione della scrittura in Grecia ai Fenici arrivati in Beozia insieme a Cadmo[69], e la dizione vulgata di φοινικήια (γράμματα)[70] per le lettere dell'alfabeto[71], trovano definitiva conferma dall'esame dei nomi delle lettere greche (che sono chiaramente quelli semitici[72], ristrutturati secondo il greco), nella loro disposizione in sequenza (che è la stessa, salvo l'aggiunzione, nell'alfabeto greco, di *upsilon* e dei cosiddetti «segni complementari» *phi*, *chi* e *psi*, che sono chiaramente un'innovazione greca), e nella loro forma (nelle attestazioni piú antiche le lettere greche sono molto simili, e talvolta identiche, a quelle semitiche) (fig. 3).

Il consenso manca invece su tutta una serie di fatti: dal tempo e luogo in cui l'alfabeto dei Semiti sarebbe stato adottato dai Greci, al contesto socioculturale che ne motivò l'adozione, all'origine dei segni aggiuntivi (*upsilon* e segni complementari), al significato da attribuire all'articolazione *ab antiquo* dell'alfabeto greco in varietà geografiche, al tasso di innovatività dell'alfabeto greco rispetto al modello, per non citare che i fatti piú emergenti.

Per la data, si è a lungo dibattuto[73] se dovesse porsi in un momento grosso modo coevo alle prime attestazioni, o comunque di poco prece-

[67] Cioè, uno degli alfabeti impiegati, nella zona che va dal Sinai alla Siria, da Fenici, Cananei, Israeliti e Aramei.

[68] È riportata da ERODOTO, 5.58 sgg. Naturalmente esistevano presso i Greci anche altre tradizioni, piú o meno favolose, sull'origine della scrittura: da quella che faceva capo a Ecateo di Mileto, e che richiamava un'origine egiziana, a quelle che la imputavano a un πρῶτος εὑρετής (Palamede, secondo Stesicoro): cfr. L. H. JEFFERY, *Greek alphabetic writing*, in *CAH*[2], III/1 cit., p. 819.

[69] Sul significato del richiamo alla figura di Cadmo cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Cadmo: prima e dopo*, in «La Parola del Passato», XXXI (1976), pp. 5-15.

[70] Sulla base, principalmente, del fatto che le altre due parole greche per «lettera», e cioè γράμμα e στοιχεῖον, sono motivate su aspetti della tecnica di esecuzione della scrittura (rispettivamente, da γράφειν «incidere» e στοῖχος «linea»), si è pensato che φοινικήια fosse da tradurre con «rosse», con riferimento alla pratica di colorare di rosso le lettere: ma senza motivo, cfr. AGOSTINIANI, *La nascita* cit., p. 663 nota 94.

[71] JEFFERY, *Greek alphabetic writing* cit., p. 820.

[72] Il nome fenicio delle lettere ci è ignoto, e può essere solo ricostruito (come per esempio in POWELL, *Homer* cit., tavola di p. 8) a partire dalla loro documentazione in ebraico.

[73] HEUBECK, *Schrift* cit., pp. 75-80.

Figura 3.
L'alfabeto greco.

Alfabeti nord-semitici	Alfabeti greci	Nome semitico	Nome greco	Valore
		'ālep̱	ἄλφα	[a]
		bêṯ	βῆτα	[b]
		gīmel	γάμμα	[g]
		dāleṯ	δέλτα	[d]
		hē'	εἶ[1]	[e]
		wāw	ϝαῦ[2]	[w]
		zayin	ζῆτα	[dz], [zd]
		ḥêṯ	ἦτα	[h], [ɛ:]
		ṭēṯ	θῆτα	[tʰ]
		yôḏ	ἰῶτα	[i]
		kap̱	κάππα	[k]
		lāmeḏ	λά(μ)βδα	[l]
		mēm	μῦ	[m]
		nûn	νῦ	[n]
		sāmeḵ	ξεῖ	[ks]
		'ayin	οὖ[3]	[o]
		pē'	πεῖ	[p]
		qôp̱	ϙόππα	[q]
		rêš, rôš	ῥῶ	[r]
		šîn	σίγμα	[s]
		tāw	ταῦ	[t]
			ὖ[4]	[u]

[1] Poi ἒ ψιλόν.
[2] Anche ὖ ψιλόν.
[3] Poi ὂ μικρόν.
[4] Poi ὖ ψιλόν.

dente: dunque, l'VIII o al massimo il IX secolo a. C. (secondo il punto di vista «classico», sostenuto dall'autorità di L. Jeffery)[74]; o non andasse piuttosto collocato piú indietro nel tempo, al piú tardi all'XI secolo a. C.[75]. Ovviamente, i sostenitori della datazione tradizionale[76] devono accettare che la «età buia» sia stata caratterizzata da analfabetismo, e comprimere il processo di adattamento in uno spazio di tempo piuttosto ristretto. Si tende cosí a situare il trasferimento dell'intero sistema, con la trasformazione dei segni consonantici in segni vocalici, in un unico momento, e in un unico luogo: con ogni probabilità a Creta[77], secondo quanto da tempo sostiene la Guarducci[78]. D'altro canto, essi hanno dalla loro un *argumentum e silentio* di evidente rilevanza: non vi sono iscrizioni in alfabeto greco anteriori alla metà dell'VIII secolo a. C., per cui l'«invenzione» non può risalire a piú di una o due generazioni prima[79].

Per i sostenitori della cronologia alta, viceversa, non c'è alcuna necessità di ipotizzare un periodo di analfabetismo nella «età buia», e la «nascita» dell'alfabeto greco non fu necessariamente un evento unitario, né temporalmente né localmente, ma piuttosto il risultato di contatti multipli e prolungati[80], avvenuti in un'area del Vicino Oriente, probabilmente quella aramaica[81]. Naturalmente, l'*argumentum e silentio* non

[74] L. H. JEFFERY, *The local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, pp. 1-21.

[75] Cfr., da ultimo, B. S. J. ISSERLIN, *The antiquity of the greek alphabet*, in «Kadmos», XXII (1983), pp. 151-63, e J. NAVEH, *Semitic epigraphy and the antiquity of the greek alphabet*, ivi, XXX (1991), pp. 143-52. La datazione piú alta proposta, in verità senza una forte motivazione, arriva addirittura al XV secolo a. C.: cfr. M. BERNAL, *Cadmean letters: the transmission of the alphabet to the Aegean and Further West before 1400 B.C.*, Winona Lake 1990.

[76] Che si accorda, tra l'altro, con la tradizione greca che collega la scrittura alla data dei primi giochi olimpici attestati, il 776 a. C.

[77] Heubeck suggerisce Cipro, in quanto luogo di documentati e strettissimi contatti e da sempre disponibile alla sperimentazione nella scrittura (*Schrift* cit., pp. 80-87). Gioca sfavorevolmente, però, il fatto che non c'è traccia sull'isola di scrittura alfabetica prima dell'età ellenistica, mentre vi è ricca e continua documentazione di quella sillabica. D'altro canto, scoperte recenti a Creta da una parte permettono di retrodatare le prime attestazioni di scrittura greca sull'isola all'VIII secolo a. C.; dall'altra documentano la presenza, ivi, della scrittura fenicia tra il X e il IX secolo a. C. (cfr. B. S. J. ISSERLIN, *The earliest alphabetic writing*, in *CAH*², III/1 cit., p. 817).

[78] Vedi, da ultimo, M. GUARDUCCI, *La culla dell'alfabeto greco*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», XXXIII (1978), pp. 381-88.

[79] Come faceva notare R. Carpenter, l'argomento è di natura tale che esso diventa ogni anno che passa piú ponderoso e conclusivo (R. CARPENTER, *The antiquity of the Greek alphabet*, in «American Journal of Archaeology», XXXVII (1933), pp. 8-29, in particolare p. 10). A ulteriore supporto, si adduceva in passato la mancanza di testimonianze di una presenza fenicia nell'Egeo prima dell'VIII secolo a. C.: ma recenti scoperte hanno dimostrato che cosí non era (NAVEH, *Semitic epigraphy* cit., pp. 144-45).

[80] ISSERLIN, *The antiquity* cit., p. 152.

[81] *Ibid.*, p. 163.

viene negato, ma nemmeno è ritenuto conclusivo: e si allegano a sostegno parallele situazioni di ambito semitico, per esempio lo scarsissimo numero di iscrizioni ebraiche e aramaiche prima dell'VIII secolo a. C., mentre è certo che l'alfabeto è stato adottato da Ebrei e Aramei tra il XII e l'XI secolo a. C.[82]. In compenso, si attribuisce molta importanza al fatto che varie caratteristiche delle prime scritture greche (per esempio, la non obbligatorietà della direzione della scrittura, destrorsa o sinistrorsa a seconda delle iscrizioni) rimandano a un modello assai piú arcaico dell'alfabeto semitico dell'VIII secolo a. C. (in cui la direzione sinistrorsa è obbligatoria)[83].

Allo stato attuale delle conoscenze, non pare ci siano le condizioni per accogliere definitivamente l'una o l'altra delle due ipotesi. Resta però quello che appare un argomento forte a favore della cronologia bassa, e cioè il carattere sostanzialmente unitario delle innovazioni greche (per esempio, i segni per le vocali): l'unica possibile via per conciliare questi fatti con la cronologia alta è di considerarli l'effetto di uno sviluppo secondario, nato in un determinato momento e in un determinato luogo, e diffusosi velocemente in grazia delle sue valenze funzionali[84].

Per rispondere a quali esigenze è stato «inventato» l'alfabeto greco? Anche in questo caso, esiste una consolidata *communis opinio*, secondo la quale si tratterebbe di bisogni relativi alla sfera del commercio: i Greci, cioè, avrebbero appreso l'alfabeto fenicio per le pratiche connesse alle attività commerciali (registrazioni di transazioni, inventari ecc.), seguendo l'esempio dei loro contemporanei fenici[85]. Solo in un secondo tempo, gradatamente, la scrittura si sarebbe diffusa al di fuori dell'ambito commerciale e sarebbe stata adottata per gli scopi che le sono storicamente collegati.

Contro questo assunto pesa il fatto, da piú parti rilevato, che tra le prime testimonianze epigrafiche greche sono del tutto assenti iscrizioni che possano essere ragionevolmente assegnate all'ambito commerciale[86]. Da questo, e dal fatto che una parte notevole delle prime iscrizioni at-

[82] J. NAVEH, *Early history of the alphabet: an introduction to the west Semitic epigraphy and paleography*, Jerusalem-Leiden 1982, p. 177.

[83] E nello stesso senso puntano altri caratteri «primitivi» della scrittura greca, come la conformazione piuttosto angolare e «lapidaria» dei caratteri, che contrasta con l'aspetto decisamente «corsivizzante» delle scritture semitiche (occidentali) coeve.

[84] ISSERLIN, *The antiquity* cit., p. 152.

[85] JEFFERY, *The local scripts* cit., pp. 1-42.

[86] A. JOHNSTON, *The extent and the use of literacy: the archaeological evidence*, in R. HÄGG (a cura di), *The Greek renaissance of the eighth century B.C.*, Stockholm 1983, pp. 63-68; B. B. POWELL, *Why was the Greek alphabet invented? The epigraphical evidence*, in «Classical Antiquity», VIII (1989), pp. 321-50.

testate sono a carattere metrico, e richiamano la struttura del verso epico, nasce l'ipotesi alternativa, che si va sempre piú affermando, secondo la quale l'alfabeto fu «inventato» per notare graficamente il verso greco[87]. Le scritte metriche che ci sono pervenute perché conservate su materiali come la ceramica non sarebbero che l'eco di piú cospicui tentativi, di cui non abbiamo traccia perché legati a materiali deperibili, di mettere per iscritto la poesia epica, in un momento, intorno al 700 a. C., in cui i testi epici erano sufficientemente stabilizzati per suggerire una loro registrazione ai fini di supporto per la memoria.

8.2.2. Dall'alfabeto fenicio all'alfabeto greco.

Il modello fenicio su cui l'alfabeto greco è stato costruito è quello che di solito viene definito un «alfabeto consonantico»: un alfabeto cioè che – al pari di tutti gli altri alfabeti semitici – di una sequenza fonica rappresenta graficamente solo le consonanti, lasciando a chi legge, nella fase di decodificazione, il compito di reintrodurre, sulla base del contesto, le vocali necessarie[88]. Dal punto di vista della resa grafica delle sequenze del parlato, si tratta chiaramente di uno strumento imperfetto[89], che *suggerisce* piuttosto che rappresentare graficamente le sequenze del parlato[90]. Ciò non comprometteva la decodificazione nel caso delle lingue semitiche, dove, come è noto, le parole non hanno una forma stabile se non nello «scheletro consonantico», essendo le vocali soggette ad alternanza per rappresentare le diverse funzioni morfosintattiche[91]. Ma risultava impossibile da applicare cosí com'era alla notazione del greco: di una lingua, cioè, che affida, e in misura piú che rimarchevole, al-

[87] H. T. WADE-GERY, *The poet of Iliad*, Cambridge 1952; da ultimo, POWELL, *Homer* cit.

[88] È stato sostenuto (I. G. GELB, *A Study of Writing*, Chicago 1963, pp. 72-81, 147-53) che un sistema di questo genere è in realtà non un alfabeto (quando per «alfabeto» si intenda un sistema in cui i segni riproducono in maniera stabile e senza ambiguità i fonemi della catena parlata), ma piuttosto un sillabario, in cui ogni segno vale per l'associazione di una consonante con una vocale non specificata. Cfr. da ultimo POWELL, *Homer* cit., pp. 238-45.

[89] B. E. COLLESS, *Recent discoveries illuminating the origin of the alphabet*, in «Abr-Nahrain», XXVI (1988), pp. 30-67 (in particolare p. 32).

[90] Di fatto, l'assenza di vocali nella scrittura ha creato e continua a creare non poche difficoltà nello studio delle piú antiche attestazioni scritte delle lingue semitiche (F. COULMAS, *The Writing Systems of the World*, Oxford 1989, p. 146). Che poi, nella pratica, una scrittura che indica le sole consonanti non sia, in rapporto a una lingua del tipo delle lingue semitiche, irragionevolmente ambigua per i suoi utenti (cosí secondo G. SAMPSON, *Writing systems*, London 1985, p. 86) è un'affermazione su cui si può anche essere d'accordo, ma che non tocca il piano del rapporto strutturale tra catena fonica e sua rappresentazione grafica.

[91] Per esempio, in ebraico il gruppo *g-n-b* esprime l'idea di «rubare», e ha varie realizzazioni vocaliche a seconda della funzione sintattica svolta dalla parola nella frase: cosí, *ganab* «egli ha rubato», *goneb* «rubando», *ganub* «essere rubato», *gnob* «rubare», e cosí via (cfr. E. SAPIR, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Torino 1969, p. 60).

la presenza dell'uno o dell'altro dei segmenti vocalici non solo l'espressione di diversi valori morfosintattici, ma anche la stabilità e l'individualità delle unità lessicali (si pensi a coppie minime come φωνή «voce» ~ φανή «torcia»).

Una ristrutturazione radicale dell'alfabeto era dunque condizione obbligata e inevitabile al suo impiego da parte dei Greci: bisognava destinare degli specifici segni alla notazione, quanto meno, dei cinque timbri vocalici del greco, quelli di /i e a o u/ e delle loro controparti lunghe[92]. Ciò venne fatto «dirottando» dei segni consonantici a veicolare valori vocalici, a partire dal cosiddetto «principio acrofonico», in base al quale il primo fonema del nome della lettera rappresenta il valore fonico. Per *alpha* ed *epsilon*, derivati rispettivamente da *'ālep* e *hē'*, il valore vocalico viene ottenuto semplicemente «saltando» la prima consonante del nome semitico (rispettivamente, un'occlusiva e una fricativa glottali): i nomi greci delle due lettere, che non hanno la consonante, ripristinano, con la presenza della vocale iniziale, la regolarità del principio acrofonico. Se il processo appare automatico nel caso di *'ālep* (l'occlusiva glottale era estranea al sistema del greco, e perciò inavvertita), lo stesso non può dirsi per *hē'*, dal momento che /h/ è un fonema anche del greco[93]. Per *iota* e *upsilon*, rispettivamente dai due segni semitici per le semiconsonanti /j/ e /w/, e cioè *yôḏ* e *wāw*, il cambio di funzione deve essere stato una operazione del tutto naturale, trattandosi, in termini fonetici generali, delle due consonanti in cui è piú forte la componente vocalica, cioè l'apertura. Per di piú, nel caso di *yôḏ*, giocava positivamente il fatto che, al momento dell'adozione dell'alfabeto, /j/, se pure esisteva come fonema, aveva nel sistema greco una posizione assai marginale[94]. Diverso era il caso di *wāw* che era, nel greco del tempo dell'adozione dell'alfabeto, fonema a pieno titolo; e non a caso interviene, fin dalle prime attestazioni scritte del greco, una ristrutturazione formale di *wāw* consonantico nella forma canonica del *digamma*: presumibilmente per l'influenza di *epsilon*, che lo precede immediatamente nell'ordine sequenziale[95]. Il segno per la vocale, e cioè *upsilon*, assume

[92] G. Sampson suggerisce che la differenza di lunghezza delle vocali non venne rappresentata nell'alfabeto arcaico in quanto fonologicamente irrilevante, benché contrastiva, in greco, e che questa situazione sia piuttosto generale che specifica del greco (cfr. SAMPSON, *Writing systems* cit., pp. 105-6).

[93] Sul problema vedi da ultimo C. BRIXHE, *De la phonologie à l'écriture: quelques aspects de l'adaptation de l'alphabet cananéen au grec*, in C. BAURAIN, C. BONNET e V. KRIGS, *Phoinikeia grammata*, Namur 1991, pp. 317-23.

[94] SAMPSON, *Writing systems* cit., p. 100.

[95] A. JOHNSTON, *Cursive Phoenician and the archaic Greek alphabet*, in «Kadmos», XVII (1972), pp. 151-66 (in particolare p. 161). Altre spiegazioni proposte si rifanno alla pertinentizzazione di

Figura 4.
Tavola degli alfabeti greci arcaici.

	N. Semitico	Attica, Sigeo	Eubea	Beozia	Tessaglia	Focide	Locride e colonie	Egina, Cidonia	Corinto, Corcira	Megara, Bisanzio	Sicione	Fliunte, Cleone, Tirinto	Argo, Micene	Argolide orientale	Laconia, Messenia, Taranto (Taras)	Arcadia
Alpha	≮	A	A	A	A	A A	A A	A	A A	A	A	A	A	A	A	A
Beta	9	B	B	B	B	B	B	B	ᒣ	ᒉ	B	ъ	ᑕ	B	B	B
Gamma	٦	Λ	Γ C	Γ C	Γ	C	C, Γ	Γ	Γ C	C	C	Γ	Γ	Γ	Γ	C
Delta	◁	Δ	D D	D	D	D	D	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	D	D, Δ	D	D
Epsilon	∃	E	E	E	E	E	E	E	B, E	B, E	X, E	E	E	E	E	E
Vau	Y, Y	F	F C	F C	F C	F F	F F	–	F F	F	F	F	F F	F F	F F	F C?
Zeta	⌶	I	I	I	I	I	I	I	I		I		I	I	I	I
Eta	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	B	–	–	–	–
Heta	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟	H	⊟	⊟	⊟	⊟	⊟
Theta	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕
Iota	ʅ	I	I	I	I	I	I	I	≷, S	I	I	S, I	I	I	I	I, S
Kappa	⅄	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K
Labda	⅃	L	L	L	Γ	Γ	Γ, L	Γ	Γ	Λ	Γ	Γ	⊢	Γ	Λ	Λ
Mu	ꟽ	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M)
Nu	Ƴ	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
Xi	≢	X S	[⊞]	X S	+	+	+	X S	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ	Ξ H	+	X	X
Omikron	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O	O
Pi	ʔ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ
San	⊢	–	[M]	–	–	M?	–	–	M	–	M	M	M	?	[M]	–
Qoppa	Φ	Ϙ	Ϙ	Ϙ	Ϙ	Ϙ	Ϙ	Ϙ	Ϙ		Ϙ	Ϙ	Ϙ		[Ϙ]	Ϙ
Rho	4	P	P R	P R	P R	P R	P R	P	P	D D	P D	P	P R	P R	P R	P R
Sigma	W	S, Σ	S, Σ	S, Σ	S	Σ	Σ, S	S, Σ	–	Σ	–	–	Σ	S, Σ	S, Σ	Σ
Tau	X †	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T
Upsilon	–	Y	Y	Y	Y	V	Y	V	Y	V	Y	Y	Y	Y	Y	Y
Phi	–	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ
Chi	–	X	Ψ ↓	Ψ ↓	Ψ ↓	Ψ ↓	Ψ ↓	X	X	X	X	X	X	X, Ψ	Ψ Ψ	Ψ ↓
Psi	–	Φ S	Φ S	Φ Σ	Φ S	Φ Σ	*	Φ S	Ψ Ψ	Ψ			Ψ		Φ Σ	*
Omega	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	8?	–	–	–	–
Punct.	ı	⁝	⁝	⁝	⁝	⁝	⁝	⁝	⁝	:	ı	:	⁝	⁝	)	⁝

Elide	Acaia e colonie	Etolia, Epiro	Itaca, Cefalonia	Colonie eubee occidentali	Siracusa e colonie	Megara Iblea, Selinunte	Nasso, Amorgo	Paro, Taso	Delo, Ceo, Syros	Creta	Thera, Cirene	Melos, Sicinos, Anafe	Dodecapoli ionica e colonie	Rodi, Gela, Agrigento	Cnido	Eolide
A	AA	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
B	B			B	B	И	C	C	C	B ʃ	ϐ	И	B	B		
C	I,C	<	<	Γ<	Λ,C	<	Λ,Γ	Λ	Λ	Γ	ΛC	Λ7	Γ	ΓC	ΓC	Γ
D	D	D,Δ	D	ΔD	D	D,Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	ΔD	Δ	DΔ
E	E	E,B	E	E	E	E	E	E	H,E	E	E	E	E	E	E	E
FF	FF	F	F	FC	FF	F	F[C]	–	–	F,C	–	–	–	–	–	F
I	I	I		I				I		I			I	I		
–	–	–	–	–	–	–	}B	}B	E,B	BB	}B	}H	B	}B	B	B
B	H	H	B	B	B	B			B	–			–		H	–
⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕	⊕
I	S	S,S,I	S,S,I	I	I	I	I	I	I	S	S	S	I	I	I	I
K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K	K
Λ	Γ	Λ	L,Λ	L	Γ	Γ	Γ	ΛΓ	Λ	L,ΛΓ	Λ	Λ	Γ	Γ	Γ	Λ
M	M	M	M	M,M	M	M	M	M	M	M,I	M	M	M	M	M	M
N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
X	X	X	ΨM	[⊞]	Ξ?	Ξ	[]Σ	XΣ	Ξ	KM,Ξ	Ξ KM↓	Ξ KM↓	Ξ Ξ	XΣ,X	⧗	
O	O	O	O	O	O	O	O	Ω	O	O	O	C,O	O	O	C	O
Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	ΓC	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ	Γ
–	M	M	M	[M]	–	–	–	–	–	M	M	M	–	–	–	–
ϙ	ϙ		ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	–?	
PR	PR	PR	PR	PR	PR	PR	P	PR	P	P	PR	P	P,D	P	P	P
S	–	–	–	S	Σ	Σ	S	Σ	Σ	–	–	–	Σ,S,S	Σ,S	Σ,S	Σ,S,S
T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T	T
Y	V	V	YV	Y	Y	Y	Y	Y	Y	Y	Y	V	V	Y	Y	V
Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ	Φ?	ΓB	ΓH	Φ	Φ	Φ	Φ
Ψ↓	Ψ↓	Ψ↓	Ψ	Ψ↓	X,Ψ	X	X	X	X	S?	KB	KH,S	X	Ψ↓	X	X
ΦS	✱			ΦS	Ψ	Ψ	ΓS			ΓM	ΓM	ΓM	Ψ↓			Ψ
–	–	–	–	–	–	–		O	Ω	–	–?	O	Ω	–	O	–?
⁝	·	⁝	⁝	⁝,⁝	⁝,⁝	⁝,⁝	⁝	⁝	⁝	I,⧗	I		⁝,⁝		:	⁝

cosí lo statuto di segno nuovo e in quanto tale finisce in coda alla sequenza.

Resta da spiegare la genesi di *omicron* da *'ayin*. Né il modello di spiegazione per cui *'ālep, hē'* → *alpha, epsilon*, né quello per cui *yôḏ, wāw* → *iota, upsilon* sono validi in questo caso. È stato suggerito[96] che la chiave sarebbe ancora una volta da vedere nel principio acrofonico: la lettera dell'alfabeto semitico *'ayin*, il cui nome significa «occhio», sarebbe stata adottata dai greci sostituendo il suo nome con quello greco per «occhio», e cioè ὀφθαλμός.

Oltre all'introduzione dei segni per le vocali l'alfabeto greco presenta, rispetto alla fonte semitica, alcune innovazioni minori. A *qoppa*, che nella fonte semitica rappresentava un fonema che il greco non possedeva (una consonante velare faringalizzata)[97], viene attribuito lo stesso valore di *kappa*: vale a dire che del pari rappresenta /k/. La distribuzione dei due segni è regolata dal contesto, nel senso che *qoppa* compare di fronte ai segni per le vocali velari, *upsilon* e *omicron*, mentre *kappa* compare di fronte alle altre[98].

Una ristrutturazione si ha anche nel caso dei segni per le sibilanti. Lo *zayin*, che nel modello semitico stava per la *s* sonora, venne impiegato, con la denominazione di *zeta*, per l'affricata (sonora) /dz/; il *sāmeḵ*, che originariamente segnava la *s* sorda, rinominato *xi*, venne utilizzato per la sequenza /ks/, ma solo dagli alfabeti «azzurri» (vedi piú avanti); mentre a rappresentare la *s* sorda, unica sibilante del greco, furono dirottati, a seconda delle varietà alfabetiche, o il segno che nell'alfabeto semitico stava per una *s* di articolazione complessa (faringalizzata), cioè lo *ṣādê*, ridenominato *san*; o il segno che stava per la *s* palatale, lo *šîn* (ridenominato *sigma*)[99].

Resta da trattare l'origine del *theta* e dei «segni complementari» *phi*, *chi* e *psi*. Per il *theta*, si tratta del reimpiego per /tʰ/ di un segno che l'alfabeto semitico destinava a *ṭêṯ*, una consonante dentale faringalizzata, la cui articolazione complessa è stata evidentemente assimilata dai greci al loro /tʰ/. Per i segni complementari, va tenuto presente che la loro forma, come vedremo, varia a seconda delle varietà alfabetiche. Che si

varianti grafiche: JEFFERY, *Greek alphabetic writing* cit., p. 824; H. B. ROSÉN, *Le transfer des valeurs des caractères alphabétiques et l'explication de quelques habitudes orthographiques grecques archaïques*, in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce*, Paris 1984, pp. 227, 229-30.

[96] Cfr. G. L. COHEN, *The origin of the letter omicron*, in «Kadmos», XXI (1982), pp. 122-24.

[97] SAMPSON, *Writing systems* cit., p. 100.

[98] Per le motivazioni di questa regola distribuzionale cfr. da ultimo BRIXHE, *De la phonologie* cit., pp. 336-40; AGOSTINIANI, *La nascita* cit., pp. 672-73.

[99] Dietro alla ristrutturazione del settore dei segni per le sibilanti vi è una storia complessa: cfr. da ultimo BRIXHE, *De la phonologie* cit., pp. 323-35; AGOSTINIANI, *La nascita* cit., pp. 673-74.

tratti comunque di un'innovazione greca è dimostrato dalla loro posizione in fondo alla sequenza e dal fatto che il loro uso non è generalizzato[100]: Creta e Tera non li includono. La Jeffery suggeriva che la forma fosse stata ripresa dal sillabario cipriota classico, mentre piú recentemente chiama in gioco una delle scritture anatoliche, forse l'alfabeto cario[101].

8.2.3. Le varietà alfabetiche locali.

Gli elementi che differenziano le varietà alfabetiche locali (fig. 4) sono già presenti nelle iscrizioni piú antiche oggi conosciute: dal graffito sull'*oinochoe* del Dipylon ad Atene (fig. 5) alle iscrizioni dipinte su ceramica corinzia (fig. 6) a quelle incise sulla roccia a Tera (fig. 7). Essi sono di vario genere e livello. Alcuni riguardano la pura configurazione esterna del segno: varianti curvilinee e angolari, ad angolo acuto o retto, come nel caso di *gamma*; varianti ruotate di 90 o 180 gradi, come nel caso di *lambda*; tipi strutturalmente diversi, come nel caso di *beta* corinzio-megarese rispetto alla maggior parte degli altri alfabeti, o di *sigma* e *san*, impiegati in alternativa nelle diverse varietà per rappresentare /s/; e altro similare. In altri casi invece la diversità investe il piano funzionale, cioè il valore fonico del segno: cosí per *heta/eta*, che in alcune varietà vale /h/, in altre *e* lunga aperta, in altre ancora ha ambedue i valori. Il caso piú noto, al proposito, è quello dei segni «a croce», X o +, e «a freccia» ↓ o Y, usati in alternativa per rappresentare $/k^h/$: nelle varietà in cui $/k^h/$ è reso attraverso il segno a freccia, il segno a croce è impiegato per rendere il nesso consonantico /ks/; in quelle in cui $/k^h/$ è reso attravarso il segno a croce, il segno a freccia è disponibile per il nesso /ps/.

Il diverso valore d'uso dei due segni, a croce e a freccia, è stato utilizzato da Kirchoff[102] come base per una classificazione delle varietà alfabetiche greche arcaiche: gli alfabeti della Grecia continentale, in cui $/k^h/$ è reso con il segno a freccia, sono definiti «occidentali» o «rossi»; quelli della Grecia orientale e di alcune città sull'istmo di Corinto, in cui il fonema è reso con il segno a croce, sono definiti «orientali» o «azzurri» («rosso» e «azzurro» si riferiscono alla colorazione delle aree nelle carte utilizzate da Kirchoff). Ovviamente, la scelta di questa piuttosto che di altre basi di comparazione è sostanzialmente arbitraria, e risultati diversi, e in qualche caso non meno significativi, si otterrebbero

[100] JEFFERY, *The local scripts* cit., pp. 35-37.
[101] ID., *Greek alphabetic writing* cit., p. 824.
[102] Cfr. A. KIRCHOFF, *Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets*, Gütersloh 1887[4].

a partire da qualche altro dei tratti sopra menzionati: per esempio, dalla forma di *lambda* o dall'impiego di *sigma* o *san* per rappresentare /s/.

8.2.4. L'alfabetizzazione nel mondo greco.

A differenza che in altre zone o altre epoche (per esempio, in area mesopotamica, o nel mondo miceneo), la conoscenza della scrittura non è mai stata presso i Greci del primo millennio ristretta a una particolare classe o gruppo sociale. Ma quanto, e a che livelli socioculturali, essa

---

Figura 5.
Graffito su un'*oinochoe* tardogeometrica da una tomba della necropoli del Dipylon ad Atene (c. 725 a. C.).

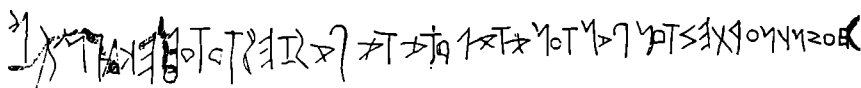
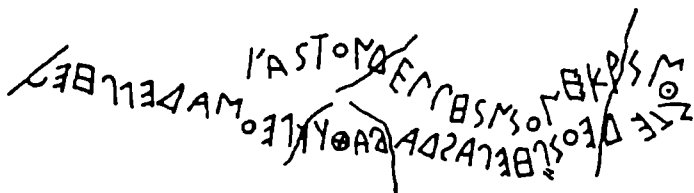



Figura 6.
Graffiti su ceramica, dal quartiere dei vasai a Corinto (fine dell'VIII secolo a. C.).

Figura 7.
Iscrizione incisa su una roccia affiorante, nella zona del futuro Ginnasio a Tera (fine dell'VIII secolo a. C.).

era realmente diffusa? Da recenti studi in proposito[103] sembra di poter ricavare, nel complesso, un quadro assai diversificato, che contrappone per esempio una distribuzione abbastanza ampia, anche per l'età arcaica, della scrittura nella struttura socioculturale ad Atene, a quella assai piú ristretta di Sparta, dove la scrittura pare diffusa solo nelle classi sociali piú alte[104].

In ogni caso, alcuni principî generali paiono acquisiti definitivamente. Uno di questi è che il rapporto tra alfabetizzazione e analfabetismo nel mondo greco non può porsi in termini grossolanamente dicotomici. Sembra piuttosto che i dati ci configurino, di volta in volta, condizioni meglio descrivibili se si situino in un continuum, che va dalla mera abilità di scrivere il proprio nome, alla «commercial literacy», alla capacità di leggere un libro[105]. È evidente che i livelli piú bassi non erano difficili da raggiungere, vista la relativa facilità con cui poteva apprendersi il sistema: allora come ora, si trattava semplicemente di imparare a recitare la sequenza fissa dei nomi delle lettere; imparare a distinguere la loro forma; imparare il principio acrofonico; infine, esercitarsi a raggruppare le lettere in sequenze corrispondenti alle sequenze foniche. Ma è altrettanto evidente che a questa «literacy» di basso livello non possono essere attribuite valenze «culturali» forti, e sono presumibilmente nel giusto quelli che, come Eric Havelock[106], ritengono che, fino ai tempi di Platone, la cultura letteraria greca fosse una cultura fondamentalmente orale.

Ed è in questa prospettiva che va inquadrato il problema del rapporto tra Omero e la scrittura: una parte del piú generale problema della formazione e composizione finale dei poemi omerici (la cosiddetta «questione omerica»). Tanto le fonti antiche, quanto considerazioni di carattere linguistico, suggeriscono che i poemi omerici si siano fissati nella forma in cui ci sono pervenuti intorno al 700 a. C.: anche se è chiaro che sono presenti in essi affioramenti di una tradizione piú antica, tramandati oralmente[107]. Quando, e con quali modalità, è intervenuta la

[103] In generale, vedi da ultimo W. V. HARRIS, *Ancient literacy*, Cambridge Mass. 1989 (e cfr. G. NIEDDU, *Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentaria*, in «Scrittura e Civiltà», VI (1982), pp. 233-61); per Atene, R. THOMAS, *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge 1992; per Sparta, T. A BORING, *Literacy in ancient Sparta*, Leiden 1979.

[104] G. MADDOLI, *Testo scritto e non scritto*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1. *La produzione e la circolazione del testo. La polis*, Roma 1992, p. 36.

[105] THOMAS, *Literacy* cit., pp. 8-12.

[106] Da ultimo, E. A. HAVELOCK, *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton 1982.

[107] Cfr. R. JANKO, *Homer, Hesiod and the Hymns: diachronic development in epic diction*, Cam-

scrittura nel processo di fissazione del testo? Non esistendo prove dirette al riguardo, si sono potute sostenere tesi diametralmente opposte: che cioè la composizione e la trasmissione del testo sarebbe avvenuta nell'ambito e con i modi dell'oralità, o che, viceversa, esso avrebbe avuto *ab origine* il carattere della composizione scritta. Le ricerche di Milman Parry e di Albert Lord[108] sulle tecniche e le modalità del moderno canto narrativo nell'area dei Balcani, nell'Asia centrale, nel mondo celtico e germanico hanno mostrato che il grande cantore di tradizione orale possiede un alto grado di abilità nel produrre strutture anche molto estese, intricate e di grande valore artistico. La grandezza di Omero non impedisce dunque che sia stato un aedo, che creava la sua poesia oralmente, improvvisando davanti a un uditorio, come il Femio di Itaca o il Demodoco di Scheria che egli stesso ci descrive. Niente si oppone cioè, in partenza, all'idea che i poemi omerici, all'origine, siano stati composti e tramandati senza l'aiuto della scrittura: la quale sarebbe intervenuta in un momento (anche molto) piú tardo, quale pura e semplice trascodifica di un testo già fissato nella sua forma definitiva. Tuttavia, recenti studi[109] tendono a vedere le cose in termini piú sfumati, indicando che non c'è esclusione reciproca tra cultura dell'oralità e cultura dello scritto, e ammettendo che la scrittura possa aver avuto un qualche ruolo nella composizione e trasmissione, sostanzialmente orale, dei poemi omerici: fino a ritenere che la scrittura potesse «duplicare» l'attività del poeta orale che componeva, o che il poeta stesso potesse utilizzare la scrittura per fissare i suoi poemi, o piú facilmente parte di essi[110].

bridge 1982; da ultimo, E. S. SHERRATT, *"Reading the texts": archaeology and the Homeric question*, in «Antiquity», LXIV, 245 (1990), pp. 807-24.

[108] Cfr. M. PARRY, *The making of Homeric verse. The collected papers of Milman Parry*, Oxford 1987; THOMAS, *Literacy* cit.

[109] POWELL, *Homer* cit.; THOMAS, *Literacy* cit.

[110] *Ibid.*, p. 50.

H. ALAN SHAPIRO

Tradizioni regionali, botteghe e stili d'arte

Con l'aprirsi del mondo greco ai contatti con l'Egitto e il Vicino Oriente nel tardo VIII e nel VII secolo a. C., alla scarsità e relativa uniformità della cultura materiale che aveva segnato il periodo geometrico succedette una fase di sperimentazione artistica, contrassegnata dalla nascita di scuole artistiche originali e distinte nella maggioranza delle *poleis* greche.

Nel corso del VII secolo, ciascuna regione del mondo greco cominciò ad assumere un profilo culturale distinto. Il fenomeno è attestato nel modo forse piú evidente dalle differenziazioni riscontrabili nei dialetti letterari dei primi poeti lirici, che adottano elementi del locale idioma parlato: greco ionico, dorico o eolico. Analogamente, nel campo delle arti figurative, già all'inizio del XX secolo gli studiosi tedeschi moderni forgiarono il concetto di *Kunstlandschaft*, che afferma l'esistenza in ciascuna regione della Grecia di uno stile artistico proprio e univoco[1]. Le caratteristiche precipue di tali stili sarebbero determinate in parte dai tratti culturali ritenuti connaturati alle differenti razze greche (austerità e militarismo fra i Dori di Sparta e della Laconia, lusso e amore per il bello fra gli Ioni delle isole e dell'Asia Minore, e cosí via), e in parte dal grado di penetrazione in ciascuna regione dell'influenza mediorientale durante il periodo «orientalizzante» del VII secolo[2]. Poiché questa fu anche l'epoca delle grandi ondate di colonizzazione, il concetto di *Kunstlandschaft* potrebbe essere esteso, per esempio, alle città greche del Mediterraneo occidentale, laddove gli stili regionali erano considerati in termini di amalgama fra lo stile importato dalla madrepatria greca e l'influenza delle tradizioni locali (italiche, puniche o altre)[3].

[1] E. LANGLOTZ, *Frühgriechische Bildhauerschulen*, Nürnberg 1927; A. RUMPF, *Malerei und Zeichnung der klassischen Antike*, München 1953.

[2] T. J. DUNBABIN, *The Greeks and Their Eastern Neighbours*, London 1957; E. AKURGAL, *The Art of Greece: Its Origins in the Mediterranean and the Near East*, New York 1968; K. SCHEFOLD, *Die Griechen und ihre Nachbarn*, Berlin 1967.

[3] T. J. DUNBABIN, *The Western Greeks*, Oxford 1948; E. LANGLOTZ, *Die Kunst der Westgriechen in Sizilien und Unteritalien*, München 1963 [trad. it. *L'arte della Magna Grecia*, Roma 1968].

A un livello piú pratico, tuttavia, occorre notare che la maggior parte delle scuole locali tese a indirizzarsi in funzione della materia prima maggiormente disponibile o di migliore qualità: marmo, pietra calcarea, bronzo o argilla (terracotta). Buona parte delle tecniche impiegate nell'arte greca classica furono inventate (o mutuate dall'esterno) e quindi gradualmente perfezionate nel corso dei secoli VII e VI, ivi comprese le tecniche per la realizzazione di grandi sculture su pietra dura, il getto del bronzo, la pittura in affresco e la decorazione vascolare a figure nere e rosse.

La documentazione scritta di quel periodo non è in grado di fornirci piú di una manciata di nomi di artisti, ma la loro denotazione geografica, unitamente alle capacità e alle tecniche per cui andavano famosi, collima con i dati dei reperti archeologici.

Il piú grande di questi nomi, lo scultore quasi leggendario che divenne il prototipo di tutti i primi artisti greci e assurse a emblema della creatività stessa delle arti figurative, fu Dedalo[4]. Sebbene in alcune versioni della sua leggenda se ne indichi il luogo di nascita ad Atene[5], il fatto che il nome di Dedalo venga per lo piú associato a Creta riflette forse il primato dell'isola nelle capacità sia di recezione dell'influenza mediorientale, sia di sviluppo delle tradizioni indigene della scultura di grandi dimensioni in pietra e bronzo.

Nella generazione successiva a Dedalo, gli scultori piú noti alla tradizione greca furono i fratelli Dipeno e Scilli, definiti ora figli ora allievi di Dedalo[6]. Benché fossero cretesi di nascita, gli incarichi di realizzare statue di culto o di altro genere li condussero a operare soprattutto nel Peloponneso, a Sicione e Cleone nell'area di Corinto[7], ad Argo e nella vicina Tirinto[8]. È assai probabile che essi, ovunque si recassero, reclutassero allievi che a loro volta contribuirono a istituire scuole locali in tutto il Peloponneso e altrove. Cosí, per esempio, un certo Dorykleides di Sparta, indicato come loro allievo, realizzò una statua per il tempio di Era a Olimpia[9], mentre un paio di suoi allievi, Tecteo e Angelione, furono gli autori della celebre statua di Apollo oggetto di culto a Delo[10].

[4] J. J. POLLITT, *The Art of Ancient Greece: Sources and Documents*, Cambridge 1990[2], pp. 13-15; S. P. MORRIS, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992.

[5] PAUSANIA, 9.3.2; DIODORO SICULO, 4.76.1.

[6] POLLITT, *The Art* cit., pp. 19-20.

[7] PLINIO, *Naturalis historia*, 36.9; PAUSANIA, 2.15.1.

[8] *Ibid.*, 2.22.5; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 4.42.

[9] PAUSANIA, 5.17.1-2.

[10] *Ibid.*, 2.32.5; cfr. PLUTARCO, *Opere morali*, 1136a.

1. *Scultura libera e scultura architettonica.*

Prima di dedicarsi alla scultura in pietra o in bronzo, i Greci si avvalsero in modo predominante del legno, soprattutto per la realizzazione di quelle antiche raffigurazioni votive degli dèi note sotto la denominazione di ξόανα[11]: di piccole dimensioni, in molti casi queste statue erano lavorate rozzamente e derivavano la loro importanza religiosa piú dall'antichità delle origini che non dal pregio artistico. Fu Dedalo a scolpire lo ξόανον di Afrodite che Arianna donò a Teseo e che quest'ultimo consacrò nel santuario di Apollo a Delo[12].

Per l'VIII secolo i traffici commerciali fenici in tutto il Mediterraneo[13] e la presenza di artigiani fenici sull'isola di Creta sono attestati nel grande ritrovamento di splendidi scudi e altri oggetti di bronzo finemente lavorati nella grotta del monte Ida (fig. 1)[14]. La tradizione mitologica parla di una genía di abili artigiani – i Dattili del monte Ida – che scoprirono la natura del ferro e del bronzo e l'uso del fuoco nella metallurgia[15]. Prima dell'invenzione della fusione in bronzo, fiorí per un breve periodo la tecnica nota come σφυρήλατον, consistente nella battitura con il martello di lamine di bronzo su una sagoma di legno fino a produrre una figura quasi a grandezza naturale; i primi esempi di questa tecnica sono stati ritrovati nel tempio di Apollo a Drero, nell'isola di Creta, un edificio risalente alla metà del VII secolo (fig. 2)[16]. Delle tre figure, quella di Apollo è la piú grande, mentre le due figure femminili sono con tutta probabilità sua madre Leto e sua sorella Artemide.

Negli studi moderni Dedalo ha dato il proprio nome a uno stile di scultura su calcare sviluppatosi nel VII secolo e che ebbe probabilmente origine a Creta, donde si diffuse rapidamente ad altre scuole nella Grecia continentale e nelle Cicladi[17]. La Dama di Auxerre, ora conservata al Louvre, è il miglior esempio giunto fino a noi di stile dedalico, caratterizzato da corpi racchiusi in vesti elaborate e aderenti, e da volti triangolari con occhi grandi e sporgenti e chiome spesse e pesanti a mo' di parrucca (fig. 3): un'impressione di monumentalità tuttavia smentita

[11] A. A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta 1988; J. PAPADOPOULOS, *Xoana e Sphyrelata*, Roma 1980.

[12] PAUSANIA, 9.40.3; PLUTARCO, *Vita di Teseo*, 21.1.

[13] U. GEHRIG e H. G. NIEMEYER, *Die Phoinizier im Zeitalter Homers*, Mainz 1990.

[14] H. HOFFMANN e A. E. RAUBITSCHEK, *Early Cretan Armorers*, Mainz 1972.

[15] DIODORO SICULO, 5.64.3-5.

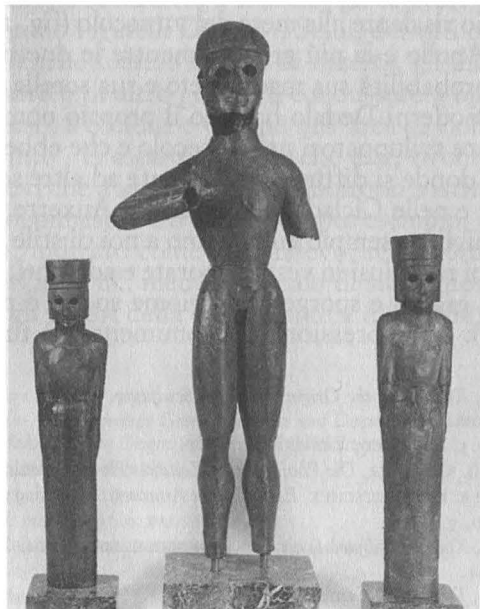
[16] PAPADOPOULOS, *Xoana e Sphyrelata* cit., pp. 77-87; C. C. MATTUSCH, *Greek Bronze Statuary*, Ithaca 1988, pp. 40-44.

[17] R. J. H. JENKINS, *Daedalica*, Cambridge 1936.

Figura 1.

Scudo in bronzo proveniente dalla grotta del monte Ida, Creta (VIII secolo a. C.). La banda decorata contiene un fregio raffigurante cervi in corsa.

Figura 2.

Statue in bronzo di Apollo con Leto e Artemide provenienti da Drero, Creta (metà del VII secolo a. C.).

dalla minuscola statura della statuetta (65 cm). Indubbiamente monumentale (e forse un po' piú antica) è la statua offerta al santuario di Delo dalla famiglia di una donna di Nasso, Nicandre (fig. 4). Non è chiaro se la statua rappresenti Nicandre che, come ci dice l'inscrizione incisa sulla sua coscia, fu uccisa dalle «micidiali frecce di Artemide», o piuttosto la dea stessa, che condivideva con il fratello la sacra isola di Delo e forse a quei tempi era addirittura considerata piú importante di lui[18]. La maggior parte delle statue dedaliche, compresa una testa di calcare rinvenuta a Micene, ritraggono figure femminili e sono di grandi dimensioni: esse precedono di circa mezzo secolo l'inizio della serie delle figure maschili monumentali note come kouroi.

[18] H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque*, Paris 1958.

Figura 3. La Dama di Auxerre: in calcare, forse scolpita a Creta (metà del VII secolo a. C.).

Figura 4. Statua marmorea di donna o dea offerta da Nicandre (metà del VII secolo a. C.). La statua fu offerta al santuario di Delo da una donna della vicina isola di Nasso.

Figura 5. Statuetta in bronzo raffigurante Apollo (metà del VII secolo a. C.). L'iscrizione riporta il nome dell'autore dell'offerta: Mantiklos.

Lo stile dedalico, tuttavia, si manifesta anche in alcune statuette di bronzo massiccio del VII secolo, come per esempio quella offerta da Mantiklos a Delfi (fig. 5): è sensibilmente piú grande delle figurine in bronzo di uomini e animali prodotte in tutto il mondo greco fin dalla metà dell'VIII secolo (altezza dell'esemplare conservato: 20 cm), ma manca ancora un secolo alle prime statue in bronzo a grandezza naturale.

Come indicano le fonti letterarie citate sopra, molte delle migliori opere delle varie scuole locali finivano nei grandi santuari panellenici: Delfi e Olimpia[19] anzitutto, ma anche Delo e l'oracolo di Dodona nella Grecia nord-occidentale. Di queste statue di grandi dimensioni del VI secolo offerte nei santuari ne sopravvivono oggi pochissime[20]. Fra le meglio conservate figurano una sfinge di marmo in cima a un'alta colonna a Delfi, offerta dalla popolazione di Nasso (l'isola le cui cave furono fra le prime a essere sfruttate) e una Nike di calcare proveniente da Delo, opera di un noto scultore della metà del VI secolo, Archermo di Chio (fig. 6)[21]. Oltre a queste, possiamo spesso trovare esempi delle varie scuole locali fra le piccole offerte in bronzo e le sculture architettoniche in marmo e calcare che ornavano i molti templi e tesori che attiravano visitatori e pellegrini presso i santuari.

Nella lavorazione del bronzo, fra le scuole peloponnesiache che fiorirono nel VI secolo figurano quelle di Corinto, Argo e Sicione nel nord, e quella di Sparta nel sud[22]. Bronzetti di fine fattura erano prodotti anche nella remota e montagnosa Arcadia (fig. 7)[23]. Oltre ai siti panellenici, consistenti materiali, generalmente classificati di produzione locale, sono venuti alla luce in numerosi grandi santuari nelle città-stato piú grandi e prospere: ricordiamo il santuario di Era a Samo, quello di Artemide a Efeso e l'Acropoli di Atene, cittadella e santuario di Atena.

La decorazione dei templi con rilievi scolpiti fu introdotta in Grecia, di nuovo sotto influenza orientale, durante il VII secolo, congiuntamente all'adozione della pietra come materiale di costruzione. È possibile che ancora una volta l'avanguardia sia stata costituita da Creta, come possiamo rilevare dal tempio di Prinià, con la sua sfilata di cavalieri sul dado e sui fregi dell'architrave dell'ingresso. Nella prima metà del

[19] C. MORGAN, *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century*, Cambridge 1990.

[20] Per un'eccezione, i kouroi Cleobi e Bitone, cfr. in questo volume il saggio di B. Fehr.

[21] J. FLOREN, *Die griechische Plastik: Die geometrische und Archaische Plastik*, München 1987, pp. 335-40.

[22] C. ROLLEY, *Les bronzes grecs*, Fribourg 1983, pp. 85-105.

[23] U. HÜBINGER, *On Pan's Iconography and the Cult in the Sanctuary of Pan on the Slopes of Mount Lykaion*, in R. HÄGG (a cura di), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*, Athens-Liège 1992, pp. 189-207.

VI secolo, tuttavia, è soprattutto nelle città del Peloponneso e nelle loro colonie (oltre che ad Atene) che lo sviluppo dell'ordine dorico fu accompagnato da due tipologie caratteristiche di decorazione scultorea: frontoni nei timpani triangolari della parte anteriore e posteriore, e metope quadrate lungo il fregio sovrastante le colonne[24].

Il piú antico frontone scolpito conosciuto risale al primo o secondo decennio del VI secolo e decorava un tempio di Artemide nella colonia corinzia di Corcira (fig. 8)[25]. A parte la sorprendente monumentalità del-

[24] B. S. RIDGWAY, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Princeton 1977, pp. 187 sgg. Per Prinià cfr. L. PERNIER, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», I (1914), pp. 18-111, e RIDGWAY, *The Archaic Style* cit., p. 257, secondo il quale il fregio dei cavalieri dovrebbe essere tolto dal tempio e collocato in un recinto separato nel τέμενος.

[25] G. RODENWALDT, *Korkyra. Archaische Bauten und Bildwerke*, Berlin 1939-40.

Figura 6. Nike in calcare proveniente da Delo (metà del VI secolo a. C.). La statua è attribuita allo scultore Archermo di Chio.

Figura 7. Ermes porta sulle spalle un montone. Statuetta in bronzo, proveniente dall'Arcadia (VI secolo a. C.).

le sue dimensioni (la Gorgone centrale misura piú di 3 m d'altezza), il frontone di Corcira introduce anche un elemento precipuamente greco, vale a dire il vivo interesse per la tradizione mitologica: la nascita dei figli di Medusa, Pegaso e Crisaore, al centro e, forse, scene di una battaglia fra gli dèi olimpici e i Titani negli angoli, con pantere in vista frontale negli spazi intermedi[26]. Una generazione dopo, analoghe combinazioni di animali, esseri umani e creature fantastiche affollavano i frontoni del primo tempio monumentale dedicato ad Atena, edificato sull'Acropoli di Atene[27]. Verso la metà del VI secolo, peraltro, scultori ateniesi avevano anche realizzato, sebbene su scala molto piú modesta (per edifici probabilmente destinati a essere piccoli tesori), i primi frontoni contenenti la raffigurazione di un'unica storia. In uno di questi si presenta la lotta di Eracle contro l'Idra (fig. 9), in un altro forse una scena di culto ambientata sull'Acropoli stessa[28].

Metope con decorazione dipinta sono attestate fin dal 630 circa sul

[26] J. L. BENSON, *The Central Group of the Corfu Pediment*, in *Gestalt und Geschichte. Festschrift Karl Schefold*, Basel 1967, pp. 48-60.

[27] I. BEYER, *Die Reliefgiebel des alten Atena-Tempels der Akropolis*, in «Archäologischer Anzeiger», 1974, pp. 639-51.

[28] J. BOARDMAN, *Greek Sculpture: The Archaic Period*, London 1978, pp. 176-78.

Figura 8.

La Gorgone Medusa dà alla luce Pegaso (di cui si è conservata solo una gamba, sulla spalla destra di Medusa) e Crisaore. Frontone in calcare dal tempio di Artemide a Corcira (c. 590-580 a. C.).

tempio di Termo in Etolia[29], ma la prima serie di metope scolpite giunte fino a noi appartiene a un edificio di Delfi fatto probabilmente costruire dagli abitanti di Sicione nel secondo quarto del VI secolo (fig. 10)[30]. I soggetti rivelano un vivo interesse per la mitologia (la nave Argo, Europa sul toro, i Dioscuri che fanno razzia di bestiame, la caccia al cinghiale calidonio), ma manca ogni unità tematica.

Ci volle ancora piú di mezzo secolo prima che le metope scolpite cominciassero a diffondersi nella Grecia continentale, ma nel frattempo questa tipologia fu entusiasticamente adottata da alcune colonie greche

[29] M. ROBERTSON, *Greek Painting*, Geneve 1959, pp. 47-51.

[30] G. SZELIGA, *The Composition of the Argo Metopes from the Monopteros at Delphi*, in «American Journal of Archaeology», XC (1986), pp. 297-305.

Figura 9.
Eracle combatte contro l'Idra mentre il suo compagno attende su un carro. Frontone in calcare dall'Acropoli di Atene (c. 570-560 a. C.).

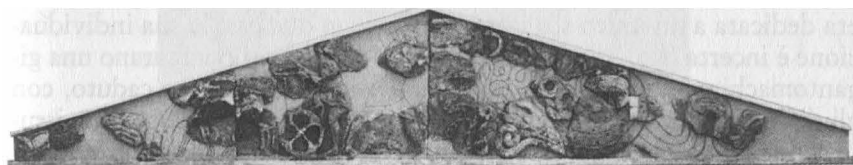



Figura 10.
Caccia al cinghiale calidonio. Metopa in calcare dal tesoro dei Sicioni a Delfi (c. 570-560 a. C.).

della Sicilia e della Magna Grecia. A Selinunte, una colonia fondata da Corinto, uno dei templi piú antichi, noto solo con la denominazione C e datato intorno al 550, possedeva una serie di metope in calcare a rilievo talmente alto da farle apparire tridimensionali (fig. 11)[31]. Anche qui la scelta dei soggetti è diversificata (Perseo che decapita la Medusa, Eracle e i Cercopi, il carro di Apollo) e priva di un tema unificatore. Presso Foce del Sele, tuttavia, in un santuario di Era argiva, sopravvivono non meno di 38 metope di arenaria provenienti da un tempietto o da un tesoro (fig. 12), tali da suffragare l'ipotesi di un loro raggruppamento in svariati «cicli» distinti, tra i quali le imprese di Eracle e la guerra di Troia[32].

Il fregio continuo ebbe probabilmente origine sui templi monumentali ionici che furono edificati intorno alla metà del VI secolo in centri greci orientali come Samo, Efeso e Didima, ma non ne è sopravvissuto quasi nessuno. Per trovarne un esempio ben conservato dobbiamo tornare a Delfi, in un piccolo tesoro costruito dall'isola cicladica di Sifno e, grazie a circostanze storiche, databile con precisione agli anni 530-525 a. C.[33]. È chiaro che l'intera lunghezza di ciascuno dei quattro lati era dedicata a un unico soggetto, anche se in due casi la sua individuazione è incerta (fig. 13). I due lati meglio conservati raffigurano una gigantomachia e una battaglia omerica sul corpo di un eroe caduto, con gli dèi olimpici che osservano la scena[34]. L'unico frontone sopravvissuto mostra la lotta di Eracle e Apollo per il tripode delfico, con Zeus in veste di arbitro, una scelta insolitamente felice vista la collocazione dell'edificio[35]. La raffinatezza dei fregi e del frontone, unitamente alla presenza di acroteri figurativi a ciascun vertice dell'edificio e di un paio di colonne a foggia di donne riccamente abbigliate («cariatidi») sulla facciata occidentale, illustrano la ricchezza ornamentale dello stile ionico nella fase della sua massima fioritura.

Il mezzo secolo che intercorre fra la costruzione del tesoro dei Sifni e l'invasione della Grecia da parte di Serse, nel 480/479, vide il fiorire

[31] L. GIULIANI, *Die archaischen Metopen von Selinunt*, Mainz 1979; V. TUSA, *Le sculture in pietra in Selinunte*, Palermo 1984.

[32] P. ZANCANI MONTUORO e U. ZANOTTI BIANCO, *Heraion alla Foce del Sele*, Roma 1951-54; F. VAN KEUREN, *The Frieze from the Hera I Temple at Foce del Sele*, Rome 1989.

[33] ERODOTO, 3.57, sulla scoperta di miniere d'argento a Sifno e sulla successiva distruzione dell'isola ad opera di Policrate di Samo; BOARDMAN, *Greek Sculpture* cit., pp. 190-97.

[34] E. SIMON, *Ikonographie und Epigraphik. Zum Bauschmuck des Siphnierschatzhauses in Delphi*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LVII (1984), pp. 1-22; V. BRINKMANN, *Die aufgemalten Namensbeischriften and Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CIX (1985), pp. 77-130.

[35] B. S. RIDGWAY, *The East Pediment of the Siphnian Treasury: A Reinterpretation*, in «American Journal of Archaeology», LXIX (1965), pp. 1-5.

Figura 11.
Perseo decapita Medusa alla presenza di Atena. Metopa in calcare dal tempio C di Selinunte (c. 550 a. C.).

Figura 12.
Eracle e Apollo si disputano il tripode. Metopa in arenaria dal tempio di Era a Foce del Sele (metà del VI secolo a. C.).

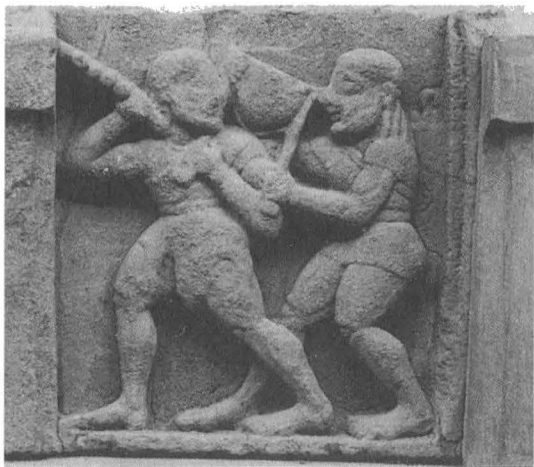
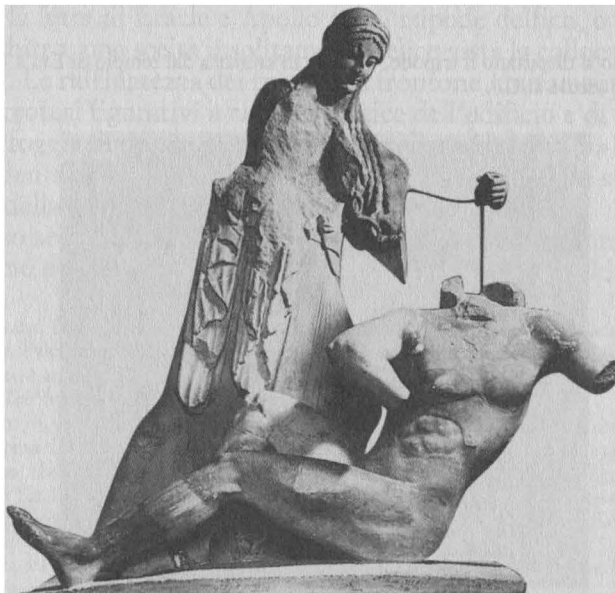



Figura 13.

Il carro di Dioniso trainato da leoni. Scena tratta dalla gigantomachia del fregio nord, in marmo, del tesoro dei Sifni a Delfi (c. 530-525 a. C.).

Figura 14.

Atena sovrasta un gigante abbattuto. Frontone marmoreo dal tempio arcaico di Atena sull'Acropoli (c. 510 a. C.).

in Grecia dell'attività edilizia, con una decorazione scultorea in marmo che rappresenta il punto massimo dello stile arcaico. Fra i principali progetti figurano la ricostruzione del tempio di Atena Poliade ad Atene, con un frontone marmoreo raffigurante la dea che prende parte alla lotta contro i giganti (fig. 14)[36]; l'edificazione del piú importante tempio di Apollo a Delfi, noto come «Alcmeonide» perché la nobile famiglia ateniese contribuí a finanziarne il completamento, compreso un frontone marmoreo sulla facciata est[37]; la costruzione di un altro tempio dedicato ad Apollo nella città di Eretria, sull'isola di Eubea, il cui frontone, che illustra il rapimento della regina delle Amazzoni Antiope da parte dell'eroe ateniese Teseo, indica l'esistenza di forti legami politici fra Eretria e la capitale dell'Attica negli anni intorno al 500 (fig. 15)[38]; l'edificazione del tempio di Aphaia (forse una manifestazione locale di Atena) sull'isola di Egina, con due versioni di una battaglia della guerra di Troia sui frontoni, chiaramente scolpite a distanza di una ventina d'anni l'una dall'altra[39]; e, infine, la costruzione da parte degli Ateniesi di un tesoro a Delfi per commemorare la vittoria di Maratona del 490. È da quest'ultimo edificio che ci proviene la prima serie ben conservata di metope scolpite nella Grecia continentale dopo il tesoro dei Sicioni, che risale a quasi un secolo prima: vi si celebrano sia Eracle che Teseo, il quale, per associazione, è cosí elevato al rango dell'amato eroe panellenico (fig. 16)[40].

2. *La decorazione ceramica.*

La decorazione ceramica del periodo tardo geometrico (c. 750-700 a. C.) aveva acquisito in tutto l'Egeo una sorta di koinè basata su moduli ornamentali e su un limitato repertorio di tipologie figurative sviluppati ad Atene[41]. Dopo il 700, tuttavia, l'egemonia dell'Attica cominciò a declinare quando la regione fu colpita da una fase di carestia, forse determinata dalla siccità, e di spopolamento[42]. Questo fenomeno,

[36] K. STÄHLER, *Zur Rekonstruktion und Datierung des Gigantomachiegiebels von der Akropolis*, in *Antike und Universalgeschichte. Festschrift H. E. Stier*, Münster 1972, pp. 88-112.

[37] RIDGWAY, *The Archaic Style* cit., pp. 205-10.

[38] E. TOULOUPA, *Ta enaetia glypta tou naou tou Apollonos Daphnephorou sten Eretria*, Ioannina 1983.

[39] D. OHLY, *Die Aegineten*, München 1976.

[40] K. HOFFELNER, *Die Metopen des Athener Schatzhauses. Ein neuer Rekonstruktionsversuch*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CIII (1988), pp. 77-117.

[41] J. N. COLDSTREAM, *Greek Geometric Pottery*, London 1968.

[42] J. M. CAMP, *A Drought in the Late Eighth Century*, in «Hesperia», XLVIII (1979), pp. 397-411.

combinato con l'influsso di motivi decorativi del Vicino Oriente, che avevano forse nei tessuti il loro veicolo principale, stimolò il fiorire in tutta la Grecia di un'ampia varietà di scuole locali di produzione ceramica, ciascuna contraddistinta da forme e stili altamente distintivi e talora assolutamente peculiari. La ceramica del VII secolo, nota sotto la denominazione collettiva di «orientalizzante»[43], è caratterizzata da notevole sperimentazione e originalità di forme, tecniche decorative, uso del colore (dopo il piatto monocromatismo della ceramica geometrica) e da grande inventiva nella narrazione figurativa. È vero che molti animali, mostri e creature mitiche furono mutuati dal Vicino Oriente (per esempio le sfingi, i grifoni, le sirene, i leoni, i tori), ma non si trattò mai di copia pedissequa, bensí di rimodellazione e assimilazione in contesti affatto greci.

Alcuni laboratori producevano esclusivamente per il consumo loca-

[43] E. SIMON e R. HAMPE, *The Birth of Greek Art*, London 1980, pp. 158-72.

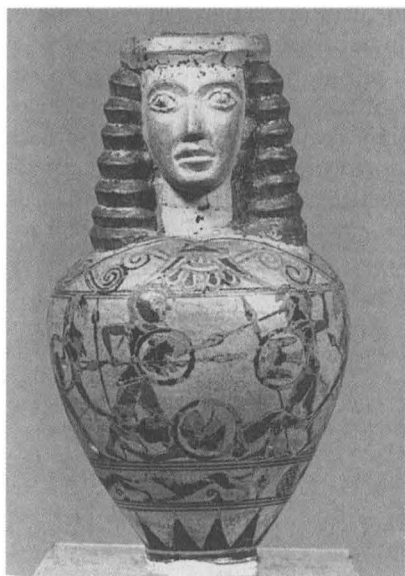
Figura 15. Teseo prende con sé Antiope, regina delle Amazzoni. Frontone marmoreo dal tempio di Apollo Daphnephoros a Eretria (c. 500 a. C.).

Figura 16. Teseo doma il toro di Maratona. Metopa marmorea dal tesoro degli Ateniesi a Delfi (c. 490-480 a. C.).

le, altri entrarono in concorrenza sul mercato d'esportazione. Quanto a successo commerciale, al primo posto troviamo la città di Corinto, che riforniva in particolare gli Etruschi e i coloni greci dell'Italia meridionale e della Sicilia. La ceramica protocorinzia (c. 725-640) si specializzò in forme di dimensioni ridotte (flaconi per oli e profumi, coppe per bere) di foggia delicata e decorate con grande precisione miniaturistica (fig. 17)[44]. Sullo sfondo giallognolo dell'argilla corinzia potevano venir applicati numerosi colori, che creavano un effetto di allegria e vivacità, e conferivano al pezzo quasi l'aspetto di un gioiello. L'elemento piú ricorrente dello stile protocorinzio sono file di animali e mostri, con sottili decorazioni astratte negli spazi liberi, ma vi fu un pittore che si cimentò con un soggetto eroico, raffigurando Bellerofonte che combatte la Chimera (un'opportunità per ritrarre due creature fantastiche, la Chi-

[44] H. PAYNE, *Necrocorinthia*, Oxford 1931, pp. 1-27; K. FRIIS JOHANSEN, *Les vases sicyoniens*, Paris 1923.

Figura 17. *Aryballos* protocorinzio proveniente da Tebe (metà del VII secolo a. C.).

Figura 18. Vaso Chigi. Olpe corinzia (c. 640-630 a. C.). La scena principale raffigura una falange di opliti che avanza in battaglia.

mera, appunto, e il cavallo alato di Bellerofonte, Pegaso)[45]. Attorno al 640-630, il capolavoro della pittura vascolare corinzia, il Vaso Chigi (fig. 18), rappresenta il culmine dello stile policromo, nonché un tentativo di conseguire una monumentalità di concezione entro i confini della tecnica miniaturistica[46]. Il fregio principale ci fornisce la piú antica ed esaustiva descrizione visiva della falange di opliti, da poco introdotta negli apparati bellici dei Greci, mentre i fregi accessori giustappongono motivi vecchi e nuovi, compresa la piú antica versione dipinta su vaso del giudizio di Paride[47]. Questa breve fase «di transizione» fu seguita dal corinzio arcaico (c. 625-600 a. C.): le esigenze di un mercato sempre piú ingordo determinarono lo sviluppo di una produzione di massa di ceramica policroma ma di scarsa ispirazione, e il declino della qualità dell'ornamentazione pittorica[48].

Altre scuole originali di produzione ceramica sorsero su alcune isole delle Cicladi, nel Dodecaneso e nell'Egeo settentrionale. A Rodi e a Chio, figure minuziose di animali su fondo bianco decoravano forme ceramiche caratteristiche, come il calice a Chio e l'*oinochoe* a Rodi (fig. 19)[49]. Un'isola delle Cicladi - Melo, si riteneva un tempo, ma piú probabilmente Paro - produceva una serie di enormi vasi dipinti a tinte vivaci noti come anfore di Melo (fig. 20)[50]. La loro decorazione figurativa, sorprendentemente sofisticata, comprende complesse narrazioni delle nozze di Eracle, Apollo e Artemide, nonché duelli di ispirazione epica.

Vasi di tali dimensioni avevano con tutta probabilità la funzione di stele tombali o di urne cinerarie, analogamente a quelli del tardo geometrico. Una tradizione di vasi ancora piú grandi decorati a rilievo anziché dipinti ebbe un breve periodo di fioritura nel VII secolo, soprattutto a Creta, nelle Cicladi e in Beozia, nella Grecia centrale[51]. L'esemplare piú bello, rinvenuto a Mykonos e prodotto nella prima metà del VII secolo (intorno al 670), offre una stupefacente panoramica narrativa della caduta di Troia: sul collo l'immagine del cavallo di legno (si tratta praticamente dell'unica raffigurazione sopravvissuta di questo motivo in tutta l'arte greca) e sul corpo una serie di piccole illustrazioni della distru-

[45] K. FITTSCHEN, *Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969, pp. 157-61.

[46] E. SIMON, M. HIRMER e A. HIRMER, *Die griechischen Vasen*, München 1981, pp. 48-50.

[47] H. VON STEUBEN, *Frühe Sagendarstellungen in Korinth und Athen*, Berlin 1968, pp. 56-59.

[48] J. L. BENSON, *Die Geschichte der korinthischen Vasen*, Basel 1953, pp. 100-9.

[49] A. A. LEMOS, *Archaic Pottery of Chios*, Oxford 1991; C. KARDARA, *Rhodiaki Aggeiographia*, Athinai 1963.

[50] D. PAPASTAMOS, *Melische Amphoren*, Münster 1970.

[51] J. SCHÄFER, *Studien zu den griechischen Reliefpithoi des 8.-6. Jahrhunderts v. Chr. auf Kreta, Rhodos, Tenos, und Boiotien*, Kallmünz 1957.

zione della città racchiuse in pannellini quadrati simili a metope (fig. 21)[52].

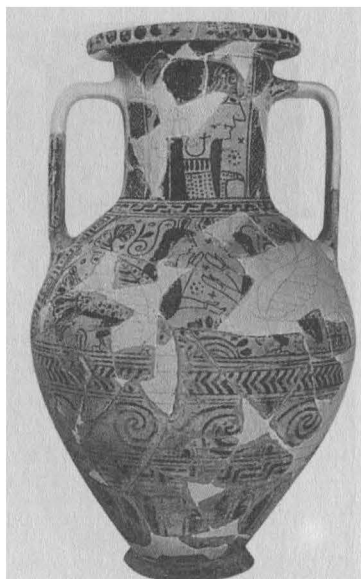
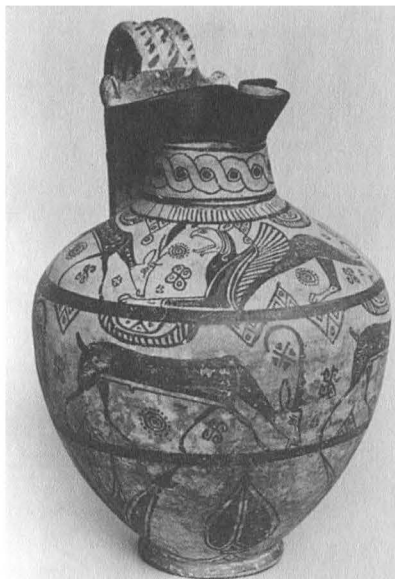
In Attica, all'inizio del VII secolo il tardo geometrico comincia a evolvere nel protoattico, in un primo tempo a ritmo quasi impercettibile: sulla superficie del vaso comincia gradualmente a crescere il rapporto tra figure umane e animali e motivi geometrici. Poi, di colpo, su un piccolo numero di vasi sparsi un po' per tutta l'Attica e sulla vicina isola di Egina compare uno stile figurativo originale e fuori dei canoni[53], il cui pezzo piú rappresentativo è la monumentale anfora a collo separato utilizzata a Eleusi intorno al 670 per la sepoltura di un bambino (fig. 22)[54]. Nelle dimensioni essa richiama i vasi funerari del tardo geometrico, ma la monumentalità delle figure dipinte non ha alcun riscontro nell'arte precedente. È nuovo anche l'ambizioso approccio alla narrazione mito-

[52] M. ERVIN, *A Relief Pithos from Mykonos*, in «'Αρχαιολογικὸν Δελτίον», XVIII (1967), pp. 37-75.

[53] S. P. MORRIS, *The Black and White Style*, New Haven 1984.

[54] G. E. MYLONAS, *O protoattikos amphoreus tis Elefsinos*, Athinai 1955.

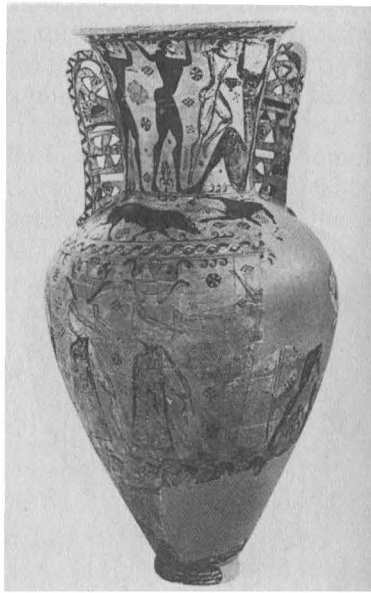
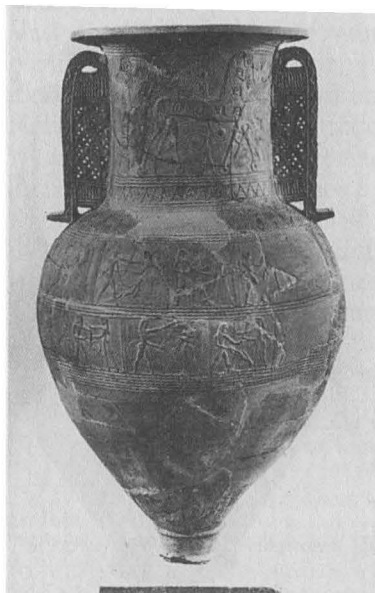
Figura 19. *Oinochoe* rodia nello stile dello «stambecco pascente» (fine del VII secolo a. C.).

Figura 20. Anfora «di Melo» proveniente da Delo (VII secolo a. C.). Le due sirene raffigurate sul corpo sembrano conversare.

logica, che combina due storie non collegate: sul collo l'accecamento di Polifemo da parte di Odisseo e dei suoi uomini, sul corpo Perseo che sfugge all'ira delle Gorgoni dopo aver ucciso la loro sorella Medusa. Si tratta di due fra le piú antiche scene mitologiche facilmente riconoscibili dell'arte greca; entrambe le storie saranno tra le piú frequentate nel repertorio della pittura vascolare arcaica, ma la freschezza e la forza narrativa che si riscontrano qui non avranno pari. Non c'è molto su questo vaso che si possa indicare come specificamente «orientalizzante», a parte alcuni degli ornamenti di riempimento e l'ispirazione per le teste delle Gorgoni, che deriva dai calderoni di bronzo con la raffigurazione di musi di animali.

A rivelarci con tutta evidenza un approccio ideativo diverso sono gli inusuali vasi funerari disposti lungo le sepolture del VII secolo nel Ceramico di Atene, nei quali in luogo della pittura decorativa troviamo fi-

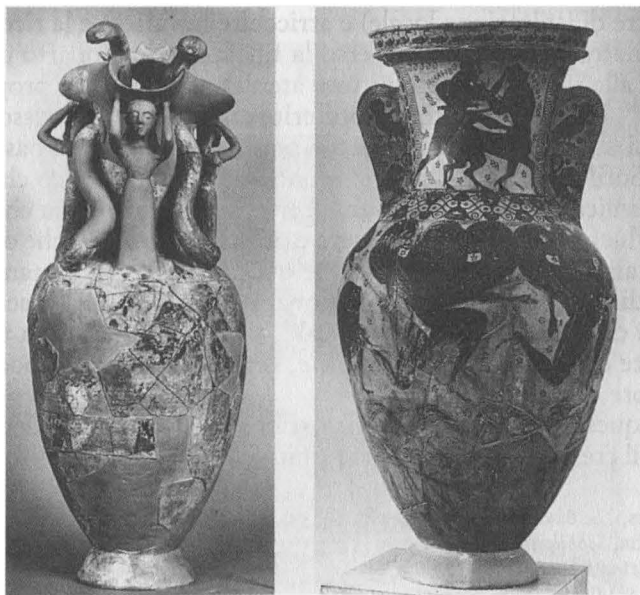
---

Figura 21. *Pithos* a rilievo proveniente da Mykonos (c. 670 a. C.). Sul collo, il cavallo di Troia; sul corpo, guerrieri greci minacciano donne e bambini troiani durante il saccheggio della città.

Figura 22. Anfora protoattica proveniente da Eleusi (c. 670-660 a. C.). Sul collo, Odisseo e i suoi uomini acciecano il ciclope Polifemo; sul corpo, le sorelle di Medusa inseguono invano Perseo, assistito da Atena.

gure plastiche di serpenti e di donne in lamento (fig. 23)[55]. Intorno all'ultima parte del secolo, i ceramisti ateniesi avevano ideato un nuovo tipo di stele tombale: una spessa placca rettangolare dipinta che poteva venir sospesa sulla tomba, da sola o in serie[56]. Ma l'ultimo quarto del secolo vede anche la rinascita in Attica del vaso funerario monumentale, ora in una nuova varietà di forme, fra cui l'anfora a corpo panciuto che diventerà il segno distintivo della ceramica arcaica a figure nere[57]. Benché praticata a Corinto da due generazioni, fu introdotta ad Atene in questi anni anche quella che noi indichiamo come «vera» ceramica a fi-

[55] K. KÜBLER, *Kerameikos*, VI. *Die Nekropole des späten 8. bis frühen 6. Jahrhunderts*, Berlin 1959.
[56] J. P. BROOKLYN, *Attic Black-Figure Funerary Plaques*, Diss. University of Iowa, 1981.
[57] S. PAPASPYRIDI-KAROUZOU, *Aggeia tou Anagyrountos*, Athinai 1963.

Figura 23. Vaso funerario protoattico proveniente dal Ceramico di Atene (VII secolo a. C.). Sul collo sono raffigurate le donne in lamento, mentre i serpenti simboleggiano la morte e la rigenerazione; le scene sul corpo rappresentano persone in lutto attorno al catafalco del deceduto.

Figura 24. Anfora a collo separato a figure nere del Pittore di Nesso (c. 620-600 a. C.). Sul collo, Eracle uccide il centauro Nesso; sul corpo, la Gorgone Medusa decapitata e le sue sorelle.

gure nere: silhouette a vernice nera sullo sfondo chiaro dell'argilla, con tutti i contorni e i dettagli evidenziati per mezzo di incisioni.

Il primo pittore vascolare attico ad adottare lo stile a figure nere con una personalità artistica ben definita fu attivo negli ultimi due decenni del VII secolo: deriva il proprio soprannome, pittore di Nesso, dal suo capolavoro (fig. 24), un'anfora a collo separato che, per la monumentalità delle dimensioni e della concezione, richiama l'anfora di Eleusi di mezzo secolo prima. Con quest'ultima, essa condivide addirittura il soggetto dipinto sul corpo, le Gorgoni all'inseguimento di Perseo. Ma ora che questo mito si è ormai consolidato nel repertorio degli artisti, essi lo possono raffigurare meno alla lettera, in toni piú allusivi, tanto che, per esempio, qui non compaiono né lo stesso Perseo, né Atena che interviene in suo soccorso. Sul collo del vaso è raffigurato Eracle che uccide il centauro Nesso, il cui nome è tuttavia riportato nella forma attica (ΝΕΤΟΣ), in una tra le prime inscrizioni con funzione di «didascalia» delle figure rinvenuta su un vaso attico (benché invece questa consuetudine fosse già invalsa a Corinto – sul Vaso Chigi, per esempio – e su un vaso protoattico sia forse individuabile l'indicazione del nome dell'eroe Menelao)[58].

Con il pittore di Nesso giunge a piena maturità la tecnica delle figure nere, che prosegue poi sostanzialmente immutata per quasi un secolo. Non restava dunque che ampliare il repertorio delle forme vascolari caratteristiche di Atene (alcune come adattamento della tradizione corinzia, altre di ispirazione locale) e arricchire la varietà e la ricercatezza dei temi narrativi mitologici. Verso la fine del primo quarto del VI secolo, sale alla ribalta il primo pittore ateniese che firma le proprie opere, Sofilo[59]. Una delle sue forme preferite era il *dinos*, un grosso vaso da vino quasi sferico, privo di manici e poggiante su un'alta base. Molte scene di Sofilo, anche se dipinte in uno stile miniaturistico che richiama la ceramica corinzia, hanno una certa grandiosità epica che attesta forse l'influenza dei poemi di Omero e di altri poeti epici, che ormai circolavano ampiamente in Grecia. Due dei suoi *dinoi* raffigurano la processione di tutti gli dèi e le dee alle nozze di Peleo e Teti (l'accolta piú splendida della tradizione mitologica)[60], e un altro una scena tratta direttamente dal libro XXIII dell'*Iliade*, la corsa dei carri ai giochi funebri in onore di Patroclo (fig. 25).

Tutti questi sviluppi – il preciso stile miniaturistico di derivazione corinzia, il crescente interesse per il mito e l'epica, l'ampio uso di firme

[58] MORRIS, *The Black and White Style* cit., pp. 5-6, tavola 7.

[59] G. BAKIR, *Sophilos*, Mainz 1981.

[60] D. WILLIAMS, *Sophilos in the British Museum*, in «Greek Vases in the J. Paul Getty Museum», I (1983), pp. 9-34.

Figura 25.

La corsa dei carri ai giochi funebri in onore di Patroclo. Frammento di *dinos* a figure nere firmato dal pittore Sofilo (c. 580-570 a. C.).

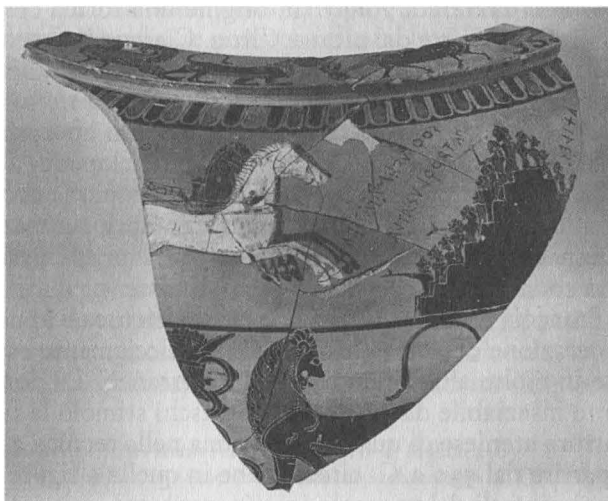



Figura 26.

Vaso François. Cratere a volute a figure nere firmato dal vasaio Ergotimo e dal pittore Clizia (c. 570-560 a. C.).

e altre inscrizioni – raggiungono il loro culmine nel capolavoro dello stile attico a figure nere, il Vaso François (fig. 26)[61]. Realizzato nel decennio 570-560, è un cratere a volute (in origine una forma corinzia) firmato dal vasaio Ergotimo e dal pittore Clizia. Ciascun lato possiede non meno di sei fregi giustapposti, con un solo soggetto che si dipana attorno all'intero vaso: le nozze di Peleo e Teti, il tema ideato un decennio prima da Sofilo. Gli altri soggetti non costituiscono un «programma» coerente[62], ma offrono piuttosto una sorta di enciclopedia delle storie piú diffuse in Grecia in quel tempo, come per esempio la caccia al cinghiale calidonio e la lotta dei Lapiti contro i Centauri, accanto a temi di interesse piú specificamente ateniesi: Teseo e i giovani Ateniesi che giungono a Creta come tributo sacrificale al re Minosse.

Il Vaso François fu rinvenuto in una tomba etrusca e appartiene alla prima generazione di vasi attici a essere massicciamente esportata in Occidente e in molte altre regioni del Mediterraneo. La domanda apparentemente insaziabile da parte degli Etruschi stimolò la fioritura di una manifattura ateniese di qualità, dapprima nella tecnica a figure nere e poi, a partire dal 530 a. C. circa, anche in quella a figure rosse[63].

Negli anni centrali del VI secolo (c. 560-530), tre artisti di temperamento molto diverso portarono la tecnica a figure nere alla sua massima espressione. Lido – il cui nome indica forse un immigrato dalla Lidia ad Atene nel periodo dell'ascesa al potere di Creso – si cimentò con l'intera varietà delle forme vascolari, decorando ogni sorta di vaso, da piccole coppe per bere fino a enormi crateri (fig. 27)[64]. Realizzò numerosi vasi di foggia inusuale destinati alla consacrazione sull'Acropoli e fu forse uno dei primi artigiani a consacrare egli stesso dei pezzi ad Atena nel suo ruolo di Ergane, patrona degli artigiani. Lido rivela un interesse eclettico per scene tratte sia dal mito sia dalla quotidianità, ma nella sua opera scorgiamo per la prima volta la crescente popolarità del dio Dioniso, il cui dono agli uomini – il vino – veniva conservato, servito e bevuto in vari tipi di vasi decorati a figure nere[65].

Anche Amasi, a giudicare dal nome, era straniero ad Atene: forse proveniva dall'Egitto, anche se il suo stile, al pari di quello di Lido, è prettamente ateniese[66]. Può darsi che entrambi gli artisti fossero giunti

[61] M. CRISTOFANI e altri, *Il vaso François*, in «Bollettino d'Arte», serie speciale, I (1982).

[62] A. F. STEWART, *Stesichoros and the François Vase*, in W. G. MOON (a cura di), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison 1983, pp. 53-74, ne sostiene invece l'esistenza.

[63] J. D. BEAZLEY, *The Development of Attic Black-Figure*, Berkeley 1986².

[64] M. A. TIVERIOS, *O Lydos kai to ergo tou*, Athinai 1976.

[65] T. H. CARPENTER, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art*, Oxford 1986.

[66] S. KAROUZOU, *The Amasis Painter*, Oxford 1956; J. BOARDMAN, *Amasis: The Implications of his Name*, in *Papers on the Amasis Painter and his World*, Malibu 1987, pp. 141-52.

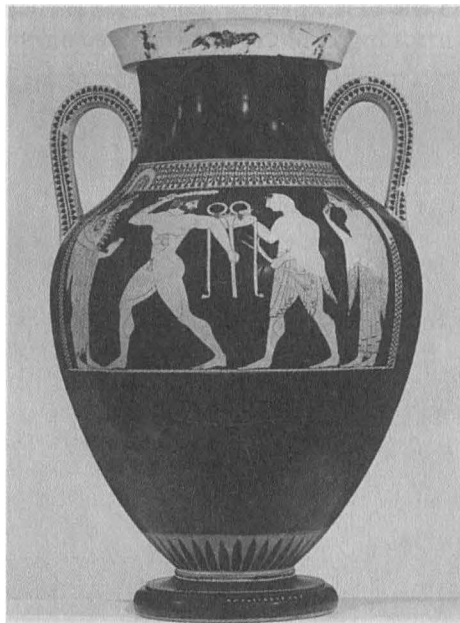
ad Atene molto giovani e qui avessero appreso la loro arte, oppure che si trattasse di Ateniesi che si servivano di quei soprannomi per ragioni a noi ignote. Amasi era un vasaio che probabilmente decorava egli stesso i propri pezzi, anche se non possediamo una firma che lo confermi e ci riferiamo invece a lui come al Pittore di Amasi. Con la sua opera, l'anfora a corpo panciuto con pannello trapezoidale decorato raggiunge quella perfezione di armonia ed equilibrio che è per noi sinonimo di arte greca. Il Pittore di Amasi dipinse anche numerosi pezzi di piú piccole dimensioni, riproponendo lo stile miniaturistico di Exechia, ma con una precisione e una delicatezza di incisione prima sconosciute[67].

Un collega leggermente piú giovane di Amasi, Exechia, ebbe una carriera artistica leggermente piú breve (c. 550-530), ma caratterizzata da innovazione e da colpi di genio che sembrano trascendere i limiti di questa forma artistica molto formalizzata e convenzionale[68]. Come Sofilo prima di lui, Exechia seppe cogliere la grandiosità della poesia eroica,

[67] D. VON BOTHMER, *The Amasis Painter and his World*, Malibu 1985.
[68] J. BOARDMAN, *Exekias*, in «American Journal of Archaeology», LXXXII (1978), pp. 11-25.

Figura 27.
Dioniso e i suoi adepti. Cratere a figure nere di Lido (c. 550-540 a. C.).

Figura 28.
Scontro fra Greci e Troiani per il corpo di Patroclo. Cratere a calice a figure nere di Exechia (c. 540-530 a. C.).

Figura 29.
Eracle e Apollo lottano per il tripode. Anfora a figure rosse del Pittore di Andocide (c. 530 a. C.).

ma con una visione intensamente personale e introspettiva che anticipa di un secolo le riflessioni dei tragediografi ateniesi sulla tradizione epica[69]. Alla varietà dei crateri che i vasai ateniesi avevano mutuato da Corinto, Exechia ne aggiunse uno, il cratere a calice (fig. 28)[70]. Con i manici poco evidenti e spostati verso il basso, e la bocca leggermente svasata, questa forma offriva una grande «tela» rettangolare sulla quale i pittori della generazione successiva avrebbero potuto dispiegare le loro composizioni piú ambiziose.

Con l'uso virtuosistico dell'incisione da parte di Exechia, la forma artistica a figure nere, con la sua esasperata stilizzazione, raggiunse l'apice della perfezione. Per proseguire nella loro crescita creativa, i pittori vascolari avrebbero quindi avuto bisogno di una nuova tecnica: intorno al 530 vide cosí la luce la tecnica a figure rosse, nella quale le figure venivano lasciate nell'arancio naturale dell'argilla, su uno sfondo ricoperto di una ricca vernice nera; i dettagli erano disegnati con una miscela piú densa della stessa vernice, forse applicata con un pennello finissimo (fig. 29). L'inventore di questa tecnica fu forse un allievo di Exechia, noto come il Pittore di Andocide, che sfoggiò la propria abilità creando una piccola serie di vasi - i cosiddetti bilingui - con un lato decorato a figure nere e l'altro a figure rosse[71].

Il successo dei vasi a figure nere ateniesi sul mercato d'esportazione intorno alla metà del VI secolo frenò notevolmente la produzione di ceramiche di qualità in altre città, in particolare Corinto, che in tempi precedenti avevano avuto un'intensa attività commerciale. All'inizio del secolo, prima di essere espulsi dal mercato, i vasai di Corinto avevano dato prova di un ultimo guizzo di creatività, segnato dalla comparsa di ambiziose scene mitologiche su grandi crateri (fig. 30), forse a imitazione dell'opera di maestri attici come Sofilo e Clizia[72]. Eppure l'egemonia dei vasai e pittori ateniesi non giunse mai a dar vita a una nuova koinè arcaica, come quella che si era affermata con il tardo geometrico, e numerose scuole locali, sia pure unite dalla comune adesione ai fondamenti della tecnica a figure nere, riuscirono a mantenere un'identità distinta. Cosí, in Beozia, i vasai si specializzarono nella produzione di numerose forme altamente caratteristiche, come per esempio il *kantharos* e il *kothon* a tripode, in seguito imitati ad Atene (fig. 31)[73]. I vasai della Laconia disponevano di un'argilla di qualità che alla cottura origi-

[69] J. M. HURWIT, *The Art and Culture of Early Greece*, Ithaca 1985, pp. 259-72.

[70] O. BRONEER, *A Calyx-Krater by Exekias*, in «Hesperia», VI (1937), pp. 468-86.

[71] B. COHEN, *Attic Bilingual Vases and their Painters*, New York 1978.

[72] PAYNE, *Necrocorinthia* cit., pp. 43-66.

[73] K. KILINSKI II, *Boeotian Black-Figure Vase-Painting of the Archaic Period*, Mainz 1990.

Figura 30.
Processione nuziale. Grande cratere tardocorinzio (c. 570 a. C.).

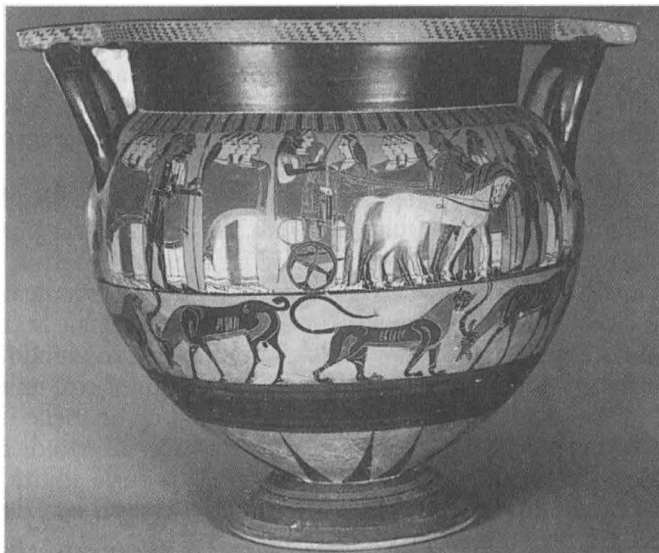



Figura 31.
La caccia al cinghiale calidonio. *Kantharos* a figure rosse proveniente dalla Beozia (metà del VI secolo a. C.).

nava un colore fine e delicato, mentre i pittori svilupparono uno stile forte, vigoroso e preciso che seppero tradurre in composizioni magistrali all'interno di coppe per bere (fig. 32)[74]. Solo nell'isola di Eubea troviamo pittori arcaici che imitano volutamente gli stili ateniesi, con una tale aderenza che non sempre l'occhio moderno è in grado di distinguere le differenze[75].

Alla fine del VI secolo, ad Atene la tecnica a figure nere era stata ormai abbandonata da tutti i pittori piú valenti e innovativi, che erano ora attratti dalla maggiore libertà, raffinatezza e naturalismo della nuova tecnica a figure rosse. Nessuna delle scuole locali di ceramica al di fuori dell'Attica, tuttavia, riuscí con successo nella transizione alle figure rosse, sicché nel V secolo la storia della pittura vascolare sarà dominata come mai prima, fin dai tempi del geometrico, da Atene.

[74] C. M. STIBBE, *Lakonische Vasenmaler des 6. Jahrhunderts v. Chr.*, Amsterdam 1972.

[75] H. A. SHAPIRO, *Two Black-Figure Neck-Amphorae in the J. Paul Getty Museum: Problems of Workshop and Iconography*, in «Greek Vases in the J. Paul Getty Museum», IV (1989), pp. 11-32.

Figura 32.

Caccia al cinghiale. Coppa a figure nere del Pittore della Caccia, proveniente dalla Laconia (metà del VI secolo a. C.).

Momenti e figure esemplari

FRANCESCO BERTOLINI

La guerra di Troia: una vicenda esemplare

1. *Sopravvivenza di un «mito».*

Nell'antica Roma, alle idi di ottobre, cioè alla chiusura della stagione militare, aveva luogo una cerimonia singolare nella sua procedura, il sacrificio dell'*Equus October*. Un cavallo da guerra veniva sacrificato nel Campo di Marte secondo un procedimento inconsueto: un sacerdote, forse il *Flamen Martialis*, uccideva il cavallo a colpi (o con un colpo) di giavellotto. Di questo strano sacrificio, che Virgilio sembra evocare quando rappresenta Laocoonte nel gesto di conficcare l'asta nel ventre ricurvo del cavallo di legno che i Troiani stanno per accogliere nella loro città[1], la tradizione offre, tra le altre, la seguente spiegazione: con l'uccisione del cavallo i Romani, discendenti dei Troiani, intendono vendicare la caduta della loro città avvenuta ad opera di un cavallo[2].

Critobulo di Imbro, storico bizantino del XV secolo, racconta di una visita a Troia del sultano Maometto II in occasione di una sua spedizione a Lesbo per liberare l'isola dai pirati catalani che vi si erano insediati:

> Giunto a Ilio [il sultano] contemplava i resti e i tracciati dell'antica città di Troia, le dimensioni, la posizione e gli altri vantaggi del territorio, come si trovava in una situazione favorevole rispetto alla terra e al mare; visitò poi le tombe degli eroi, parlo di Achille, di Aiace e degli altri, e li lodava e li giudicava fortunati per la loro fama e per le loro gesta e perché avevano avuto nel poeta Omero il loro cantore. Si racconta che, scuotendo un poco la testa, dicesse: «È a me che Dio ha assegnato il compito di vendicare questa città e i suoi abitanti in questi anni; ho sottomesso i suoi nemici, ho saccheggiato le loro città e delle loro ricchezze ho fatto il bottino dei Misii. Erano infatti Greci, Macedoni, Tessali e Peloponnesiaci quelli che un tempo saccheggiarono questa città: e i loro discendenti pagano a me il fio, dopo tanti anni, per la violenza che hanno usato verso noi Asiatici allora e spesso anche in seguito»[3].

[1] VIRGILIO, *Aeneis*, 2.40-53. La suggestiva ipotesi è di G. DUMÉZIL, *La lance de Laocoon (Enéide II, 50-53)*, in *Hommage à Marie Delcourt*, Bruxelles 1970, pp. 196-206.

[2] Descrizione del rituale e disamina delle fonti in G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica. Con un'aggiunta sugli Etruschi*, trad. it. Milano 1977, pp. 197-205 [ed. orig. Paris 1974].

[3] CRITOBULO, *Historiarum liber IV*, 11, in *FHG*, V, 1, p. 144. Il passo di Critobulo è riportato e discusso da P. VIDAL-NAQUET, *L'«Iliade» senza travestimenti*, in OMERO, *Iliade*, versione di R. Calzecchi Onesti, presentazione di C. Pavese, Torino 1991, pp. XIII-XXXIX [ed. orig. Paris 1975].

Il rituale dell'antica Roma e il racconto di Critobulo testimoniano, sia pure in forme, contesti ed epoche profondamente diverse (la spedizione di Critobulo si colloca nel 1462), della sopravvivenza di un «mito», il mito di Ilio-Troia, la città caduta per mano dei Greci, dopo un assedio decennale, con l'inganno del cavallo di legno. Prima di Maometto II altri personaggi importanti della storia avevano visitato quelle rovine, meta di veri e propri pellegrinaggi: di là erano passati, tra gli altri, Alessandro Magno, Giulio Cesare, Giuliano l'Apostata.

La forza suggestiva del «mito» di Troia fu cosí tenace da sopravvivere all'antichità; essa perdura infatti per tutto il Medioevo, nonostante l'*Iliade*, che quel «mito» aveva fondato, fosse rimasta ignota in Occidente per tutto quel periodo della storia[4]. Non si tratta solo di una fortuna letteraria, del persistere di un motivo narrativo rivisitato e rielaborato secondo gusti e mode diverse; la vicenda di Troia investe anche il piano ideologico, assolvendo non di rado una funzione di propaganda e di legittimazione. Popoli e stirpi dinastiche, orfani di un passato e alla ricerca di origini nobilitanti, trovano in Troia, nei suoi eroi e nel suo tragico destino, universalmente noto, l'ideale connubio. Quasi non si contano le tradizioni che istituiscono rapporti di discendenza dalla città antagonista dei Greci. Basterà qui ricordarne solo alcune[5]. Una delle prime a imporsi e tra le piú significative è quella che afferma l'origine troiana dei Franchi. Secondo un documento del VII secolo, la cronaca di Fredegario, a seguito della diaspora del popolo troiano una sua componente si sarebbe stanziata, al termine di lunghe peregrinazioni, sulle rive del Reno. Origini troiane rivendicavano anche i Normanni e i Britanni; nel «troiano» Bruto i Britanni vedevano il loro capostipite eponimo. Secondo Geoffrey of Monmouth (XII secolo) Bruto e i suoi, prima di approdare sulle coste della Britannia, parlavano greco e Londra si chiamava anticamente Troia Nova.

Larga diffusione trovarono, già a partire dal IX secolo, genealogie di re che si richiamavano ad antenati troiani. A vantare una discendenza dagli eroi troiani erano, tra gli altri, i reali di Francia, e Francesco I po-

[4] I poemi omerici rimasero sconosciuti per tutto il Medioevo, ma la materia della leggenda troiana era nota attraverso due opere della tarda antichità: DITTI CRETESE, *Ephemeris belli Troiani*, e DARETE FRIGIO, *De excidio Troiae historia*. La fortuna di Troia trovò espressione soprattutto nel *Roman de Troie* di Benoît de Saint-Maure (XII secolo), che ebbe larga diffusione nella libera versione in prosa latina di GUIDO DE COLUMNIS, *Historia destructionis Troiae* (1278).

[5] Tradizioni e racconti sulle origini troiane di epoca medievale in F. GRAUS, *Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter*, in W. ERZGRÄBER (a cura di), *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter*, Atti del simposio di Friburgo del Mediävistenverband, Siegmaringen 1989, pp. 25-43.

teva affermare con compiaciuto orgoglio di essere il sessantaquattresimo discendente di Ettore.

Una domanda sembra a questo punto imporsi: su cosa si fondava questo «mito»? Su di una vicenda storica, su di un fatto realmente accaduto oppure su di un poema epico, l'*Iliade*, della quale è in discussione persino l'autore? L'interrogativo può essere diversamente formulato: il poema omerico racconta una «verità storica» oppure ha inventato gli eventi secondo le regole della libera costruzione fantastica? Tra questi due estremi sembra potervi essere una posizione intermedia: il poema di Omero conterrebbe un «nocciolo» storico, individuabile sotto la trasfigurazione e la deformazione dei fatti operata dal codice epico. Ma la domanda: «è davvero esistita la guerra di Troia», rimane. È questa l'appassionante questione che da poco piú di un secolo coinvolge e divide gli studiosi.

2. *Una questione tutta moderna.*

Quella della «storicità» della guerra di Troia è una questione tutta moderna. A portarla prepotentemente alla ribalta fu un archeologo dilettante, Heinrich Schliemann, che poco piú di un secolo fa scavando nei pressi della collina di Hissarlik in Anatolia, in una regione non lontana dai Dardanelli, portò alla luce i resti di sette città costruite ciascuna sulle rovine della precedente. Nel secondo di questi strati, che rivelava tracce di distruzione dovuta a un incendio, lo Schliemann, profondamente convinto della veridicità dei poemi omerici, ritenne di poter individuare la Troia omerica[6]. Schliemann sembrava dunque aver por-

[6] Schliemann (Neubukow, Meclemburgo, 1822 - Napoli 1890) condusse a Troia sette campagne di scavo tra il 1870 e il 1890. I resoconti (Schliemann operò anche a Micene e Tirinto) sono contenuti in numerosi scritti che conservano ormai interesse solo per la storia dell'archeologia. Su Troia in particolarre si può vedere il volume H. SCHLIEMANN, *La scoperta di Troia*, a cura di W. Schmied, Torino 1962 [ed. orig. *Kein Troja ohne Homer*, Nürnberg 1960], che riunisce capitoli presi da vari volumi. La stravagante personalità dell'archeologo e la sua attività sono state al centro, tra gli altri, di un simposio tenutosi a Bad Homburg nel dicembre del 1989 presso la Werner-Reimers-Stiftung in occasione del centenario della sua morte: W. M. CALDER III e J. COBET (a cura di), *Heinrich Schliemann nach hundert Jahren*, Frankfurt am Main 1990 (recensione di B. NÄF in «Gnomon», LXV (1993), pp. 258-65, con ulteriore bibliografia). Sul ruolo e l'importanza di Schliemann nell'archeologia, in particolare sul suo progetto di un'«archeologia comparata», vedi H.-G. BUCHHOLZ, *Die archäologische Forschung im Zusammenhang mit Homer*, in J. LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart-Leipzig 1991, pp. 11-44. Tra le iniziative editoriali che hanno inteso ricordare il centenario della morte dell'archeologo da ricordare la pubblicazione della corrispondenza con il patologo, antropologo e politico Rudolf Virchow (Schivelbein, Pomerania, 1821 - Berlino 1902), che partecipò agli scavi del 1878 e accompagnò Schliemann in numerosi viaggi: J. HERRMANN e E. MAASS (a cura di), *Die Korrespondenz zwischen Heinrich Schliemann und Rudolf Virchow 1876-1890*, in collaborazione con Ch. Andree e L. Hallof, Berlin 1990.

tato un supporto inoppugnabile, il dato archeologico, a quello che era un evento – è bene precisarlo sin da ora – di cui nessun'altra fonte, e non soltanto greca, faceva menzione all'infuori dell'*Iliade*.

Fu, quella di Schliemann, la prima di una serie di campagne di scavi che a intervalli si sono susseguite sino ai nostri giorni. L'opera di Schliemann fu continuata dal suo assistente W. Dörpfeld negli anni 1893-94[7]; seguí poi la campagna di C. W. Blegen, sotto il patrocinio dell'Università di Cincinnati, negli anni 1932-38[8]. Una nuova campagna è stata intrapresa nel 1988 a cura dell'Università di Tübingen in collaborazione con l'Università di Cincinnati e il Deutsches Archäologisches Institut[9]. Al dilettantismo del pionere si sono sostituite le tecniche piú raffinate; gli errori sono stati via via eliminati e per i vari strati sono ora possibili datazioni sicure.

Ma quello archeologico è solo un aspetto, sia pure importante, della questione della guerra di Troia. L'altra, significativa tappa nello studio del problema è stato il deciframento, avvenuto nei primi decenni del secolo, dei documenti dell'archivio del palazzo reale di Bogazköy, l'antica Hattusa, capitale del regno ittita. Secondo taluni studiosi nei documenti ittiti sarebbero contenuti riferimenti a Greci e Troiani e non è mancato chi ha tentato di ricostruire sulla base di questa documentazione gli eventi anatolici, legati alla fine del regno ittita, che avrebbero fatto da sfondo alla guerra di Troia. Ma su questi aspetti del problema si avrà modo di tornare in seguito; quanto preme ribadire qui è che quella documentaria è un'esigenza soltanto della scienza moderna, archeologica o filologica che sia. Per i Greci la storicità della guerra di Troia non fu quasi mai in discussione né tanto meno fu necessaria per essi una prova documentaria, quale che essa fosse; oggetto di controversia fu semmai la datazione dell'evento, per il quale furono proposte differenti cronologie[10].

[7] W. DÖRPFELD, *Troja und Ilion. Ergebnisse der Ausgrabungen in den vorhistorischen und historischen Schichten von Ilion 1870-1894*, I-II, Athen 1902.

[8] C. W. BLEGEN, *Troy: Excavations Conduced by the University of Cincinnati 1932-1938*, I-IV, Princeton 1950-58; ID., *Troy and the Trojans*, London 1963.

[9] Resoconti in M. KORFMANN, *Beşik Tepe: New Evidence for the Period of the Trojan Sixth and Seventh Settlements*, in M. J. MELLINK (a cura di), *Troy and the Trojan War*, Atti del simposio tenuto al Bryn Mawr College (ottobre 1984), Bryn Mawr Pa. 1986, pp. 17-28; M. KORFMANN, *Der gegenwärtige Stand der neuen archäologischen Arbeiten in Hisarlik (Troia)*, in LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung* cit., pp. 89-102; J. LATACZ, *Neues von Troja*, in «Gymnasium», XCV (1988), pp. 385-413.

[10] Secondo Eratostene la presa di Troia si collocherebbe intorno al 1184 a. C.; nel 1209/8 secondo la cronologia del *Marmor Parium*; verso la metà del XIII secolo secondo Erodoto; nel 1334/3 secondo Duride di Samo.

3. *I Greci e la guerra di Troia*.

Nei capitoli iniziali delle sue *Storie*, che ripercorrono in rapida sintesi gli eventi precedenti la guerra del Peloponneso, Tucidide parla della guerra di Troia come di un fatto storico, ritenendo nelle sue linee credibile il racconto dell'*Iliade* e la tradizione in generale[11]. In particolare, la spedizione troiana significò la prima impresa collettiva del popolo greco, quindi il vero inizio della sua storia[12]. Lo stesso storico, nel delineare la mappa delle prime popolazioni della Sicilia, include i Ciclopi e i Lestrigoni; di essi non è in grado di indicare né la stirpe né la provenienza e rinvia il lettore alle informazioni dei poeti[13]. Evidente è qui il rimando all'*Odissea*, a quegli episodi in cui Odisseo incontra l'orco Polifemo e il popolo dei cannibali.

Lo statuto di verità del testo omerico sembra qui emergere chiaramente. I poemi stessi intendono presentarsi come veritieri, ponendo a garanti della veridicità del racconto le Muse, «ovunque presenti, che tutto sanno»[14]. Esse vengono invocate non solo all'inizio dei poemi, ma anche in momenti particolarmente importanti della narrazione, quali sono, ad esempio, i cataloghi. Un'invocazione alle Muse precede il catalogo delle navi[15], l'elenco delle forze achee che presero parte alla spedizione, al quale si contrappone un analogo catalogo di parte troiana[16]. Oltre ad assistere l'aedo in una prestazione per la quale si richiede un grande sforzo mnemonico, le Muse legittimano la veridicità del catalogo.

Un istruttivo esempio del valore di legittimazione riconosciuto al testo omerico è costituito, tra gli altri, da un passo di Plutarco. Nella *Vita di Solone*[17] egli dà spazio alla diceria di alcuni storici secondo la quale l'uomo politico ateniese, per rivendicare alla propria città il possesso dell'isola di Salamina, avrebbe inserito due versi nel catalogo delle navi: «Aiace da Salamina conduceva dodici navi; e dispose i suoi uomini dove si trovavano le falangi ateniesi»[18]. Se questa affermazione avesse un fondamento di verità o fosse semplicemente una maligna insinua-

[11] TUCIDIDE, 1.9-11.
[12] *Ibid.*, 1.3.
[13] *Ibid.*, 6.2.
[14] *Iliade*, 2.485.
[15] *Ibid.*, 2.494-760.
[16] *Ibid.*, 2.816-77.
[17] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 10.
[18] *Iliade*, 2.557-58.

zione, è difficile dire; quanto si può ricavare dal passo di Plutarco è che Solone, per rafforzare le sue pretese su Salamina, poteva far leva sull'autorità di Omero.

Un caso analogo può essere considerata la testimonianza di Erodoto, là dove racconta come gli Ateniesi, recatisi a Siracusa in cerca di aiuti per fronteggiare il nemico persiano, non sono disposti a lasciare il comando della flotta ai Siracusani, condizione che essi ponevano per concedere loro gli aiuti. Il legato ateniese elenca una serie di motivazioni per la quale il comando delle forze spetta di diritto alla sua città: gli Ateniesi sono il popolo piú antico, sono gli unici tra i Greci a non aver mai cambiato sede e inoltre Omero dice, di un Ateniese che aveva partecipato all'assedio di Troia, che era il piú valente nel disporre e schierare l'esercito[19].

Per i Greci, la cui storia fu caratterizzata dal particolarismo, dalla rivalità delle città in continua lotta tra di loro, e ai quali mancò persino, almeno fino all'età ellenistica, un'unità linguistica, i poemi omerici assolsero un'importante funzione sul piano ideologico, costruendo intorno a sé l'idea di unità e di identità nazionale. In particolare, dopo le guerre persiane, che per i Greci hanno significato lo scontro tra Europa e Asia, tra Elleni e barbari, la spedizione panellenica contro Troia diventa l'archetipo di questa opposizione. È questo già il quadro di riferimento di Erodoto, che quella contesa tra Greci e barbari ha posto a oggetto delle sue *Storie*[20]. Ma è soprattutto nel secolo successivo, quando si profilerà il declino della libertà per le città greche a fronte dell'affermarsi della potenza macedone, che motivi come la concordia greca, l'odio contro il barbaro, lo scontro Asia-Europa si impongono nella propaganda politica.

Essi si ripresentano a piú riprese, ad esempio, nell'opera di Isocrate. Cosí, nell'*Elena*[21], la guerra di Troia è vista come il primo trionfo dell'Europa sull'Asia; nello scontro infatti non era in gioco il possesso di una donna, ma la supremazia sul mondo. Nel *Panegirico*[22], in cui Isocrate rivendica ad Atene una posizione di preminenza in una Grecia unita e pacifica, è il grande passato della spedizione troiana e delle guerre persiane ad essere evocato. I due momenti vengono posti a confronto: emerge la superiorità di quanti combatterono a Maratona e a Salamina. Questi infatti in poco tempo sconfissero la potenza dell'intera Asia,

[19] ERODOTO, 7.161.

[20] *Ibid.*, 1.1-5.

[21] ISOCRATE, *Encomio di Elena*, 51, 67.

[22] ID., *Panegirico*, 83.

mentre Agamennone e i suoi impiegarono dieci anni per fiaccare la resistenza di una sola città. Non solo quindi i Greci furono un tempo uniti, ma ebbero da sempre un nemico, i barbari: è questa la forte suggestione simbolica e la valenza ideologica di cui viene investito il racconto della guerra di Troia. Non sarà inutile precisare come ogni contrapposizione sul piano etnico sia assente nei poemi omerici. Greci e Troiani combattono allo stesso modo, praticano gli stessi riti, adorano persino le stesse divinità e la maggior parte dei Troiani hanno addirittura un nome greco[23].

4. *La guerra di Troia oggi*.

Il tema della guerra di Troia è tra quelli che maggiormente hanno attratto su di sé l'attenzione della moderna scienza dell'antichità a partire dalle scoperte di Schliemann. Da allora, e sino ai nostri giorni, numerose campagne di scavi si sono succedute nella piana di Hissarlik; importante documentazione è stata fornita poi al dibattito dai testi ittiti, mentre la filologia omerica, a seguito delle ricerche sulle tradizioni epiche di altre culture che hanno preso l'avvio dalla *oral theory* di Parry-Lord, mutava il proprio approccio al testo omerico, collocandolo in una prospettiva radicalmente nuova, quella orale. Il problema della guerra di Troia coinvolge studiosi di varie materie, come l'archeologo, lo storico, il filologo egeo-anatolico, il grecista, ma anche l'antropologo e il comparativista: questo carattere di interdisciplinarietà emerge chiaramente da quegli incontri e dibattiti che piú di una volta negli ultimi anni hanno fatto il punto sullo stato della ricerca[24]. Prima di procedere a una breve messa a punto di come si presenta la guerra di Troia allo stato attuale della ricerca, un'importante precisazione si impone. Che sia esistita una città di nome Troia e che questa città in uno o piú momen-

[23] Secondo l'indagine di P. WATHELET, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, I-II, Liège 1988, p. 116, su 350 Troiani piú del 70 per cento sono dotati di antroponimi greci o quanto meno dall'apparenza greca. Lo stesso può dirsi degli alleati dei Troiani, come Lici, Paflagoni, Traci, di cui si sa con certezza che non parlavano una lingua greca. La lingua dei Troiani sarebbe stato il luvio secondo C. WATKINS, *The Language of the Trojans*, in MELLINK (a cura di), *Troy and the Trojan War* cit., pp. 45-62.

[24] Oltre al simposio del Bryn Mawr College del 1984 va ricordato il Greenbank Colloquium di Liverpool del 1981: L. FOXALL e J. K. DAVIES (a cura di), *The Trojan War. Its Historicity and Context*, Papers of the First Greenbank Colloquium, Bristol 1984. Il punto sugli ultimi due secoli di ricerche omeriche nel secondo Colloquium Rauricum del 1989: LATACZ (a cura di), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung* cit. Da ricordare anche gli interventi di M. I. FINLEY, J. L. CASKEY, G. S. KIRK e D. L. PAGE, *The Trojan War*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXIV (1964), pp. 1-20 [trad. it. *La guerra di Troia*, in «I viaggi di Erodoto», III, 7 (1989), pp. 115-46].

ti della sua storia sia stata saccheggiata e data alle fiamme, nessuno ha difficoltà ad ammettere; ma sostenere la storicità della guerra di Troia è qualcosa di ben diverso. Significa dimostrare che una coalizione di Greci proveniente dal continente e guidata da un capo supremo distrusse Troia in quegli anni in cui la tradizione greca colloca l'evento. Si avrà modo di vedere come né l'archeologia né i testi ittiti possono autorizzare una siffatta conclusione. Negare quindi la storicità della guerra di Troia non vuol dire negare la storicità di *una* guerra di Troia, ma la storicità di un evento nei termini in cui esso è presentato dai poemi omerici e dalla tradizione successiva.

Il tentativo piú impegnato per dimostrare la storicità della guerra di Troia e lo sforzo piú appassionato per ricostruire lo sfondo storico dell'*Iliade* è stato operato da D. Page. Il suo volume, *History and the Homeric Iliad*, apparso nel 1959, si apre con un'affermazione che è espressione di un ottimismo che non era solo dell'autore, ma che era generalmente diffuso in quegli anni nei quali i recenti scavi di C. W. Blegen e la documentazione ittita sembravano fornire prove, difficilmente scalzabili, alla storicità della guerra di Troia: «la poesia epica greca narrava dell'assedio e del sacco di Troia: e le rovine di Hissarlik nella Troade dimostrano che una munita fortezza venne distrutta con violenza in un'epoca non molto lontana da quella stabilita dalla tradizione. Sembrerebbe che la Troia della leggenda perpetui la memoria di una Troia reale, che il soggetto dell'*Iliade* omerica sia storico almeno in questo: che un esercito greco distrusse la fortezza di Troia intorno o subito dopo la metà del XIII secolo a. C.»[25]. Page fondava la sua ricostruzione su tre differenti tipi di documentazione: 1) i dati archeologici; 2) i documenti ittiti; 3) il racconto dell'*Iliade*, in particolare i due cataloghi dei contingenti militari greco e troiano contenuti nel II libro dell'*Iliade*. È questa un'articolazione che può essere proficuamente mantenuta nella breve messa a punto che segue.

4.1. I dati archeologici.

Al termine di sette campagne di scavi condotte tra il 1932 e il 1938, l'archeologo americano C. W. Blegen propose per la Troia dell'*Iliade*

[25] D. PAGE, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley - Los Angeles 1959, p. 1. Analogo ottimismo in G. L. HUXLEY, *Achaeans and Hittites*, Oxford 1960, p. 45: «I testi di Ahhiyawa ... contribuiscono a confermare la sostanziale attendibilità dal punto di vista storico della tradizione omerica; essi completano e illuminano le testimonianze archeologiche micenee; inoltre contribuiscono a confermare che attorno al 1250 a. C. il gran re di Micene, signore supremo degli Achei e distruttore dell'alleanza troiana, era il figlio di Atreo, e cioè Agamennone».

un'identificazione, Troia VIIa, che incontrò un largo consenso presso gli studiosi[26]. La Troia VIIa presentava tutte le caratteristiche, secondo Blegen, per essere quella omerica. I ritrovamenti di ceramica parlano a favore di rapporti della città col mondo miceneo, con Cipro e con gli Ittiti. Sono assenti reperti di ceramica micenea IIIC, un tipo di ceramica che fa la sua apparizione intorno al 1230. Sulla base di questo fatto Blegen collocava la distruzione di Troia VIIa prima di tale data; questa sarebbe avvenuta, stando ai dati archeologici, a seguito di un incendio generale. Il ritrovamento di numerose grosse giare seminterrate adibite alla conservazione di provviste veniva interpretato da Blegen come una prova indiretta del fatto che la città si fosse attrezzata per far fronte a un lungo assedio. Troia VIIa andò distrutta a seguito di un incendio dopo aver resistito a un lungo assedio intorno al 1250, a una data comunque anteriore al 1230. Troia VIIa – queste le conclusioni di Blegen – presenta tutte le caratteristiche per essere la Troia omerica; il 1250 come anno della sua distruzione troverebbe inoltre un valido sostegno nella datazione della guerra di Troia proposta da Erodoto.

Al di là di quello che può essere il valore di queste argomentazioni – le giare di per sé non dimostrano nulla in quanto una città può conservare abitualmente provviste in vista di assedi, ma anche di carestie –, la ricostruzione di Blegen presenta un punto debole là dove presuppone il racconto dell'*Iliade*. In assenza di questo, la distruzione di Troia, presentando le stesse caratteristiche di distruzione dei centri micenei quali Pilo, Tirinto e Micene, verrebbe collocata negli stessi anni della fine di questi centri, cioè intorno al 1200. La distruzione della città di Priamo andrebbe abbassata di 50 anni, ma questa datazione non si accorderebbe col quadro dell'*Iliade*. Intorno al 1200 infatti sembrerebbe impensabile una coalizione achea sotto il comando del sovrano di Micene, proprio nel momento in cui queste stesse città si trovavano in una situazione di crisi, ormai prossime al crollo. Anche alla luce di queste difficoltà, l'identificazione di Blegen è stata recentemente abbandonata a favore di un'altra, quella di Troia VI.

A questa conclusione è giunta infatti la missione archeologica tedesco-americana che negli anni '80 ha condotto nuove campagne di scavo nella piana di Hissarlik. Il quadro d'insieme che ne è emerso è il seguente. Troia fu abitata dal 3000 a. C. per un periodo di 3000 anni. La

[26] BLEGEN, *Troy and the Troyans* cit. Come è noto, Schliemann identificò erroneamente la Troia omerica con Troia II, che è di mille anni piú antica rispetto alla presunta data della guerra di Troia; secondo Dörpfeld la Troia omerica sarebbe stata Troia VI. Per una descrizione dei vari strati archeologici di Troia si possono vedere, tra gli altri, PAGE, *History* cit., pp. 41-96; WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 38-41.

città fu sempre circondata da mura difensive piuttosto massicce; le fortificazioni furono continuamente rinnovate. La posizione strategica della città che controllava l'ingresso dei Dardanelli per le navi dirette nel Mar Nero, se da un lato la collocava in una condizione di forza e di privilegio, dall'altro la esponeva a continui attacchi. Sulla base dei resti archeologici si può affermare con ragionevole fondatezza che nel XIV e nel XIII secolo a. C. vi furono parecchie guerre intorno a Troia, ma quale sia il rapporto tra l'*Iliade* e queste guerre o una di esse in particolare non è possibile dire. Va comunque osservato che i poemi rivelano una buona conoscenza geografica e topografica del paesaggio intorno a Troia[27]. Quanto merita di essere sottolineato infine è la notevole sproporzione di dimensione esistente tra il sito archeologico e la descrizione omerica; ma il fatto può essere facilmente comprensibile ove si pensi all'amplificazione eroica capace di trasfigurare e sovradimensionare cose ed eventi.

Una conferma ai dati archeologici è stata ricercata anche sul piano della dizione epica, in particolare in quegli epiteti che riferiti a Troia e ai Troiani costituiscono le numerose formule con le quali la città e i suoi abitanti sono designati nel corso della narrazione. Cosí, sulla base degli epiteti, C. M. Bowra individuò una corrispondenza tra la Troia VIIa e la Troia omerica, arrivando a concludere: «Al momento dobbiamo accontentarci di riconoscere che gli epiteti omerici di Troia risalgono parzialmente all'età micenea e rispecchiano l'immagine che la città deve aver presentato ad almeno una generazione di Achei»[28].

Nei poemi la città di Priamo è designata come Τροίη e, piú frequentemente, come Ἴλιος[29]. I due termini sono accompagnati da 13 epiteti[30]. Una parte di essi sono chiaramente convenzionali: riferiti anche ad altre località, non esprimono necessariamente caratteri specifici di Troia. Alcuni, come ἐρίβωλος (dalle fertili zolle), evidenziano qualità del territorio; altri, come ἠνεμόεσσα (ventosa), aspetti del clima; altri ancora, come εὐρυάγυια (dalle ampie strade), tratti urbanistici. La genericità di

[27] KORFMANN, *Beşik Tepe* cit.; ID., *Der gegenwärtige Stand* cit.; J. M. COOK, *The Topography of the Plain of Troy*, in FOXALL e DAVIES (a cura di), *The Trojan War* cit., pp. 163-72.

[28] C. M. BOWRA, *Homeric Epithets for Troy*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXX (1960), p. 23.

[29] Τροίη (89 ricorrenze nei poemi) deriva con ogni probabilità dall'etnico Τρῶες (Troiani). Sulla possibile formazione del nome vedi WATHELET, *Dictionnaire* cit., p. 41. Incerti l'etimologia del nome della città e dell'etnico. Ἴλιος (126 ricorrenze nei poemi) è la forma consueta; una volta, in *Iliade*, 15.71, è attestata la forma neutra Ἴλιον. Nei poemi Ἴλιος designa la città fortificata, Τροίη principalmente il territorio che circonda la città; vedi *Lexikon des frühgriechischen Epos*, *s.v.*

[30] Un'analisi dettagliata degli epiteti di Troia in BOWRA, *Homeric Epithets* cit., e in WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 41-46.

siffatti epiteti non autorizza particolari conclusioni. Diversa è invece la rilevanza che possono assumere gli epiteti distintivi di Troia. La maggior parte di essi evidenziano il carattere fortificato della città: εὔπυργος (ben munita), εὐτείχεος (dalle solide mura), ὀφρυόεσσα (posta su di un'altura), ὑψίπυλος (dalle alte torri). Un altro epiteto distintivo, εὔπωλος (dai bei puledri)[31], mette in risalto una delle principali fonti di ricchezza della città, l'allevamento dei cavalli. È questo un tratto che bene si accorda con l'unico epiteto distintivo dei Troiani, ἱππόδαμοι (domatori di cavalli), e sembra confermato dall'archeologia nei numerosi resti di cavalli venuti alla luce negli scavi. Il nome del popolo (Τρῶες) è accompagnato solo da epiteti generici che ne sottolineano il carattere fiero e bellicoso; tali sono, ad esempio, ὑπέρθυμοι (pieni di ardore), ὑπερφίαλοι (arroganti), φιλοπτόλεμοι (amanti della battaglia). Sono questi epiteti scarsamente indicativi, mirando a evidenziare non già qualità specifiche del popolo troiano quanto piuttosto a collocarlo nell'universo epico[32].

Nei poemi omerici Troia appare dunque come una città ben fortificata, dalle alte torri e dalle ampie vie, abitata da un popolo bellicoso; battuta dai venti, è collocata al centro di una pianura ampia e fertile, ove si pratica l'allevamento dei cavalli. Per talune di queste connota-

[31] Ἐρίβωλος (*Iliade*, 9.329, 18.57, 23.215): epiteto di Τροίη. Piú ricorrente è la variante ἐριβῶλαξ che sostituisce ἐρίβωλος al caso dativo (*Iliade*, 6.315, 16.461, 24.86) e accusativo (*Iliade*, 3.74, 3.257); ἠνεμόεσσα (*Iliade*, 3.305, 8.499, 12.115 ecc.), epiteto di Ἴλιος; εὐρυάγυια (*Iliade*, 2.12, 2.29, 2.66, 2.141, 2.329 ecc.), epiteto di Τροίη; εὔπυργος (*Iliade*, 7.71, unica attestazione), epiteto di Τροίη; εὐτείχεος, epiteto di Ἴλιος (*Iliade*, 2.113, 2.288, 5.716, 9.20) e di Τροίη (*Iliade*, 1.129, 7.241); ὀφρυόεσσα (*Iliade*, 22.411, *hapax*): epiteto di Ἴλιος; ὑψίπυλος (*Iliade*, 16.698, 21.544), epiteto di Τροίη; εὔπωλος (*Iliade*, 5.551, 16.576; *Odissea*, 2.18, 11.169, 14.71), epiteto di Ἴλιος. Altri epiteti: ἐρατεινή, amabile (riferito a varie città e a Ἴλιος in un'unica attestazione: *Iliade*, 5.210); εὐρεῖα, vasta (*Iliade*, 13.433, 24.256, 24.494, 24.774; *Odissea*, 1.62, 4.99 ecc.), epiteto di Τροίη; αἰπεινή, elevata (*Iliade*, 13.773, 15.558, 18.328 ecc.), epiteto di Ἴλιος; ἱρή (*Iliade*, 4.46, 4.164, 6.448 ecc.: complessivamente 25 attestazioni), epiteto di Ἴλιος. Non necessariamente ἱρός nel sintagma formulare Ἴλιος ἱρή deve valere «sacro»: il significato dell'epiteto può essere anche quello, genericamente elativo, di «grandioso, imponente»; vedi J. P. LOCHER, *Untersuchungen zu ἱερός hauptsächlich bei Homer*, Diss. Bern 1963, pp. 48 sgg.; P. WÜLFING - VON MARTITZ, *Ἱερός bei Homer und in der ältesten griechischen Literatur*, in «Glotta», XXXVIII (1960), pp. 272-307; XXXIX (1961), pp. 24-43; su Ἴλιος ἱρή pp. 278 sgg. Dal punto di vista linguistico la formula προτὶ Ἴλιον ἱρήν (numerose attestazioni) sembra rimandare a una fase pre-ionica dell'epica, come testimoniano l'osservanza del digamma iniziale in Ἴλιος e gli eolismi ἱρός per ἱερός e προτί per πρός con mancata assibilazione del gruppo -τι. Se si considera che taluni epiteti rivelano una formazione arcaica, come ἠνεμόεις (derivato in **wents*) e ἐρίβωλος / ἐριβῶλαξ (dove il prefisso ερι- costituisce un tratto acheo), si può avanzare l'ipotesi che Ilio era presente come città «sacra» e con taluni dei suoi epiteti già in un'epoca arcaica della tradizione. Sui tratti linguistici degli epiteti vedi WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 44 sgg.

[32] Ἱππόδαμοι (*Iliade*, 2.230, 3.127, 4.333 ecc.); ὑπέρθυμοι (*Iliade*, 9.233, 11.563, 17.276 ecc.); ὑπερφίαλοι (*Iliade*, 13.621, 21.414, 21.459 ecc.); φιλοπτόλεμοι (*Iliade*, 16.90, 16.835, 17.194 ecc.). Su questi e altri epiteti dei Troiani vedi J. PINSENT, *The Trojans in the Iliad*, in FOXALL e DAVIES (a cura di), *The Trojan War* cit., pp. 137-62; WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 46-48.

zioni, quali ricchezza, allevamento di cavalli e luogo fortificato, sembra esservi la conferma del dato archeologico.

4.2. I testi ittiti.

Nelle tavolette ritrovate nell'archivio di Bogazköy ricorre piú volte il nome di un regno, quello di Ahhiyawa. Per questo termine è stata proposta sin dal momento della decifrazione della lingua ittita l'identificazione con il greco 'Αχαιοί, cioè Achei[33]. Ma indipendentemente da ogni ipotesi interpretativa, un ulteriore problema si pone: quello della collocazione del regno di Ahhiyawa. La questione di Ahhiyawa è estremamente complessa e ha ormai un lungo e articolato dibattito alle spalle. Diverse ipotesi sono state avanzate per Ahhiyawa: cosí il regno è stato ubicato ora a Rodi, ora a Creta, ora a Cipro, ma anche sulle coste occidentali dell'Anatolia, in Tracia, sul continente greco. Con quest'ultima ipotesi Ahhiyawa verrebbe identificato con il regno miceneo.

Diversa è la natura di questi documenti[34]. In un testo si parla della malattia di Mursili II al quale viene inviato l'idolo del dio di Ahhiyawa. In un altro testo, la lettera di Tawagalawas attribuita a Muwattali, il re ittita si lamenta col re di Ahhiyawa per avere questi dato accoglienza a un suo suddito ribelle, un tal Piyamaradu. Il re ittita si è recato a Millawanda (Mileto?) per catturare Piyamaradu, che però è riuscito a fuggire per mare. Il sovrano ittita chiede al re di Ahhiyawa che il vassallo ribelle gli venga consegnato e che non sia consentito a questi di uscire dal paese di Ahhiyawa. Quale che sia l'esatta identificazione del regno di Ahhiyawa, dai documenti ittiti sembra emergere che Ahhiyawa era un regno indipendente da quello ittita, che godeva di una posizione di prestigio e di forza e che l'impero ittita intratteneva con esso importanti rapporti diplomatici.

Oltre che agli Achei, se è corretta l'equazione Ahhiyawa = 'Αχαιοί, le tavolette ittite sembrerebbero contenere riferimenti anche ai Troiani[35]. In tre testi, in particolare, si è pensato di poter scorgere la menzione della città di Troia e di poter individuare degli elementi che con-

[33] La questione dei testi ittiti è estremamente complessa: non sempre la grafia dei nomi è sicura e in piú di un caso è controversa la datazione dei documenti stessi. Una rassegna della «Ahhiyawa-Frage» in WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 62-63, con relativa bibliografia.

[34] Sulla presenza degli Achei nei testi ittiti vedi PAGE, *History* cit., pp. 1-40; WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 60-70.

[35] Sulla presenza dei Troiani e di Troia nei documenti ittiti vedi H. G. GÜTERBOCK, *Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History*, in MELLINK (a cura di), *Troy and the Trojan War* cit., pp. 33-44; WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 64-66.

sentirebbero di ricostruire alcuni momenti della storia ittita sul cui sfondo collocare la guerra di Troia. Negli annali di Tudhaliyas, il sovrano ittita racconta di una sua scorreria nei territori della costa occidentale, tra cui Arzawa e Hapalla[36]. Al suo ritorno a Hattusa, la capitale, altre città si sono coalizzate contro di lui. Della lega, che si compone di ventidue città sotto il comando del sovrano di Assuwa, fanno parte Wilusiya e Tarwisa; per esse si è avanzata l'ipotesi di identificazione con Ilio e Troia. Un altro documento, gli annali di Arnuwandas, figlio di Tudhaliyas, narra le stesse vicende, con un racconto piú dettagliato della campagna contro Arzawa[37]. Il terzo documento è la vicenda di Madduwattas, nel quale un re ittita, non nominato, accusa Madduwattas, un alleato della costa, di aver violato per due volte un giuramento[38]. Questi i fatti: c'è una situazione di guerra tra Kupanta, re di Arzawa, e il suo alleato Attarsiyas, uomo di Ahhiyawa, da una parte e Madduwattas, che ottiene l'aiuto degli Ittiti, dall'altra. In seguito Madduwattas cambia politica, si allea prima con Kupanta e poi con Attarsiyas. Madduwattas ha ora espanso il suo regno a spese anche di quello ittita: la sua ascesa si realizza nel periodo di due regni ittiti, quello del sovrano scrivente e quello del padre. Questi vanno con ogni probabilità identificati rispettivamente con Arnuwandas e Tudhaliyas. Il documento sembra lasciar trasparire una situazione di difficoltà, se non di crisi, del regno ittita. Lo sfondo della guerra di Troia – questa la ricostruzione di D. Page – andrebbe individuato nel conflitto originatosi tra il regno di Ahhiyawa e la lega di Assuwa per il possesso del territorio costiero lasciato libero dall'impero ittita ormai in fase di declino. L'attacco di Ahhiyawa al regno di Assuwa sarebbe stato favorito dalla sconfitta subita dalla lega di Assuwa ad opera di Tudhaliyas[39]. Questa ricostruzione è seriamente messa in discussione dalla differente datazione che a questi documenti è stata successivamente assegnata. Essi sembrano infatti essere di due secoli anteriori alla datazione originariamente proposta e da Page condivisa. I sovrani autori degli annali non sarebbero Tudhaliyas IV e Arnuwandas III, che regnarono alla fine dell'impero ittita, bensí Tudha-

[36] *Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, XXIII, 11 e 12. Traslitterazione e traduzione in O. CARRUBA, *Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte I: Die Tudhaliyas und die Arnuwandas*, in «Studi micenei ed egeo-anatolici», XVIII (1977), pp. 139-74. Vedi inoltre D. F. EASTON, *Hittite History and the Trojan War*, in FOXALL e DAVIES (a cura di), *The Trojan War* cit., pp. 23-44.

[37] *Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, XXIII, 21. Traslitterazione e traduzione in CARRUBA, *Beiträge* cit. Vedi inoltre EASTON, *Hittite History* cit.; PAGE, *History* cit., pp. 102 sgg.

[38] *Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, XIV, 1, e *Keilschrifttexte aus Boghazköy*, XIX, 38. Vedi EASTON, *Hittite History* cit., pp. 23-24; PAGE, *History* cit., pp. 97 sgg.

[39] *Ibid.*, pp. 97-117.

liyas e Arnuwandas, sovrani anteriori a Suppiluliumas I: i testi non sarebbero da collocarsi alla fine del regno ittita (XIII secolo a. C.), ma andrebbero retrodatati di due secoli. Ogni eventuale rapporto con la guerra di Troia verrebbe dunque a cadere, in quanto i documenti sarebbero fonti storiche per il periodo del primo impero e non per quello in cui la tradizione colloca la guerra di Troia[40]. Un riferimento ai Troiani potrebbe essere contenuto, infine, in un documento ittita, nel quale il sovrano Alaksandu di Wilusiya stipula un trattato con l'imperatore ittita Muwattali. In esso, Alaksandu promette al sovrano ittita di tenerlo informato su eventuali rivolte che potrebbero insorgere in territori a lui vicini e si impegna a dare il suo aiuto agli Ittiti qualora vengano a trovarsi in guerra con gli Egizi, i Babilonesi, gli Hurriti e gli Assiri. Anche per questo testo si pone un problema di identificazione, se Alaksandu cioè possa essere l'equivalente del greco 'Αλέξανδρος (Alessandro). Alaksandu non sembra si possa spiegare sulla base dell'ittita e neppure di una lingua anatolica occidentale. Quel che è certo è che 'Αλέξανδρος, cui Alaksandu viene assimilato, è un nome greco, già attestato nelle tavolette in lineare B di età micenea. Non si può nemmeno escludere che Alaksandu sia la trascrizione ittita di un nome greco, 'Αλέξανδρος per l'appunto. In questo caso avremmo a Troia un sovrano dal nome greco. Ma anche qualora l'Alaksandu delle tavolette ittite fosse l''Αλέξανδρος greco, non sarebbe possibile per esso l'identificazione con l'eroe dell'*Iliade*: il regno di Muwattali va collocato intorno al 1300 a. C. e conseguentemente anche per Alaksandu si impone la stessa datazione, che non si accorda con la Troia di Omero[41].

I dati emersi allo stato attuale della ricerca sembrano indurre alle seguenti conclusioni: l'identificazione di Ahhiyawa con 'Αχαιοί è il solo elemento che può istituire un nesso tra i testi ittiti e la guerra di Troia; ma difficilmente il regno di Ahhiyawa può essere identificato col regno miceneo; precarie appaiono anche le identificazioni di Millawanda con Mileto, di Wilusiya con Ilio e di Tarwisa con Troia. Infine il valore documentario dei testi ittiti per gli eventi narrati nell'*Iliade* su cui si fondava la ricostruzione di Page e Huxley viene meno con la nuova datazione. Vanamente quindi cercheremo nei documenti ittiti elementi che possano confermare la storicità della guerra di Troia.

[40] Sulla nuova datazione dei documenti, proposta sulla base di criteri storici, paleografici e linguistici, vedi EASTON, *Hittite History* cit., pp. 30 sgg.

[41] WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 65-66.

5. *Poesia epica e storia.*

Il problema della storicità della guerra di Troia può essere considerato come emblematico di una questione piú generale che riguarda non solo i poemi omerici, ma anche altre tradizioni epiche: è possibile ricavare elementi storici da un poema epico?[42]. Posta in questi termini, la domanda può avere una risposta solo se si riesce a fissare un criterio in base al quale operare una distinzione tra ciò che è inventato e ciò che invece non lo è. Ma disponiamo di un siffatto criterio? Nel caso di Omero si potrebbe essere indotti, ad esempio, a ritenere inventate le scene che si svolgono sull'Olimpo o che hanno per oggetto l'intervento divino nelle azioni umane. Ma un'operazione come questa presta il fianco a critiche e giusta è l'obiezione di M. Finley:

> In nome di che cosa dobbiamo concedere alla trasmissione orale tanta elasticità di fronte al volto soprannaturale della storia, se poi le neghiamo identica libertà di fronte all'aspetto umano? La verità è che adattiamo al mondo antico il nostro criterio di moderni su ciò che è credibile e su ciò che invece non lo è. Trattiamo cioè l'aspetto umano della storia come evento probabile e il soprannaturale come sicura invenzione. Ma i bardi e il loro pubblico (e molti Greci dei tempi successivi), i protagonisti diretti della tradizione e della manipolazione, si resero conto di questa manipolazione? Le scene ambientate sull'Olimpo erano per loro meno «reali», meno «effettuali», di quanto i miracoli della Bibbia non siano reali per molti fedeli di oggi? L'analisi operativa in questi campi storici deve avvalersi delle concezioni degli antichi, e non di quelle dei moderni[43].

Cosí, su quale base riteniamo storica la guerra di Troia e releghiamo nel regno della favola o del mito il ratto di Elena o il cavallo di legno?

[42] La bibliografia sull'argomento è assai vasta. Mi limito ad alcuni titoli incentrati specificamente sui poemi omerici. Oltre agli interventi di M. I. Finley, J. L. Caskey, G. S. Kirk e D. L. Page citati a nota 24, si possono ricordare: M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, II. *The Archaeological and Documentary Evidence*, London 1991, pp. 495-521 [trad. it. Parma 1994]; J. K. DAVIES, *The Reliability of the Oral Tradition*, in FOXALL e DAVIES (a cura di), *The Trojan War* cit., pp. 87-110; J. B. HAINSWORTH, *The Fallibility of an Oral Heroic Tradition*, *ibid.*, pp. 111-35; F. HAMPL, *Die Ilias ist kein Geschichtsbuch*, in R. MUTH (a cura di), *Serta Philologica Aenipontana*, Innsbruck 1962, pp. 37-63; A. HEUBECK, *Geschichte bei Homer*, in «Studi micenei ed egeo-anatolici», XX (1979), pp. 227-50; G. S. KIRK, *History and Fiction in the Iliad*, in *The Iliad: A Commentary*, II, libri 5-8, Cambridge 1990, pp. 36-50; M. S. JENSEN, *Storia e verità nei poemi omerici*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», 51 (1986), pp. 21-35; A. B. LORD, *Homer, The Trojan War and History*, in «Journal of the Folklore Institut», VIII (1971), pp. 85-92; ID., *Tradition and the Oral Poet: Homer, Huso and Avdo Medjedovic*, in *La poesia epica e la sua formazione*, Atti del convegno internazionale (Roma, 28 marzo - 3 aprile 1969), Roma 1970, pp. 13-28; I. MORRIS *The Use and Abuse of Homer*, in «Classical Antiquity», V (1986), pp. 81-138; A. SEVERYNS, *Homère et l'histoire*, in «L'Antiquité Classique», XXXIII (1964), pp. 325-55; WATHELET, *Dictionnaire* cit., pp. 77-94; ID., *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et Histoire*, Liège 1989.

[43] FINLEY, *La guerra di Troia* cit., p. 119.

Per gli antichi Greci la guerra di Troia era scoppiata a seguito del rapimento di Elena da parte di Paride, l'assedio della città era durato dieci anni e il sacco era stato reso possibile solo dall'astuzia del cavallo di legno ideata da Odisseo.

Per sottoporre a verifica ciò che in un racconto epico è storico e cogliere il grado di alterazione che il presunto evento ha subito nella realizzazione narrativa, un procedimento operativamente produttivo è quello di rivolgersi a quelle tradizioni eroiche che siamo in grado di controllare sulla base della documentazione storica. Ciò è fortunatamente possibile per importanti tradizioni poetiche: è il caso, ad esempio, della *Chanson de Roland*.

I fatti che fanno da sfondo alla *Chanson de Roland* ci sono noti dalle cronache del tempo nei termini seguenti. Nel 778 Carlo Magno invade la Spagna musulmana; al rientro, la retroguardia del suo esercito viene accerchiata e massacrata a Roncisvalle, nei Pirenei, da una milizia di baschi, anch'essi cristiani. Un episodio marginale, che le cronache ricordano solo fugacemente. Tra i caduti vi è il conte Orlando, la cui fama in breve si diffonde in tutta l'Europa. Quali le trasformazioni che l'evento subisce nel poema epico? Il primo testo della *Chanson de Roland* è un poema di quattromila versi e fu composto intorno al 1150, circa quattro secoli dopo l'evento. L'agguato di Roncisvalle si trasforma nell'eroico sacrificio di un esercito di cristiani che si immola di fronte a un'armata saracena di quattrocentomila guerrieri guidati da dodici condottieri, alcuni dei quali dai nomi germanici o bizantini. Inoltre sullo sfondo del poema non si avverte l'atmosfera della corte di Carlo Magno, quanto lo spirito della prima crociata. Dei fatti di Roncisvalle, la *Chanson de Roland* mantiene tre dati: la spedizione di Carlo Magno in Spagna, l'agguato pirenaico, il nome di una vittima illustre, Orlando. Emerge dunque chiaramente come in assenza di documentazione relativa al periodo di Carlo Magno sarebbe estremamente precario, se non impossibile, tracciare il confine tra ciò che è inventato e ciò che è storico. Come potremmo sapere se la battaglia della retroguardia dell'esercito di Carlo fu combattuta contro i musulmani oppure no? Come potremmo sapere se una battaglia fu realmente combattuta? Solo la documentazione, e non il poema epico, può dare una risposta a questi due interrogativi; nella *Chanson de Roland* troviamo infatti la battaglia giusta, ma il nemico sbagliato[44]. La deformazione di un evento storico può avvenire dunque a vari livelli. M. Finley ne individua almeno tre: 1) una grande tradizione eroica *può* essere costruita intorno a un evento di per

[44] *Ibid.*, pp. 119 sgg.

sé meno significativo; 2) quella tradizione *può* essere recuperata dal popolo cui in origine appartenne come sequenza di fatti totalmente estranei e non correlati; 3) in quella tradizione anche il nucleo d'origine *può* alterarsi nel tempo (un tempo non troppo esagerato), sicché non si può piú riconoscerla o riscoprirla unicamente dall'interno[45].

6. *I cataloghi.*

Valore di documento storico viene generalmente riconosciuto ai due cataloghi del II libro dell'*Iliade*. Si tratta del catalogo delle navi, che contiene l'elenco dei contingenti greci che hanno partecipato alla guerra; accanto alle città di provenienza viene indicato il numero delle navi con le quali ciascun comandante ha contribuito alla spedizione[46]. A questa rassegna si contrappone il catalogo dei Troiani, nel quale sono elencati gli alleati che si sono schierati a fianco di Troia[47]. Il problema che questi cataloghi hanno posto alla critica è duplice: da una parte quello del loro rapporto compositivo con l'*Iliade*, se cioè appartengano alla struttura originaria del poema o se invece costituiscano inserzioni successive; dall'altra quello del periodo della loro composizione e della situazione storico-geografica in essi riflessa. Su quest'ultimo punto vi è notevole divergenza di valutazione. C'è chi infatti ritiene il catalogo delle navi una composizione tarda e che riflette una situazione recente, comunque non anteriore all'VIII secolo a. C.; per altri invece il catalogo risalirebbe all'età micenea[48]. Particolare importanza assumono questi cataloghi nella ricostruzione dello sfondo storico della guerra di Troia operata da D. Page. Lo studioso giunge alle seguenti conclusioni: il catalogo delle navi riproduce una situazione geografica e amministrativa di età micenea, in quanto conserva ricordi molto precisi di centri successivamente mai piú abitati; composti nella tarda età micenea, il catalogo delle navi e il catalogo dei Troiani sono stati tramandati oralmente durante il cosiddetto medioevo greco. I due cataloghi sono «Orders of Battle» in occasione di imprese militari collettive e la loro connessione con una spedizione micenea oltremarina è storicamente vera; conservati indipen-

[45] *Ibid.*, p. 121.

[46] *Iliade*, 2.494-760.

[47] *Ibid.*, 2.816-77.

[48] Una messa a punto della questione dei cataloghi del II libro dell'*Iliade* in WATHELET, *Dictionnaire* cit., p. 53 sgg., con bibliografia; vedi anche W. KULLMANN, *Festgehaltene Kenntnisse im Schiffskatalog und im Troerkatalog der Ilias*, in W. KULLMANN e J. ALTHOFF (a cura di), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, pp. 129-47.

dentemente dalla tradizione poetica culminata nell'*Iliade*, sono stati incorporati nel poema in una fase recente; anche se adattamenti sono stati operati al momento del loro inserimento nell'*Iliade*, la lista delle persone e dei luoghi non ha subito significative alterazioni; il catalogo delle navi ha avuto origine in Beozia, non tanto per il ruolo preminente accordato a questa regione nel catalogo stesso, quanto per il fatto che la Beozia fu la terra d'origine della poesia catalogica durante il cosiddetto medioevo greco[49].

I cataloghi, nelle loro dimensioni piú svariate e nei loro soggetti piú disparati, costituiscono, unitamente alle genealogie, uno degli elementi compositivi piú importanti nelle tradizioni epiche, in particolare in quelle orali. Grazie alle indagini condotte sulle tradizioni epiche viventi siamo in grado di ricostruire il procedimento che porta alla formazione di un catalogo e i meccanismi e le modalità che ne determinano l'impiego. Sotto questo riguardo, un interessante materiale di confronto è stato raccolto da A. B. Lord; se lo si ripropone qui, è nella convinzione che esso possa contribuire a chiarire il rapporto tra poesia epica e storia. Si tratta di due canti registrati a breve distanza di tempo nell'esecuzione dello stesso cantore Avdo Mededovic[50]. Nel primo di questi canti, *The Wedding of Smailagič Meho*, Smailaga invia lettere a 34 capi bosniaci per invitarli alle nozze del figlio Meho. In un secondo catalogo è descritto l'arrivo dei principi, il cui numero è di 36. Nell'altro canto, *Osmanbeg Delibegovič and Pavičevič Luka*, 37 capi sono convocati per lettera. Il cantore Avdo quindi dispone di un catalogo per quando la Bosnia viene convocata in caso di nozze o di guerra. Il catalogo conosce variazioni minime; cosí, nel primo canto, 6 dei 34 invitati non si presentano, mentre 8 dei 36 che arrivano non erano stati convocati; 28 comandanti figurano in entrambe le liste. L'ordine di arrivo di questi 28 segue quello della convocazione; solo 4 non rispettano l'ordine. Nel secondo canto (eseguito poche settimane dopo) tutti i comandanti, tranne 6, figurano nella lista del primo canto; l'ordine non è identico, ma molto simile. Il cantore Avdo dispone quindi nel 1935 di un catalogo di circa 30 elementi in un ordine relativamente fisso. Ma come si è costituito questo catalogo? Avdo non assemblò i suoi cataloghi sulla base di fonti, né li desunse da altri canti, ma li costituí per esigenze proprie. Il cantore musulmano è quindi l'autore del catalogo che utilizza ogni qual volta se ne presenta la necessità. Una significativa analogia sembra accomunare i cataloghi di Avdo e quelli dell'*Iliade*: molti degli eroi che figurano nel-

[49] PAGE, *History* cit., pp. 118-77.
[50] LORD, *Homer* cit.

la lista non giocano alcun ruolo nel canto o nel poema nel quale il catalogo è incluso. Quando i cataloghi dell'epica orale balcanica sono verificabili sulla base di fonti esterne al racconto poetico, la loro veridicità storica appare poco attendibile; storici sono alcuni elementi, ma la cronologia è spesso confusa e non sempre i nomi sono identificabili. Trasferendo all'epica omerica gli elementi che emergono dalla tradizione serba, Lord ipotizza che in epoca micenea possano esservi state una o piú spedizioni contro Troia; tuttavia, senza conferme archeologiche, non si è autorizzati ad affermare che ogni contingente fu presente a ogni spedizione. Il catalogo è una struttura compositiva e non esiste fuori dall'epica. Gli elementi storici che un catalogo indubbiamente può contenere non sono individuabili in assenza di documentazione esterna.

Per loro natura i cataloghi si prestano a inserzioni e ampliamenti, soprattutto in una fase orale della tradizione. Per alcuni cataloghi omerici una specificità del loro costituirsi può essere individuata nella funzione panellenica che l'epica greca svolse. Il particolare processo di formazione di alcuni di essi può essere seguito anche al di fuori dei poemi omerici. Significativi appaiono sotto questo riguardo i cataloghi che figurano nell'omerico *Inno ad Apollo*. Sorto con ogni probabilità dall'assemblaggio di due differenti componimenti autonomi, la parte delia e quella pitica, l'inno celebra le prerogative del dio Apollo[51]. Dal punto di vista compositivo l'inno si caratterizza anche per la presenza di tre cataloghi. Nel primo[52] sono descritte le peregrinazioni di Leto alla ricerca di un luogo dove dare alla luce il futuro dio; respinta da tutti, la dea trova finalmente accoglienza nell'isola di Delo. In un secondo catalogo[53] sono elencati una serie di luoghi che il dio visita nella sua ricerca di un sito ove costruire il tempio, che sarà poi fondato a Delfi. Il terzo catalogo infine[54] contiene l'elenco delle località costiere toccate dai marinai cretesi prescelti dal dio quale suoi sacerdoti sino al loro arrivo a Crisa. L'aedo è nella condizione di dilatare a suo piacimento i cataloghi; per questo, dispone di apposite strutture compositive. «Di là ti recasti piú oltre, o Apollo lungisaettante»: è questo un verso di raccordo con cui possono essere introdotte ogni volta nuove località[55]. Se pensiamo a esecuzioni dell'inno in differenti città, possiamo bene immaginare il processo di ampliamento dei cataloghi. Questi esprimono un punto di vista

[51] Piú arcaica, la parte delia risale al VII secolo a. C.; al VI sembra risalire invece la parte pitica. Vedi F. CASSOLA (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, pp. 97 sgg.

[52] *Inno ad Apollo*, 30-45.

[53] *Ibid.*, 215-86.

[54] *Ibid.*, 409-39.

[55] *Ibid.*, 229, 239, 277.

panellenico e ribadiscono il concetto di universalità del dio. Apollo è una divinità panellenica e attraverso i cataloghi tutta la Grecia è presente nell'inno che celebra gli attributi del dio.

Un analogo processo determinato da un'analoga funzione ideologica panellenica può essere ragionevolmente presupposto per il catalogo delle navi e per quello che costituisce il suo corrispettivo di parte troiana. Se questa ipotesi interpretativa è plausibile, il valore documentario, «storico», dei due cataloghi viene ulteriormente svilito.

Il confronto, qui soltanto brevemente richiamato, con la *Chanson de Roland* e con l'epica serba ha messo in evidenza come poco affidabili siano dal punto di vista storico e documentario le tradizioni epiche. Lo stesso confronto ha nel contempo fatto emergere che comunque un «nucleo storico» è contenuto nelle tradizioni stesse; ma la reale entità storica di questo nucleo non è individuabile se non in presenza di una documentazione esterna alla tradizione. Se da una parte può risultare fuorviante caricare di responsabilità storica i poemi omerici, dall'altra un'operazione di totale destoricizzazione dell'*Iliade* non è meno illegittima: senza una guerra di Troia non avremmo mai avuto un'*Iliade*. Ma quale sia stata la reale entità di questa guerra, da chi fu combattuta e contro chi, sono domande destinate a restare senza una risposta. Né l'archeologia né i documenti ittiti possono confermare la storicità della guerra di Troia nei termini in cui essa è presentata dai poemi omerici. Il rapimento di una donna o un piccolo abigeato potevano costituire valide ragioni per uno scontro armato; il percorso che da siffatte contese porta sul piano della realizzazione letteraria a una guerra dalle dimensioni di quella troiana può essere solo immaginato, ma non ricostruito. Rimane il fatto che il «mito» della guerra di Troia pare poter resistere a ogni evidenza contraria, piú forte delle stesse prove che sembrano parlare contro la sua fondatezza storica. Se per gli antichi la guerra di Troia e Omero costituivano delle certezze, per i moderni la storicità della guerra e della figura del suo cantore cieco sembrano essere esigenze alle quali riesce difficile rinunciare: sono in gioco, proprio agli inizi della letteratura occidentale, la veridicità dell'opera d'arte e l'individualità poetica.

HELLMUT FLASHAR

La saggezza arcaica: Talete, Eraclito, Empedocle

1. *Introduzione.*

Nelle raccolte dei frammenti e nei manuali di storia della filosofia è d'uso esporre ed esaminare la filosofia dei primi pensatori greci sotto la denominazione convenzionale di filosofia presocratica. Tale etichetta critica non è priva di ambiguità: essa può far nascere la convinzione che si tratti di un gruppo di filosofi il cui pensiero, sorto dal nulla, non sia che una fase preliminare alle riflessioni sviluppatesi da Socrate in poi.

In realtà, il pensiero filosofico greco dell'età arcaica presenta numerose sfaccettature e non è sprovvisto, in ultima istanza, di precedenti. Le sue radici affondano nella tradizione poetica: la strada che conduce ai primi filosofi milesi parte da Omero ed Esiodo. Per Aristotele, criterio della filosofia è l'abbandono, da parte dei suoi primi rappresentanti, dell'involucro del mito; ma neanche questo è un criterio assoluto. In primo luogo, comunque, va dato atto del progresso enorme rappresentato dal fatto di trasmettere le osservazioni e le teorie sulla natura e sugli uomini in scritti in prosa. Se sia stato Talete a compiere questo passo, è cosa che si ignora: certo è che nel caso di Anassimandro, suo contemporaneo piú giovane e come lui cittadino di Mileto, per la prima volta si possono cogliere davvero le tracce di un trattato in prosa. Ciò non implica necessariamente che da allora in poi la filosofia abbia fatto ricorso solo alla prosa. Anzi, uno degli indizi della varietà non riducibile a una formula unica che caratterizza i primi pensatori greci consiste nell'impiego che alcuni di loro (Senofane, Parmenide, Empedocle) fecero degli esametri per tramandare le loro dottrine, richiamandosi in questo modo alla tradizione del poema didascalico inaugurata da Esiodo.

Tuttavia, per quanto variegate siano state le concezioni, le particolarità e le condizioni storiche in cui operarono i singoli pensatori, è possibile discernere una problematica comune: se cioè la molteplicità dei fenomeni sia riconducibile ad una sola causa o principio, o comunque a un numero quanto piú possibile ridotto di essi. Non è però legittimo ridurre la filosofia di età arcaica a questa unica questione. Allora, infatti,

la filosofia era nel contempo anche scienza e, perciò, non si ergeva (ancora) su quest'ultima come una specie di sovrastruttura. La conoscenza del molteplice, che noi attribuiamo a singole scienze come la fisica, l'astronomia, la meteorologia e la biologia, rientrava direttamente nell'ambito degli oggetti del conoscere inteso in quel senso piú ampio del termine in cui la natura viene descritta e articolata in tutte le sue manifestazioni.

Diverse furono le attitudini con cui i primi pensatori greci affrontarono le loro speculazioni. Il gruppo dei Milesi (Talete, Anassimandro, Anassimene) era integrato nella vita della *polis*. Senofane fu cacciato dalla sua patria ionica e condusse in solitudine una sorta di vita da girovago. Eraclito era il grande solitario, volutamente lontano dall'incomprensione degli uomini; il suo interesse si concentrava tutto sull'Uno, che egli cercò di presentare non in termini discorsivi, ma attraverso aforismi. Empedocle, invece, fu un vero poeta, dalle immagini e metafore possenti; nei suoi versi si raffigurò come il maestro, la guida e l'istitutore dei suoi concittadini. Pitagora, infine, per quanto la tradizione ci permette di farcene un'idea, ci appare piuttosto come il capo di una comunità di discepoli.

Da questa trama variopinta mi propongo qui di estrarre, a titolo di esempio, solo tre figure, che per origine, atteggiamento mentale, posizione nei confronti della società e scelta letteraria si rivelano profondamente diverse e che dunque possono rappresentare la complessità della cultura filosofica nella Grecia arcaica.

2. *Talete di Mileto.*

Sia nella tradizione antica che in quella europea moderna Talete è considerato il primo «filosofo» greco[1]. Questa tradizione è stata inaugurata da Aristotele nel I libro della *Metafisica*, dove fa cominciare appunto con Talete[2] la lista di quei filosofi che avevano attribuito il divenire e lo scomparire di tutti gli esseri a una ἀρχή (causa originaria o principio). Lo Stagirita separava Talete dalla tradizione poetica arcaica, poiché era giunto a definire i principi della sua dottrina sulla base delle

[1] Bibliografia su Talete si trova in qualsiasi manuale di storia della filosofia. Cfr. inoltre C. J. CLASSEN, *s.v.* «Thales», in *RE*, suppl. X (1965), pp. 930-47 (rist. in ID., *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Würzburg 1986, pp. 21-46). Le citazioni sono tratte da H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1951[6] (da allora ci sono state altre ristampe).

[2] Cfr. J. MANSFELD, *Aristotle and Others on Thales or the Beginnings of Natural Philosophy*, in «Mnemosyne», XXXVIII (1985), pp. 109-29.

proprie osservazioni: avendo infatti notato che qualsiasi nutrimento e qualsiasi seme – intesi come presupposto a tutte le forme di vita – erano costituiti di umidità, Talete avrebbe avanzato la tesi che l'origine prima di tutte le cose fosse l'acqua. Questo è il risultato che le vecchie storie della filosofia hanno tramandato come dottrina di Talete.

Ormai però è diventato evidente che Aristotele, spinto dalla questione che gli stava maggiormente a cuore sui sommi principi e le piú recondite cause dell'essere, abbia letteralmente sistematizzato le dottrine di tutti i filosofi precedenti, ordinandole in serie e ponendole su una stessa bilancia. Conseguenza di quest'impostazione è la perdita di qualsiasi elemento concreto relativo alla strutturazione della dottrina di Talete e alle condizioni storiche in cui essa nacque.

Se si vuole davvero comprendere storicamente la personalità di Talete, bisogna rivolgersi innanzitutto a quel florido «mercato del mondo» che era allora Mileto: qui, un'attività commerciale vivace favoriva lo scambio di merci con ogni regione della terra, ivi compreso l'Oriente. Tra le città elleniche dell'Asia Minore, Mileto occupava in quei tempi il primo posto: le colonizzazioni in provenienza da questi centri erano allora in pieno svolgimento. Era andata sorgendo una nuova classe di artigiani e di commercianti la quale proprio ai tempi di Talete si consolidò definitivamente. Si raggiunsero nuovi orizzonti di esperienza, mentre le antiche tradizioni venivano messe in dubbio.

È su questo sfondo che bisogna immaginare Talete, uomo dinamico ed esperto, alla ricerca di soluzioni per i nuovi quesiti dei suoi concittadini. La sua missione non si svolse in splendido isolamento, ma nel cuore della *polis*, con la sua nuova struttura sociale e spirituale, in cui numerose erano le possibilità di un dibattito pubblico. In tal senso la nascita della filosofia è stata giustamente messa in relazione con la formazione e lo sviluppo della *polis* in quanto luogo della discussione argomentata e razionale[3]. È comunque vero che a quei tempi non esisteva ancora la parola «filosofia». E se piú tardi Talete fu collocato nel novero dei «sette sapienti»[4], tale «sapienza» (σοφία) è da interpretare, in età arcaica, come l'espressione di un sapere eminentemente pratico; successivamente, poi l'immagine che ci si fece di Talete come «sapiente» dipese da ciò che di volta in volta si intendeva con questa parola.

Ai tempi di Talete, la saggezza teorica e il sapere pratico non erano ancora valori contraddittori: questi due aspetti della «sapienza» si com-

[3] Cfr. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962.

[4] Cfr. D. FEHLING, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine Traditionsgeschichtliche Studie*, Bern 1985.

penetrano nel pronostico che Talete, sulla base dei suoi calcoli, fece dell'eclissi avvenuta il 28 maggio del 585 a. C., mentre infuriava la battaglia tra Lidi e Medi. Talete si dimostrò «sapiente» , in quanto riuscí a ricavare conclusioni di ampia rilevanza da indizi minimi e incomprensibili alla maggior parte della gente. Se si pensa allo scompiglio e al panico che aveva disseminato appena mezzo secolo prima l'eclissi del 648 a. C. – descritta dal poeta Archiloco[5] – la quale era stata interpretata come un insondabile intervento degli dèi nell'ordine naturale, si comprende bene quale enorme e veloce progresso in direzione di una maggiore razionalità si sia compiuto con la previsione di Talete.

Fonti attendibili su Talete mancavano già in epoca relativamente antica. Aristotele conosceva la sua dottrina solo in maniera indiretta: la sua fonte, il sofista Ippia, fu l'ultimo a disporre ancora di notizie tramandate oralmente dei primi pensatori greci, i cosiddetti presocratici[6]. Presto, dunque, spuntarono aneddoti su Talete, in cui egli compariva specificamente come «sapiente». Cosí, quella compenetrazione tra teoria e pratica che per Talete era ancora un dato unitario, venne ora a scindersi, ed egli diventò il rappresentante tipico di una vita contemplativa (βίος θεωρητικός) o di una vita attiva (βίος πρακτικός). Se già la commedia antica si divertiva a dileggiare il «sapiente Talete»[7], egli acquisí definitivamente i tratti del filosofo stordito nel celebre aneddoto secondo cui egli cadde nel pozzo mentre contemplava i corpi celesti, incapace dunque di vedere ciò che gli era piú vicino e diventando oggetto di derisione per la serva trace[8].

Aristotele, invece, loda di Talete la geniale intelligenza pratica: grazie alle sue conoscenze astronomiche e meteorologiche sarebbe infatti riuscito a prevedere un fruttuoso raccolto di olive.

Di opere scritte da Talete non si ha nessuna traccia. Fin dall'antichità si discuteva se avesse in generale lasciato qualche insegnamento per iscritto. Le fonti piú antiche non rinviano mai espressamente a opere di Talete; Aristotele fa capire di dipendere da una tradizione incer-

[5] ARCHILOCO, fr. 74 Diehl.

[6] Sulla critica delle fonti nel primo libro della *Metafisica* di Aristotele cfr. B. SNELL, *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte*, in «Philologus», XCVI (1944), pp. 170-82 (rist. in ID., *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, pp. 119-28), e soprattutto A. PATZER, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg 1986, specialmente pp. 33 sgg.

[7] ARISTOFANE, *Nuvole*, 180.

[8] Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 172c sgg. Cfr. H. BLUMENBERG, *Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote* [trad. it. Parma 1983], in W. PREISENDANZ e R. WARNING (a cura di), *Das Komische*, München 1976, pp. 14-64 (cfr. anche pp. 437-41); H. BLUMENBERG, *Das Lachen der Thrakierin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt 1987 [trad. it. Bologna 1987].

ta. Piú tardi gli vennero attribuiti scritti di ogni sorta (versi, sentenze), tra cui una ναυτικὴ ἀστρολογία, un antico trattato ionico ad uso dei naviganti contenente le costellazioni e i calcoli delle distanze; ma si tratta di notizie incerte.

Per quanto riguarda la vera e propra «filosofia» di Talete, ci si deve rivolgere ai trattati dossografici, in cui si trovano quattro sue sentenze: 1) l'origine ovvero il principio (ἀρχή) è l'acqua (A 12); 2) la terra galleggia sull'acqua (A 14); 3) l'anima possiede qualcosa atto a muovere, se è vero che il magnete ha un'anima, visto che attira il ferro (A 22); 4) tutto è pieno di dèi (A 22).

Quanto di ciò derivi realmente da Talete è cosa che si può determinare solo a fatica, dopo essersi districati dal groviglio della tradizione dossografica. In tal modo si ricava innanzitutto che la prima sentenza non può essere riferita a Talete, ma che è stata formulata da Aristotele in conformità con le sue proprie questioni teoriche. La seconda sentenza, invece, ha ottime possibilità di appartenere a Talete. A conferma di ciò si può invocare una similitudine che Aristotele attribuisce altrove a Talete, secondo cui la terra poggerebbe sul mare cosmico come un pezzo di legno sull'acqua[9]: da questo si evincerebbe la capacità di galleggiare della terra. Questa similitudine, nella sua concretezza e icasticità, è appropriata alle forme del pensiero arcaico; che si debba inoltre attribuire a Talete viene confermato anche dal fatto che nel contesto di Aristotele essa non possiede una funzione specifica. Resta in dubbio però se risalga a Talete anche l'elaborazione e lo sviluppo di questa dottrina in una teoria sui sismi, secondo quanto afferma Seneca[10]: i terremoti sarebbero da spiegare con i movimenti dell'acqua, secondo la metafora del pezzo di legno galleggiante; la base di tale teoria, comunque, è costituita dalla dottrina di Talete. E la sentenza secondo cui l'acqua sarebbe l'origine (ἀρχή) è dedotta da Aristotele generalizzando questo insegnamento di Talete.

Conviene chiedersi quale sia il significato di questa teoria. Secondo Omero e la piú antica tradizione mitologica l'Oceano è un fiume che scorre tutt'intorno alla terra e che separa il mondo dei vivi dal regno dei morti; l'acqua di Talete è un mare sulla cui superficie poggia la terra. La differenza decisiva tra queste due concezioni consiste nell'interpretazione fisica che Talete ha dato del mito. La similitudine secondo cui la terra galleggia come un pezzo di legno sull'acqua si basa sul presupposto di un'affinità fra legno e terra. È possibile che il filosofo abbia scelto ta-

[9] Cfr. ARISTOTELE, *Sul cielo*, 2.13.294a28 sgg. = TALETE, A 24.
[10] Cfr. SENECA, *Naturales quaestiones*, 2.14 = TALETE, A 15.

le immagine perché consapevole che il legno proviene dalla terra. La similitudine è il tentativo di Talete di rendere chiara la sua dottrina attraverso l'evidenza visiva: essa dimostra che non si tratta di processi che si svolgono su acque mitiche, distanti e inafferrabili, bensí di fatti osservabili nell'esperienza quotidiana e tali da essere constatati da tutti. La forma, infatti, in cui Talete espone il fenomeno rende possibile per la prima volta una verifica, senza dover ricorrere ad alcun appoggio mitologico. Talete non si rifà piú a concezioni mitologiche, alle presunte genealogie divine (in cui, nella piú antica tradizione poetica, era menzionato anche l'Oceano), o alle inaccessibili distanze di un tempo preistorico, ma esplora i fenomeni presenti e universalmente documentati, da cui poi trae le sue deduzioni. Quest'attitudine trova precisa corrispondenza nello sviluppo aperto della *polis* di Mileto intorno al 600 a. C.

I commentatori tardoantichi (Simplicio) accennano al fatto che la teoria di Talete secondo cui la terra galleggia sull'acqua come un pezzo di legno era derivata dalla mitologia egizia (A 14). E, in effetti, esisteva nell'antico Egitto l'idea che la terra galleggiasse come un disco sull'acqua. Dall'acqua che avvolgeva tutt'intorno la terra scaturiva il Nilo, da cui derivava la fertilità del suolo. Sulla distesa acquatica del cielo navigava la barca del dio del Sole; di notte, il viaggio continuava tra le acque del mondo sotterraneo. È senz'altro possibile che Talete si sia ispirato a queste concezioni. Va infatti ricordato che non solo la Mileto di allora si dedicava a un commercio vivace con l'Oriente, in cui si scambiavano merci e anche idee, ma che evidentemente Talete stesso era stato in Egitto. Egli, infatti, ha esposto il suo parere circa il problema delle piene del Nilo (A 16). La sua spiegazione ci è tramandata non solo dal trattato aristotelico *De inundatione Nili*, conservato nella versione latina, ma anche dalla descrizione che Erodoto ci fornisce del fenomeno nel *logos* egizio[11]. Secondo Talete, i venti etesi impedivano al Nilo di defluire interamente nel mare, causando in tal modo le inondazioni. Tale teoria è senz'altro erronea, ma dimostra che Talete era venuto a conoscenza in Egitto delle teorie fisiche sulle piene del Nilo. È probabile che egli abbia generalizzato le osservazioni e le spiegazioni secondo cui l'Egitto sarebbe sorto dai depositi alluvionali del Nilo traendone la conclusione per cui tutti i continenti, e anche la terra nel suo insieme, la quale ora galleggia sull'acqua come un pezzo di legno, sarebbero stati originati allo stesso modo.

Anche nella terza sentenza si riscontra un nucleo di pensiero prettamente originario avviluppato da interpretazioni piú tarde. Che la frase

[11] ERODOTO, 2.20-25.

secondo cui l'anima possiede qualcosa atto a muovere non sia da riferire a Talete, ci viene attestato dal fatto che nel pensiero greco arcaico la parola ψυχή non è ancora fissata nel significato di «anima»[12]. Anche qui è verosimile che l'affermazione concreta sul magnete e sull'attrazione del ferro derivi da Talete, mentre la proposizione piú generale sull'anima ne sia stata ricavata successivamente.

Non è necessario, infine, mettere in dubbio che la quarta sentenza («tutto è pieno di dèi») risalga a Talete. È possibile che il filosofo esprimesse questo pensiero in rapporto con il contenuto della sentenza sui poteri attrattivi del magnete, che, per parte sua, potrebbe essere una prova dell'onnipresenza degli dèi – cioè di enigmatiche forze dotate di una vitalità divina – in tutte le cose. In quest'ultima sentenza, l'accento cade su «tutte le cose»: non esistono (solo) gli dèi della religione popolare, ma tutto il mondo che ci circonda è pervaso da forze divine.

Il salto di qualità compiuto da Talete in questa sua proposizione non è diverso da quello osservato a proposito della teoria sulla terra e sull'acqua. Si passa cosí dalla credenza popolare e dalla concezione tipica dell'antica tradizione poetica (Esiodo) secondo cui si darebbero le dodici divinità olimpiche e diverse altre forze divine – Ninfe delle sorgenti, Driadi, Nereidi e cosí via – alla convinzione che anche la natura (apparentemente) inanimata, come il magnete, sia percorsa da potenze divine: si tratta di un radicale cambiamento di attitudine rispetto alla concezione comunemente diffusa della divinità.

Di concreto sulle teorie matematiche di Talete si sa pochissimo. Il celebre «teorema di Talete», secondo cui ogni angolo iscritto in una semicirconferenza è retto (A 1), non è documentato da una tradizione certa. Nel commento tardoantico a Euclide scritto da Proclo (v secolo d. C.), si attribuiscono a Talete quattro teoremi matematici, formulati tutti in base alle teorie successive di Euclide e che dunque nella forma in cui li abbiamo non possono risalire a Talete. Certo è che Talete non aveva a sua disposizione una matematica scientifica sistematizzata da un punto di vista teorico. Evidentemente ciò che gli interessava era l'illustrazione geometrica di determinati rapporti[13], forse anche in connessione con i suoi calcoli sulle eclissi solari.

Talete non è stato un «filosofo» nel senso stretto del termine. Il suo sforzo risiedeva nell'esplorare l'essenza delle cose partendo dalle apparenze immediate e spiegandole in modo naturalistico. Le sue spiegazioni non poggiavano su una credenza tradizionale, ma dovevano essere ve-

[12] Cfr. SNELL, *Die Nachrichten* cit., p. 170 (p. 119 della rist.).

[13] Cfr. B. GLADIGOW, *Thales und der Diabetes*, in «Hermes», XCVI (1968), pp. 264-75.

rificabili pubblicamente all'interno della comunità cittadina di Mileto.

Pertanto è possibile, sulla scia di Aristotele, far cominciare con lui la storia della filosofia, proseguita poi a Mileto da Anassimandro e Anassimene. Comune a questi tre pensatori è il tentativo di offrire una spiegazione fattuale e naturalistica del mondo nella sua esistenza. La «filosofia milesia»[14] giunse a suo termine con la distruzione della città per opera dei Persiani nel 494 a. C. Quando Mileto venne ricostruita, dopo le guerre persiane, in un luogo leggermente diverso, l'antico splendore della città era ormai definitivamente declinato.

3. *Eraclito.*

Eraclito[15] discendeva da una nobile famiglia di Efeso, la città ionica sull'Egeo (oggi a circa dieci chilometri dalla costa), dunque della stessa regione che vide nascere la filosofia greca. In un primo tempo Eraclito si era occupato di politica, molto probabilmente in opposizione alla tirannide che dominava la città, ma in seguito, con una radicale svolta, si era ritirato dalla vita pubblica. Nel VI secolo a. C. Efeso fu dominata da

[14] Cfr. H. BÖDER, *Milesische Philosophie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», IX (1964), pp. 53-57; H. S. LONG, *The Milesian School of Philosophy*, in ID., *Ultimate Reality and Meaning*, III, Toronto 1950, pp. 256-63.

[15] I frammenti vengono citati da DIELS e KRANZ, *Die Fragmente* cit. La bibliografia su Eraclito è sterminata. Propongo qui una scelta dei saggi piú importanti. Testo e commento: G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments* (1954), Cambridge 1975³; P. E. WHEELWRIGHT, *Heraclitus*, Princeton 1960; M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida (Venezuela) 1967; J. BOLLACK e H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972; R. MONDOLFO e L. TARÁN, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972; CH. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979; M. CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris 1986. Bibliografia secondaria: B. SNELL, *Die Sprache Heraklits*, in «Hermes», LXI (1926), pp. 353-81 (rist. in ID., *Gesammelte Schriften* cit., pp. 129-51); O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935; K. REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer*, in «Hermes», LXXVII (1942), pp. 1-27 (rist. in ID., *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, pp. 41-71); U. HÖLSCHER, *Der Logos bei Heraklit*, in *Varia variorum Festschrift Reinhardt*, Münster 1952, pp. 69-81; H. FRÄNKEL, *Heraklit über Gott und die Erscheinungswelt*; *Heraklit über den Begriff der Generation*; *Eine heraklitische Denkform*, in ID., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, rispettivamente alle pp. 237-50, 251-53 e 253-83 (sono rielaborazioni di scritti precedenti); M. MARKOVICH, *s.v.* «Herakleitos», in *RE*, suppl. X (1965), pp. 246-320; W. J. VERDENIUS, *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides*, in «Phronesis», XI (1966), pp. 81-98; U. HÖLSCHER, *Heraklit*, in ID., *Anfängliches Fragen*, Göttingen 1968, pp. 130-72; E. KURTZ, *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Hildesheim 1971; W. J. VERDENIUS, *Heraclitus' Conception of Fire*, in J. MANSFELD e L. M. DE RIJK (a cura di), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, Assen 1975, pp. 1-8; M. HEIDEGGER, *Heraklit*, in ID., *Gesamtausgabe*, II. *Vorlesungen*, vol. 55, Frankfurt 1979; K. HELD, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980; E. ROSSETTI (a cura di), *Atti del Symposium Heracliteum* (1981), Roma 1983; W. PEGLER, *Der Logos der Dinge. Eine Studie zu Heraklit*, Frankfurt 1987. Bibliografia fino al 1971: E. ROUSSOS, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt 1971.

diversi tiranni, appoggiati dai Persiani. La città prese parte alla rivolta ionica (499-494 a. C.)[16] e cadde come tutte le altre città greche dell'Asia Minore sotto il giogo della dominazione persiana.

Mentre Mileto non riuscí piú a conquistare in seguito il suo antico primato e la sua grandezza, Efeso fiorí solo in età ellenistica e poi sotto i Romani come centro commerciale e portuale, per divenire infine una capitale del cristianesimo antico. Le vestigia che ancor oggi vi si ammirano derivano da questo periodo di splendore.

Si ignora se e in quale misura Eraclito abbia preso posizione rispetto alla politica dei suoi tempi. Probabilmente egli scorse nei cambiamenti di potere, di signorie e di regimi i segni dell'irrazionalità umana, a cui si oppose tenacemente. Dai frammenti pervenutici della sua opera, Eraclito si erge come un'anima solitaria, indipendente di fronte alla massa degli uomini, di cui disprezza la stoltezza.

È difficile trovargli una collocazione nello sviluppo delle idee filosofiche. Nel I libro della *Metafisica*, Aristotele lo inserisce nel novero dei filosofi ionici, riassumendo la sua dottrina nella teoria secondo cui il principio basilare (ἀρχή) è il fuoco. Una classificazione del genere cancella fortemente i caratteri propri del pensiero di Eraclito. Egli, infatti, non ha niente da spartire con gli altri filosofi ionici: lo sforzo di esplorare la molteplicità dei fenomeni naturali gli è assolutamente estraneo; egli anzi rifiuta ogni pluralità. Il fine delle sue speculazioni è completamente diverso da quello dei filosofi precendenti, cosí che non può assolutamente essere paragonato con essi.

Ciò non toglie però che Eraclito sia stato messo in stretta relazione con Parmenide e Senofane, benché il rapporto cronologico, soprattutto tra Parmenide ed Eraclito, sia stato e continui ad essere oggetto di dibattito. K. Reinhardt[17] non ha quasi trovato seguaci nel suo tentativo di dimostrare la dipendenza delle dottrine teologiche di Senofane dalla dottrina parmenidea dell'essere, modificando cosí i rapporti cronologici tra i tre pensatori. Lasciando da parte Senofane, la successione tradizionale, in cui Eraclito precede Parmenide, si era basata in passato sul presupposto che il filosofo di Elea avesse voluto contrapporre la sua visione di un essere immodificabile alla teoria eraclitea del flusso perenne di tutte le cose. Ma da quando si è riconosciuto che la dottrina di Eraclito sul flusso delle cose a sua volta si inquadra all'interno di una concezione dell'essere, il vecchio fondamento per la successione dei due filosofi è venuto meno. Viceversa però quelli (come per esempio U. Höl-

[16] Cfr. ERODOTO, 5.

[17] K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), Bonn 1977³.

scher e W. Schadewaldt)[18] che sulla falsariga di Reinhardt credono nella precedenza di Parmenide su Eraclito, non hanno praticamente valorizzato questa cronologia per le loro interpretazioni. Le loro trattazioni, infatti, non lasciano supporre che si debba comprendere prima Parmenide per poter parlare di Eraclito. Evidentemente, la questione dei rapporti cronologici non ha un peso cosí determinante. Parmenide ed Eraclito erano pressoché contemporanei (tutti e due vissero a cavallo tra il VI e il V secolo a. C.); entrambi hanno trattato le stesse questioni e gli stessi temi. Le due impostazioni sono originali ed assolutamente diverse, persino nella forma. Parmenide espresse le sue teorie in versi, come Senofane, riallacciandosi cosí alla tradizione del poema didascalico (Esiodo), ma con un rigore argomentativo molto maggiore. Eraclito si serví della prosa (come i pensatori di Mileto), ma il suo pensiero non era esposto in forma discorsiva, bensí in uno stile aforistico e conciso, che risultava «oscuro» già nell'antichità.

Del suo trattato (probabilmente unico) ci sono pervenuti solo 126 frammenti, nella maggior parte dei casi piuttosto brevi. Non si tratta però di squarci frammentari di un contesto piú ampio, ma di massime concluse in sé, che potevano e dovevano essere fruite una per una. Eraclito fu dunque l'inventore dell'aforisma.

Questo stile letterario rende praticamente impossibile ricostruire la sequenza originaria dei pensieri nell'opera di Eraclito. Si possono ordinare i frammenti nei modi piú diversi: le sentenze assumeranno comunque un significato. È dunque possibile al piú stabilire dei raggruppamenti di frammenti.

Il gruppo piú rilevante di aforismi è incentrato sul concetto di λόγος. Si è risposto in diversi modi alla domanda su come sia da intendere questo termine: in Eraclito stesso il concetto presenta sfumature diverse. In qualche circostanza ricorre il significato tradizionale di «discorso» (B 87, 108); tra le altre sfumature si trovano quelle di «dottrina» o «senso della dottrina» (W. Kranz), «legge del pensiero» (Reinhardt), «legge universale» (Schadewaldt: quí c'è l'influenza di Hegel), «rapporto» (B 31) e cosí via. Laddove viene impiegato con la massima pregnanza da Eraclito, il concetto di λόγος non viene considerato come qualcosa di soggettivo, come qualcosa cioè che si possa ricavare solo dal testo (nel significato, per esempio, di «senso della dottrina»), ma come qualcosa che esiste già dapprima e a cui Eraclito si richiama (B 50)[19].

[18] U. HÖLSCHER, *Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt 1961; W. SCHADEWALDT, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt 1978, p. 312.

[19] E di conseguenza anche B 1.

Questo λόγος è comune a tutti (B 2); grazie ad esso gli uomini comunicano tra loro, anche se il λόγος resta loro estraneo (B 72) e riesce enigmatico come l'oracolo di Delfi (B 93). Pur essendo incomprensibile all'umanità, il mondo è pervaso di un senso il quale, però, resta invisibile a uno sguardo superficiale. Quel che nella riflessione moderna viene suddiviso in oggettivo e soggettivo, è una cosa sola nel λόγος di Eraclito. Per quanto mi concerne, proporrei di tradurre λόγος come «formula» (nel senso in cui anche oggi si parla di una «formula del mondo»), poichè in questo termine il discorso e il senso dell'essere sono identici. Gli uomini agiscono sempre in base al λόγος, a cui non possono sottrarsi. Ma loro non lo sanno: cosí si comportano da svegli come se stessero dormendo (B 1).

L'inizio dell'opera eraclitea, dunque, malgrado le incertezze sul suo assetto originario, presentava probabilmente il seguente ordine di idee: tutto avviene secondo il λόγος, anche se gli uomini non lo comprendono mai (B 1). Tuttavia, il pensiero è qualcosa di comune, di normativo per tutti (B 113). È dunque necessario fortificarsi con quell'elemento comune e universalmente vincolante (il λόγος), allo stesso modo che la città si fortifica con la legge, visto che l'elemento comune si identifica con la legge divina, e presiede quindi a tutte le cose (B 114). Bisogna dunque seguire tale elemento comune (B 2). Ma sebbene il λόγος sia comune, gli uomini vivono come se avessero ciascuno il proprio discernimento (B 2). Ma un discernimento «proprio» nel significato di «personale» (ἰδία φρόνησις) è propriamente in sé una contraddizione, visto che il pensiero è comune a tutti. Secondo Eraclito, dunque, gli uomini si illudono di avere un proprio discernimento, ma si ingannano, poiché il discernimento non è mai né «personale» né «individuale». A questo punto, il filosofo paragona la condizione degli uomini al sonno. Gli svegli hanno un mondo comune, ma nel sonno ciascuno si isola dall'altro (B 89). «Nella notte, l'uomo si accende una luce» (B 26); di notte, l'uomo percepisce immagini oniriche. La luce interna è una percezione personale, individuale, non è la luce degli occhi, che partecipa di giorno al mondo comune a tutti. Secondo Eraclito, quindi, l'uomo che è fisicamente sveglio, ma che non si spinge verso la conoscenza del λόγος, si trova sostanzialmente nella condizione di chi dorme e sogna.

Tutto ciò viene espresso in maniera estremamente concisa e complicata. La difficoltà non dipende dalla scelta delle parole – Eraclito usa termini molto semplici e impiega raramente neologismi – né dalla sintassi, che è altrettanto semplice («Nella notte, l'uomo si accende una luce»), ma dalla radicalità del procedere per antitesi concise, evitando le argo-

mentazioni discorsive. Eraclito non si affanna a cercare parole appropriate all'oggetto, eppure si avverte la pesantezza, poiché l'argomento di cui si tratta non appartiene alla sfera del quotidiano, e richiede dunque un linguaggio diverso, suo proprio. Di esso salta all'occhio l'inasprimento delle antitesi (vita/morte, sonno/veglia, notte/giorno, ecc.): in questo modo, Eraclito ci vuol far capire che il mondo ci si offre sotto il velame degli opposti, il cui senso nascosto sfugge alla vista degli uomini. Nello stesso tempo la lingua di Eraclito è intrisa di postulati e di imperativi: bisogna riconoscere il λόγος, e con esso la normatività dell'universo; quest'esortazione, Eraclito l'ha applicata anche a se stesso (B 101).

Chiedersi quale sia il contenuto del λόγος equivale a interrogarsi sul significato puntuale della dottrina eraclitea. Il filosofo introduce innanzitutto una serie di opposti, o meglio di coppie di opposti che risultano reciprocamente interconnesse in quanto «compendi» (συλλάψιες, non συνάψιες: B 10), alla luce della consapevolezza che entrambe appartengono alla stessa categoria concettuale. Se si osservano e si considerano insieme tutti gli opposti del mondo sensibile, ne risulta un che di unico, un'unità basata sulla pluralità che per Eraclito corrisponde alla «piú bella armonia» (B 8). In locuzioni sempre nuove Eraclito spiega che tutti gli opposti si risolvono in un'unità superiore, chiamata ora «dio» (B 67), ora «armonia invisibile» (B 54), ora «compagine di tensioni contrapposte» (παλίντροπος ἁρμονία) come quelle di un arco o di una lira (B 51), ora «guerra» (πόλεμος) come «padre di tutte le cose» (B 53). Con quest'ultima espressione, Eraclito non intende esaltare la guerra ma rimandare alla legge del rovesciamento dei contrari nelle relazioni umane (schiavi/liberi) e nel cosmo.

Se il λόγος è la legge universale e concettuale immutabile, se ne deduce per analogia l'esistenza di un solo cosmo (e non di un numero illimitato di mondi, come riteneva Anassimandro), ingenerato, inalterabile ed eterno, oggetto del λόγος e luogo del cambiamento e del rovesciamento perenne. Questo cosmo è il «fuoco che vive in eterno» (πῦρ ἀείζωον), soggetto però a processi di trasformazione (B 30). Da quest'affermazione Aristotele e i dossografi successivi hanno tratto la convinzione che Eraclito considerasse il fuoco come principio primo. Il fuoco può «rovesciarsi», ovvero tramutarsi in acqua, terra e «vento di brace» (πρηστήρ), termine con cui si intendono i fenomeni meteorologici come la folgore e affini (B 31). Secondo una precisa proporzionalità si compie un continuo passaggio dagli aggregati solidi a quelli liquidi e viceversa. Tale processo non ha una direzione definita; nelle trasformazioni tutto persiste in equilibrio perenne: «la via verso l'alto e il basso è una ed una sola» (B 60).

Alla luce della dottrina sulla continua modificazione di tutte le materie dell'universo si devono interpretare anche le famose parole secondo cui non si può entrare due volte nello stesso fiume (B 12), poiché scorre sempre nuova acqua e «noi siamo e non siamo» (B 49a): in noi dunque si verificano quegli stessi mutamenti dei fenomeni opposti, quei passaggi dallo stato liquido a quello solido, quelle combustioni ecc. che hanno luogo nel cosmo intero. Da qui è nata l'interpretazione sofistica del pensiero eracliteo[20], compendiata nella sentenza (che non è di Eraclito): «tutto scorre»[21]. In questo modo il filosofo diventa un relativista, e la sua metafora del fiume viene scavalcata dalla massima secondo cui non si può entrare nemmeno una sola volta nello stesso fiume[22]. Questa radicalizzazione della dottrina originaria ad opera degli Eraclitei della fine del v secolo a. C., che vedevano dovunque solo il flusso, il cambiamento e l'instabilità di tutte le cose – dove lo scorrere del fiume diventava una metafora per le cose esistenti in generale[23] – ci allontana da Eraclito e conduce verso il contrario di quanto il filosofo effettivamente pensava. Eraclito infatti critica proprio coloro che non vedono dietro il flusso e il cambiamento quell'ordinamento universale (λόγος), che è afferrabile dal pensiero umano a cui è sottoposto ogni singolo ente nel suo apparire. Si tratta dunque di percepire l'unità nella dualità, l'identità nello scorrere dei fenomeni. Perciò bisogna interpretare Eraclito alla luce non del flusso, ma dell'identità che si cela dietro di esso.

Incessantemente, Eraclito cerca di penetrare in quell'elemento comune, in quel λόγος che si nasconde dietro tutte le cose. E quando dice: «Ho indagato me stesso» (B 101), non sta tracciando un ritratto romantico di sé, ma si dichiara alla ricerca della particolarità dell'essere umano in quanto essere appartenente a un universo retto dal λόγος: in contrasto estremo quindi con la sua immagine del sonno, in cui la maggior parte degli uomini persistono «rimpinzati come bestie» (B 29). Una volta che l'uomo si sia riconosciuto come parte del λόγος, potrà accedere alla comprensione dell'interconnessione tra gli opposti (in cui si manifestano i fenomeni) e rapportarla alla sua propria persona. Ciò vale anche per i valori e gli affetti, per il piacere e la gioia, per il dolore e l'abbattimento, per la salute e la sazietà, per la malattia e la fame (B 111): ognuno di questi aspetti non si dà che in virtú di quello opposto.

La possibilità di conoscere è data generalmente a tutti gli uomini (B

[20] Cfr. PATZER, *Der Sophist Hippias* cit., pp. 49 sgg.

[21] ERACLITO, C 1.

[22] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 3.5.1010a15.

[23] Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 402a.

116), ma il successo è di pochi (B 104); uno vale per diecimila, se è il migliore (B 49). Eraclito è il primo filosofo che parli espressamente dell'umanità e dell'anima umana, che gli sembra «nella sua situazione migliore e piú sana» quando è asciutta (B 118) (vale a dire, probabilmente, guidata da un intelletto sobrio), perché allora essa si avvicina di piú alla natura del fuoco cosmico. L'anima umida, invece, che sia cioè in stato di ubriachezza, rende l'uomo puerile, al punto da dover essere guidato da un fanciullo (B 117).

Eraclito è anche il primo filosofo che abbia riflettuto sulla sua interiorità. Egli ci parla di infinite, immense profondità dell'anima (B 45), e rende l'uomo responsabile del proprio carattere particolare (ἦθος). Il demone dell'uomo è l'uomo stesso, e non un dio che agisca dall'esterno sul suo destino (B 119).

La strada verso l'interno di sé non corrisponde però, secondo Eraclito, a un'immersione nella propria interiorità. In una civiltà, quale quella arcaica, caratterizzata dal pieno godimento del mondo visibile, neanche Eraclito respinge la testimonianza dei sensi (B 55, 101a). Ma il discorso non vale per le «anime barbariche» (B 107), le quali non riconoscono che sotto la scorza del mondo dell'esperienza si nasconde un'unità inscindibile, a cui ogni singolo essere va rapportato. Eraclito disdegna ogni forma di erudizione (B 40), disposto com'è ad accedere solo alla conoscenza dell'Uno. Ma non si tratta, nel suo caso, di una fuga dal mondo, di un'immersione nella riflessione: per raggiungere lo scopo basta ordinare i fenomeni secondo il λόγος che è alla loro base.

L'influenza di Eraclito sulla filosofia successiva è stata straordinariamente forte. Per gli Eraclitei della fine del v secolo a. C., il filosofo di Efeso rappresentava – ma a torto – il contraltare alle dottrine di Parmenide. La filosofia ellenistica, ed in primo luogo la Stoà, è impensabile senza la concezione eraclitea del λόγος. La dottrina del fuoco venne ripresa dagli Stoici ed elaborata in una peculiare concezione circa una combustione dell'intero cosmo a periodi ciclici; alla base di tale teoria resta però il pensiero di Eraclito. E anche le parole del Nuovo Testamento: «All'inizio era il Logos», hanno le loro radici in Eraclito. Infine, il riconoscimento di Hegel, secondo cui «non c'è nessuna sentenza di Eraclito, ch'io non abbia ripreso nella mia logica», mostra la fecondità della dialettica dei contrari e il suo superamento in un'unità piú alta nel pensiero di Hegel.

4. *Empedocle.*

Con Empedocle[24] si fa avanti un tipo completamente diverso di filosofo. Se all'origine l'inchiesta sui principi dell'essere proviene dall'area ionica, ora entra in scena un siciliano, il cui sistema filosofico rappresenta una sintesi di diversi modelli e di diversi concetti, ma che nel contempo è contraddistinto da un carattere tutto peculiare. Come Senofane e Parmenide, anche Empedocle presentò il suo insegnamento nella forma dell'esametro. Di lui ci sono pervenuti circa 350 versi – piú di quanti se ne abbiano per qualsiasi altro filosofo presocratico – i quali ci permettono di farci un'idea concreta sulla sua opera.

Empedocle visse nel v secolo a. C., dunque nella stessa epoca di Sofocle e di Pericle, ma in Sicilia, la quale già da tempo rivaleggiava con la Grecia continentale e cercava di superarla in fasto, splendore e grandiosità. I sovrani locali e le loro stirpi spedivano agli agoni di Delfi e di Olimpia i loro cavalli e le loro quadrighe. I templi di Agrigento, costruiti per la maggior parte ai tempi di Empedocle, superavano per dimensione quelli eretti sull'Acropoli di Atene.

La vita politica ad Agrigento e nelle altre città siciliane era percorsa da tensioni, da odi e amori passionalmente scatenati. Alla morte del tiranno Terone nel 472 a. C., si stabilí un regime democratico, che si resse tra alterne vicende fino alla conquista di Agrigento per opera dei Cartaginesi nel 406 a. C. Potere, ricchezza e splendore della città si accrebbero costantemente. In questa età dell'oro la magnificenza e lo sfarzo di Agrigento riuscirono, almeno in superficie, a nascondere l'ampia frattura che già allora separava ricchi e poveri. Sembra che Empedocle, cittadino di Agrigento e membro di una famiglia benestante, abbia detto:

[24] I frammenti di Empedocle sono citati secondo DIELS e KRANZ, *Die Fragmente* cit. Edizioni: J. BOLLACK, *Empédocle*, I-II, Paris 1965-69; N. VAN DER BEN, *The Poem of Empedocles' Peri Physeos. Towards a New Edition of All Fragments*, Amsterdam 1975. Bibliografia secondaria: E. BODRERO, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Studio preceduto da un saggio bibliografico e dalla traduzione dei frammenti empedoclei* (1904), Roma 1975; W. KRANZ, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949 (con trad. ted. dei frammenti e il testo di Hölderlin *Der Tod des Empedokles*); J. ZAFIROPULO, *Les théories d'Empédocle et leur contexte*, Alpignano 1962; E. L. MINAR JR, *Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles*, in «Phronesis», VIII (1963), pp. 127-45; F. SOLMSEN, *Love and Strife in Empedocles' Cosmology*, ivi, X (1965), pp. 109-48 (rist. in ID., *Kleine Schriften*, I, Hildesheim 1968, pp. 274-313); J. BRUN, *Empédocle*, Paris 1966; G. A. SEECK, *Empedokles B 17,9-13, B 8, B 100 bei Aristoteles*, in «Hermes», XCV (1967), pp. 28-53; D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge 1969; J. C. LÜTH, *Die Struktur des Wirklichen im Empedokleischen System*, Meisenheim 1970; C. GALLAVOTTI, *Empedocle nei papiri ercolanensi*, in *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommage à C. Préaux*, I, Bruxelles 1975, pp. 153-61; D. BREMER, *Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher*, in «Poetica», XII (1980), pp. 350-76.

«gli Agrigentini gozzovigliano come se dovessero morire domani, ma costruiscono come se dovessero durare in eterno»[25].

Si sono conservati i frammenti di due diverse opere di Empedocle: *Sulla natura* (*Περὶ φύσεως*) e le *Purificazioni* (*Καθαρμοί*). È tuttora dibattuto e incerto il rapporto cronologico tra i due scritti, anche se la questione non è molto rilevante: in ogni caso, non si può parlare di una «evoluzione» del pensiero empedocleo.

Il poema *Sulla natura* è dedicato, secondo la tradizione della poesia didascalica, a un singolo destinatario, un adepto di nome Pausania; ma poiché si tratta della dottrina fondamentale di Empedocle, è probabile che sia stata composta per una piú ampia divulgazione. La situazione iniziale è dunque la seguente: Pausania si è «separato» dagli uomini, stolidi nella loro presunzione, ed ora «non andrà nella conoscenza oltre i confini cui si eleva la mente dei mortali» (B 2). Dopo la solenne invocazione alla Musa e la preghiera «di far sgorgare dal sacro labbro una pura fonte» (B 3), Empedocle enumera le quattro «radici» (ῥιζώματα) di tutte le cose (B 6). Il filosofo però non le definisce elementi e non concepisce il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua come principi materiali, ma piuttosto come «radicazioni», contrassegnate singolarmente con il nome di una personificazione mitologica: Zeus, Era, Aidoneus (=Ade) e Nestis (divinità marina). Si tratta di enti in cui l'elemento corporeo e quello spirituale conservano un'unità indistinta secondo la concezione arcaica. Queste forze ontologiche sono eterne, poiché quel che noi chiamiamo vita e morte altro non è che mistione e scambio di esse (B 9-15).

Affinché si effettuino in maniera regolata la commistione e la disgregazione – per le quali gli uomini usano le espressioni improprie di nascita e di morte, di formazione e scomparsa – sono necessari gli impulsi creati dalla frizione di due altre forze, l'amore (φιλία, φιλότης) e l'odio (νεῖκος). Grazie alla loro azione, si verificano l'unione e la separazione. Non bisogna tuttavia interpretare il rapporto tra queste due forze e le quattro radici alla luce della distinzione aristotelica tra forma e materia. Empedocle afferma infatti espressamente che i sei enti sono affini, e semplicemente svolgono funzioni diverse (B 17, 27).

Empedocle illustra attraverso una similitudine il modo in cui avviene la «commistione»: come un pittore ricava dai quattro colori di base grazie a opportuni dosaggi e commistioni l'intera scala cromatica destinata a rappresentare le piú varie figure, cosí dalle poche forze originarie sorgono l'intero cosmo nella sua pienezza, le forme naturali e gli esseri viventi. Il filosofo, inoltre, evidentemente spiegava in maniera spe-

[25] DIOGENE LAERZIO, 8.63.

culativa, secondo precise proporzioni, la parte che ciascuna delle forze basilari ha nella composizione delle singole figure, come si ricava da fonti purtroppo tarde (A 68, 12). Empedocle parla anche di piccole «particelle» (μόρια), frammenti minuscoli e invisibili (A 43) che, nel loro assemblarsi, costituiscono ogni cosa dotata di forma e che hanno una funzione strutturante tra i pori intesi come cavità.

Da quanto si è detto, emerge chiaramente quanto la concezione che Empedocle ha del mondo sia ispirata ai filosofi precedenti: dai Milesi ha ripreso l'idea delle materie basilari, da Eraclito la concezione dello scambio tra le materie, da Parmenide la convinzione che l'unità e la molteplicità rappresentano i poli estremi tra ciò che ha forma e ciò che ne è sprovvisto. Ma tutto acquista molto piú vitalità in Empedocle, il quale avverte il grande orgoglio di essere il messaggero di una dottrina nuova e incrollabile (è sua l'espressione) che «nessun mortale ha ancora conosciuto» (B 17, 24) e che si trova dietro l'apparenza sensibile dei «pensieri d'amore», delle «opere della concordia» e del potere d'Afrodite (B 17, 22-24) da un lato e dell'«esecrabile conflitto» dall'altro.

Dopo aver esposto i principi e le condizioni basilari, Empedocle offre una descrizione – purtroppo nota solo frammentariamente – dello sviluppo del cosmo in piú stadi.

Agli inizi, il cosmo era una sfera, un corpo perfetto, dunque, chiamato anche «pallone» (σφαῖρος: B 27), in cui regnava incontrastato l'amore, e tutto era congiunto in armonia, visto che il conflitto non era ancora apparso e gli elementi non erano ancora riconoscibili nella loro individualità. Ma il cosmo non resistette in questo stato originario di pace, e si mise in movimento, dapprima in un gorgo, che fece crescere la potenza dell'odio e causò la lotta tra gli elementi. Si succedettero poi diversi stadi nella formazione sia dei singoli oggetti dell'universo (in primo luogo il sole: B 38-48), sia di altre realtà come la notte (B 49) e il mare, designato come «sudore della terra» (B 55). Dalla terra spuntarono in diversi periodi piante, animali e uomini. Ma di questi ultimi, per opera del potere disgregatore dell'odio, si erano formate in un primo momento solo le singole membra, dunque stranamente le parti prima del tutto: «molte mandibole senza colli, braccia nude senza spalle, occhi senza fronte» (B 57). Questa teoria è stata definita come «quasi comica»[26]: si è pensato agli esseri compositi della leggenda come i giganti dalle cento braccia o i centauri. Alla fine, dalle membra disparate si formò l'uomo, alla cui costituzione biologica – esaminata nei particolari – è consacrata la grande parte conclusiva del poema.

[26] SCHADEWALDT, *Die Anfänge* cit., p. 452.

Empedocle cominciava con la riproduzione, con la differenziazione dei semi maschile e femminile, con la fase embrionale fino ad arrivare alle particolarità e alla funzione di ogni singolo organo.

Molte delle sue spiegazioni non ci sono pervenute. Tra le descrizioni conservate, spicca quella della costituzione dell'occhio: la pupilla è «traforata da meravigliosi condotti», che tengono a distanza tutt'intorno l'umidità, lasciando però passare dall'interno «il fuoco molto piú sottile» (B 84). Alla base di quest'interpretazione vi è la concezione secondo cui l'occhio non sarebbe solo un organo ricettivo, ma emetterebbe dei raggi. Tale fenomeno viene spiegato con una similitudine tipica dell'epica di Omero: l'occhio è come una lanterna accesa ma chiusa intorno. La forza di suggestione squisitamente poetica della metafora è avvertibile anche nei versi in cui si descrive la respirazione della pelle (B 100). Per dimostrare che l'uomo non respira solo con il naso e con la bocca, ma che l'intero corpo – secondo la teoria empedoclea dei pori – respira attraverso la pelle, Empedocle evoca il funzionamento di una clessidra ad acqua: quando l'apertura è chiusa, il peso dell'aria impedisce che l'acqua vi penetri, anche se vi viene immersa con la sua pancia bucherellata; mentre invece l'acqua penetra non appena il recipiente viene aperto e l'aria può fuoriuscire verso l'alto[27]. Empedocle ritiene quindi che i pori (che lui chiama anche «tubuli di carne privi di sangue») siano distribuiti in maniera cosí capillare sull'epidermide da lasciar penetrare l'aria all'interno, ma non da lasciar fuoriuscire il sangue. La traspirazione della pelle procede cosí all'unisono con il ritmo respiratorio dei polmoni. Dopo aver parlato della costituzione dei singoli organi, inclusi la pelle, le ossa, i tendini, i capelli e le unghie, Empedocle, sempre rifacendosi alla teoria delle quattro radici, passa ad esaminare anche i piú piccoli dettagli medico-fisiologici, come il sudore, le lacrime, la digestione, le malattie di ogni sorta, ma anche il sonno, i sogni, la morte e le funzioni percettive dei sensi.

Molto difficile da interpretare si rivela la profezia finale (B 110, 111). Il maestro dosa promesse e ammonizioni: la promessa è di aver accesso per tutta la vita, se ci si sforza con purezza, alla comprensione della natura e delle sue forze basilari; l'ammonizione è a non farsi attirare dalle molteplici opinioni umane: il giovane infatti perderebbe ciò che ha imparato e conosciuto. A questo punto il poema potrebbe dirsi concluso. Ma seguono altre ammonizioni che non rappresentano delle conse-

[27] Sull'interpretazione della similitudine cfr. O. REGENBOGEN, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft. Beilage IV: Der Klepsydravergleich des Empedokles*, in «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik», I/2 (1930), pp. 131-80 (rist. in ID., *Kleine Schriften*, München 1961, pp. 141-94).

guenze ovvie della dottrina impartita, ma sono un'ultima e massima intensificazione del rapporto esclusivo tra il maestro e l'allievo. Il contenuto della profezia è estremamente ardito (B 111). Si tratta di consigli per contrastare l'invecchiamento, per dominare e regolare il clima e per acquistare potere sulla vita e sulla morte. Il linguaggio ha un tono naturale, e non evoca le formule dei riti magici. Il pensiero è rivolto al futuro, la promessa è riservata solo a colui che dopo una lunga fatica raggiunga l'ultimo stadio[28]. Poco alla volta, dopo essere approdato alla conoscenza della natura e dei suoi principi sulla base del presupposto che «il simile si conosce con il simile», l'adepto giunge a un tale grado di comunicazione con le potenze elementari da avere a sua disposizione quel che all'inizio era solo oggetto di conoscenza.

Si stabilisce cosí un punto di passaggio verso il secondo poema di Empedocle, le *Purificazioni*[29]. In questo caso, l'opera non si rivolge a un singolo personaggio, ma agli «amici» agrigentini. A loro Empedocle appare «come un dio» (B 112); a migliaia si riversano nelle strade per incontrarlo, per ottenere da lui aiuto nelle malattie e nelle altre difficoltà della vita, come racconta l'autore stesso con consapevole orgoglio. Nucleo del suo insegnamento è la teoria della metempsicosi, che Empedocle riprende da Pitagora, dotandola però di una maggiore concretezza e di un piú forte impatto suggestivo. «Sono già stato ragazzo e ragazza, albero, uccello, e muto pesce del mare» (B 117). Con tali e simili sentenze i cittadini di Agrigento vengono a conoscere il diretto legame di Empedocle con il cosmo. In questa metempsicosi universale entrano di nuovo in gioco i due principî basilari della natura, l'amore e l'odio. Alla luce del conflitto tra queste due forze, viene chiarito il ciclo universale delle incarnazioni e la successione – di stampo esiodeo – delle quattro età dell'umanità a partire da quella dell'oro (B 128).

L'intento del poema non è solo di annunciare per mezzo di profezie, ma anche e soprattutto di incitare gli uomini a un determinato regime di vita. Il cuore della dottrina consiste nel concetto di purezza. Cosí, vengono proibiti i sacrifici di animali: la vittima, infatti, potrebbe essere un'anima umana. Empedocle fa perno sull'effetto emotivo dei suoi lettori, quando esclama: «quel figlio, che ha cambiato di forma, lo solleva sull'ara il padre, l'immola, e al sacrificio accompagna una preghiera» (B 137). Di conseguenza, Empedocle esorta a una pura dieta vege-

[28] Sull'interpretazione cfr. H. FLASHAR, *Empedokles, Frgm. B 111 und seine Stellung im Lehrgedicht «Über die Natur»*, in *Actes de la XII^e Conférence internationale d'Etudes classiques Eirene* (1972), Bucarest-Amsterdam 1975, pp. 547-51 (rist. in ID., *Eidola*, Amsterdam 1989, pp. 223-27).

[29] Cfr. K. REINHARDT, *Empedokles, Orphiker und Physiker*, in «Classical Philology», XLV (1950), pp. 170-79 (rist. in ID., *Vermächtnis* cit., pp. 101-13).

tariana: mangiando carne, gli uomini rischiano di uccidersi l'un l'altro.

Lo stato frammentario in cui ci sono pervenute le *Purificazioni* non ci permette di conoscere molti dettagli del poema. L'impressione destata dai versi di questo indovino, medico e profeta religioso deve esser stata grande. In seguito, il poema venne recitato ancora una volta durante una festività ad Olimpia e venne insignito di un premio (A 12).

Molte riflessioni contenute nelle *Purificazioni* non sono originali e rinviano ad altri autori. Certa è l'influenza di Esiodo e della sua dottrina delle quattro età. Anche la teologia di Senofane e soprattutto il patrimonio filosofico orfico-pitagorico ispirò la penna di Empedocle. Non è un caso che proprio in Sicilia la dottrina della metempsicosi e la connessa beatificazione di coloro che avessero conservato la loro purezza in vita erano già diffusi. Forse Empedocle era presente, giovanissimo, quando Pindaro, nel 476 a. C., consolava nella sua *Olimpica II* il dolore del vecchio tiranno Terone di Agrigento ricordandogli la dottrina della metempsicosi e assicurandolo che i puri i quali avessero occupato un ruolo preminente in vita avrebbero goduto in futuro di un culto da eroi. Il pensiero è lo stesso in Empedocle, anche se articolato in modo diverso. Secondo il filosofo, infatti, sono i medici, i poeti e gli indovini che occupano il grado piú alto nello svolgersi delle metempsicosi; e con ciò pensa in primo luogo a se stesso. «Dimoro tra voi come un dio immortale, e non piú come mortale» (B 112), annuncia il filosofo con fiera consapevolezza.

I legami organici di tutti questi pensieri e suggestioni vengono però fusi da Empedocle in un'unità, in un modo che era possibile forse solo in Sicilia. Siciliana è innanzitutto la forza esuberante, suggestiva, cruda addirittura delle sue metafore icastiche, dei suoi ammonimenti diretti e delle sue promesse rivolte ai destinatari dei poemi, agli uomini della strada; e siciliana è anche la carica che il suo poema veramente grandioso trasmette. Considerevole è stato l'influsso della dottrina e dei versi empedoclei sia nell'antichità che nell'età moderna. Platone, Aristotele, la scuola medica siciliana, la filosofia ellenistica e soprattutto Lucrezio sono stati profondamente influenzati da Empedocle. In età moderna la figura del filosofo agrigentino ha conosciuto un'incarnazione congeniale nella *Morte di Empedocle* di Hölderlin[30].

[30] Cfr. U. HÖLSCHER, *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt 1965.

CHRISTOPH RIEDWEG

Orfeo[1]

Egli, infatti, condusse ogni cosa con la gioia dalla sua voce.
ESCHILO, *Agamennone*, 1630[2].

Chi ancora non ha mai sentito parlare del meraviglioso cantore Orfeo, che con la magia del canto, al suono della lira, avrebbe affascinato animali selvaggi, alberi, inanimate pietre e insomma la natura intera; che con la sua musica avrebbe commosso persino gli dèi dell'Oltretomba - guardie altrimenti inflessibili del loro bottino - inducendoli a restituire la sposa rapitagli anzitempo? Forse nessun personaggio dell'antichità ha cosí profondamente colpito la fantasia delle successive generazioni come Orfeo; forse nessun racconto è rimasto cosí attuale nella cultura europea attraverso i secoli, soprattutto nella musica e nella poesia, come quello di Orfeo ed Euridice. Basti qui ricordare il poema me-

* Vorrei ringraziare molto cordialmente Luca Soverini per essersi preso la briga di tradurre questo saggio in italiano.

[1] Fondamentale raccolta delle piú importanti antiche testimonianze letterarie su Orfeo in O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, *Pars prior: Testimonia potiora*, pp. 1-79 (qui abbreviato con *OF Test.*, laddove con il solo *OF* sono indicati i frammenti). Mentre Kern ordina le testimonianze per motivi tematici, G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1977, pp. 118-289, le dispone, insieme ai frammenti, in ordine cronologico (con traduzione italiana e breve commento). Per quanto riguarda le numerose rappresentazioni di Orfeo nell'arte figurativa antica - oltre a M.-X. GAREZON, *s.v.* «Orpheus», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*), VII, 1 (1994), pp. 81 sgg. - bisogna essenzialmente fare ricorso alle seguenti raccolte: F. M. SCHOELLER, *Darstellungen des Orpheus in der Antike*, Freiburg 1969; E. R. PANYUAGUA, *Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo*, in «Helmantica», XXIII (1972), pp. 83-136 e 393-416; F. BROMMER, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, III, Marburg 1973 (terza ed. ampliata), pp. 504-8; ID., *Denkmälerlisten zur griechischen Heldensage: Übrige Helden*, Marburg 1976, pp. 332-45. La discussione piú completa di tutte le testimonianze antiche conosciute fino al 1939, e ancor sempre assai preziosa, si deve a K. ZIEGLER, *s.v.* «Orpheus», in *RE*, XVIII, 1 (1939), coll. 1200-1316; altri importanti contributi di data piú recente su Orfeo sono: I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, Berkeley - Los Angeles 1941 (rist. New York 1973); W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952[2] (soprattutto il terzo capitolo: *Orpheus and his Story*); J. WARDEN (a cura di), *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto-Buffalo-London 1982; F. GRAF, *Orpheus. A Poet among Men*, in J. BREMMER (a cura di), *Interpretations of Greek Mythology*, Totowa N.J. 1986, pp. 80-106; M. WEGNER, *Orpheus – Ursprung und Nachfolge*, in «Boreas», XI (1988), pp. 177-225 (con abbondante materiale iconografico); CH. SEGAL, *Orpheus. The Myth of the Poet*, Baltimore-London 1989 [trad. it. Torino 1995]; J. BREMMER, *Orpheus. From Guru to Gay*, in PH. BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genf 1991, pp. 13-30; A. MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993.

[2] = *OF Test.*, 48 = 4 [A 10] Colli.

dievale inglese *Sir Orfeo* (anteriore al 1330), la *Festa di Orfeo* di Angelo Poliziano (c. 1480), opere come l'*Orfeo* di Claudio Monteverdi (1607) e l'*Orfeo ed Euridice* di Christoph Willibald Gluck (1762), l'operetta *Orphée aux enfers* di Jacques Offenbach (1858), la *pièce* teatrale *Orpheus und Eurydike* di Oskar Kokoschka (1915-17), l'*Orpheus. Eurydike. Hermes* (1905) e *Die Sonette an Orpheus* (1923) di Rainer Maria Rilke, l'*Orphée* di Jean Cocteau (1926)[3], l'*Eurydice* di Jean Anouilh (1942), l'*Orpheus Descending* di Tennessee Williams (1957) o i film *Orfeu negro* di Marcel Camus (1958) e *Le testament d'Orphée* di Cocteau (1960)[4].

Che una vasta parte dell'eredità culturale dei Greci in Occidente sia stata recepita non direttamente ma invece attraverso la mediazione di autori latini è un fatto ben noto. Il mito di Orfeo rappresenta un chiaro esempio di questo fenomeno: non testi greci, bensí Virgilio, Ovidio, Seneca e Boezio hanno plasmato l'immagine tradizionale di Orfeo che ha prevalso dal Medioevo ai giorni nostri. Fondamentale per questa tradizione è la narrazione di Virgilio. Nel quarto libro delle sue *Georgiche*, incentrato sull'allevamento delle api, l'autore collega i fatti relativi a Orfeo con la leggenda del pastore Aristeo, al quale, perduti i propri sciami per fame e malattia, il veggente Proteo avrebbe svelato come «causa della malattia» (*morbi causam*, 397) la collera di Orfeo: Euridice era stata morsa da un serpente nel tentativo di sottrarsi all'inseguimento di Aristeo; Orfeo, preso per ciò da furore, avrebbe inviato tale punizione (453-59). Poiché prima di Virgilio Aristeo non è mai messo in relazione a Orfeo ed Euridice, sembra lecito supporre che la motivazione qui proposta per la morte di Euridice sia innovazione di Virgilio[5].

[3] Trasposto in film da Cocteau nel 1950.

[4] In generale sulla fortuna del mito di Orfeo cfr. A. PROVOOST (a cura di), *Orpheus – ontstaan, groei en nawerking van een antieke mythe in de literatuur, beeldende kunsten, muziek en film*, Leuven 1974, pp. 107 sgg., e E. FRENZEL, *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart 1976[5], pp. 573 sgg.; inoltre anche K. ZIEGLER, *Orpheus in Renaissance und Neuzeit*, in *Form und Inhalt. Kunstgeschichtliche Studien Otto Schmitt zum 60. Geburtstag ... dargebracht von seinen Freunden*, Stuttgart 1950, pp. 239 sgg.; H. HUNGER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie mit Hinweisen auf das Fortwirken antiker Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart*, Reinbeck bei Hamburg 1974[6], pp. 295 sgg.; D. A. AMYX, *The Orpheus Legend in Art*, in «Archaeological News», V, 2 (1976), pp. 33 sgg.; WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., pp. 63 sgg.; D. Z. BAKER, *Mythic Masks in Self-Reflexive Poetry. A Study of Pan and Orpheus*, Chapel Hill - London 1986, pp. 23 sgg.; SEGAL, *Orpheus* cit., pp. 118 sgg. (Rilke) e 159 sgg. (in generale); WEGNER, *Orpheus* cit., pp. 193 sgg.; M. SPEISER, *Orpheusdarstellungen im Kontext poetischer Programme*, Innsbruck 1992 (letteratura tedesca); MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo* cit., pp. 309 sgg. Tutte le pubblicazioni ricordate contengono ulteriore bibliografia.

[5] Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1278; F. KLINGNER, *Virgil. Bucolica, Georgica, Aeneis*, Zürich-Stuttgart 1976, pp. 353 sgg.; W. S. ANDERSON, *The Orpheus of Virgil and Ovid: flebile nescio quid*, in WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., p. 27; che si debbano riconoscere Orfeo e Aristeo su una coppa del secondo quarto del V secolo a. C. è ipotesi molto controversa: cfr. G. SCHWARZ, *s.v.* «Eurydike», I.7, in *LIMC*, IV, 1 (1988), pp. 99 sgg.

Comunque sia, la fine narrazione, che ha come suo centro il dolore di Orfeo (460 sgg.), prosegue riproponendo le singole parti del mito che ci sono familiari: il lamento di Orfeo per Euridice; la sua discesa agl'Inferi; gli effetti magici del suo canto sulle ombre e sugli altri abitanti dell'Oltretomba, compresi i suoi sovrani; la restituzione di Euridice, alla condizione che lei segua lo sposo e lui non si volti verso di lei; l'infrazione di tale accordo e la definitiva perdita della moglie; il lamento di Orfeo affidato a un canto incessante che ammalia tigri e querce; la morte violenta per mano di donne tracie; il capo mozzato che fluttua sul fiume Ebro (in Virgilio continuando a invocare Euridice). Per l'importanza ricoperta dal testo nei periodi successivi conviene riportare interamente la parte centrale (485-502) di questa narrazione, di volta in volta sospesa fra il carattere lirico e quello tragico:

> E già volgendo il passo ogni vicenda aveva evitata,
> ed Euridice, restituitagli, già saliva alle aure della vita
> seguendolo da dietro (ché questa legge aveva posto Proserpina),
> quando una follia improvvisa colse l'incauto amante,
> perdonabile certo, solo che perdonare sapessero i Mani:
> ristette, e la sua Euridice, che già la luce sfiorava,
> dimentico, ahimè, e vinto dalla passione, si volse a guardare.
> Allora ogni fatica fu spesa in vano, i patti dello spietato tiranno
> furono infranti: tre volte sulle acque d'Averno un fragore
> si intese. «Quale, – ella disse, – quale enorme follia, Orfeo,
> me disperata e te ha perduti? Ecco nuovamente il fato crudele
> indietro mi chiama; e il sonno avvolge gli occhi miei vitrei.
> Addio dunque. Una notte fonda circondandomi mi rapisce,
> mentre protendo, ahimè non piú tua, le mani deboli verso te».
> Cosí disse e già, come fumo che si effonda nella tenue aria,
> agli occhi scomparve in direzione opposta:
> né piú lo vide inutilmente afferrarne le ombre,
> mentre molte cose ancora desiderava dire.

Nelle rielaborazioni latine del mito dipendenti da Virgilio il motivo dello sguardo all'indietro (491: *respexit*) è messo in evidenza ancora maggiore rispetto alle *Georgiche*. Mentre Virgilio infatti indica il *pone sequi*, il «seguire dietro a lui», quale condizione (*lex*) della restituzione di Euridice, in Ovidio, per esempio, essa prevede espressamente «che egli non volga indietro i suoi occhi, fin quando non sia uscito dalle valli dell'Averno»; di modo che quando «l'innamorato, per timore che ella potesse perdere le forze, e per il desiderio di vederla, a lei volse gli occhi», proprio allora Euridice sprofonda nuovamente nell'Oltretomba[6].

[6] OVIDIO, *Metamorphoses*, 10.51 sg. («ne flectat retro sua lumina, donec Avernas | exierit valles») e 56 sg. Similmente SENECA, *Hercules Furens*, 582 sgg.; cfr. [VIRGILIO], *Culex*, 269 e 293; SENECA, *Hercules Oetaeus*, 1085 sgg.; BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, 3.12.c.44 sgg. e 49 sgg.

In modo sorprendente questo motivo del mito che risulta centrale per la sensibilità moderna non è invece menzionato nei racconti greci su Orfeo ed Euridice precedenti a Virgilio[7]. Se ciò sia dovuto al carattere lacunoso della tradizione, oppure si tratti di un aspetto originale introdotto da Virgilio, non è possibile stabilire con certezza. Se fosse valida questa seconda ipotesi – si è già supposto con cautela che Virgilio avrebbe potuto essere influenzato nella sua descrizione dal famoso rilievo di Orfeo (cfr. fig. 1)[8] –, il motivo dello sguardo all'indietro permetterebbe di riconoscere in modo particolarmente chiaro l'importanza di questo poeta e degli altri autori latini per l'immagine tradizionale di Orfeo in Occidente[9].

In ogni caso, se si considerano le piuttosto scarse testimonianze nella letteratura greca conservataci prima di Virgilio[10], il mito appare nel suo complesso ancora molto meno consolidato. In alcuni punti addirittura si possono constatare rilevanti scarti rispetto alla versione corrente. E ciò già a partire dal nome della sposa. In Euripide, Isocrate e Platone non se ne fa menzione. La piú antica attestazione letteraria sicura

[7] In epoca successiva APOLLODORO, 1.15 = *OF Test.*, 63: «Plutone promise di farlo [cioè di rimandare Euridice sulla terra] a condizione che egli durante il viaggio non si fosse voltato verso di lei fin quando non fosse giunto alla sua dimora. Ma questi non ebbe fiducia e, voltatosi, vide la sposa: ella allora nuovamente tornò sui suoi passi»; almeno il divieto di voltarsi potrebbe essere antico, come mostra, oltre al rilievo di Orfeo (cfr. fig. 1), soprattutto un vaso apulo del IV secolo a. C., in cui assai chiaramente Orfeo volge le spalle alla sposa che lo segue (cfr. fig. 2); cfr. anche PAUSANIA, 9.30.6: «Egli commise l'errore di voltarsi»; un'allusione già nel mitografo Conone (*FGrHist*, 26 F 1.45.2), pressappoco contemporaneo di Virgilio: «Ma di nessun giovamento deve aver goduto dal ritorno alla vita, poiché egli dimenticò le condizioni poste a suo riguardo (λαθόμενον τῶν περὶ αὐτῆς ἐντολῶν)».

[8] Cfr. la trattazione, che nel complesso rimane tuttavia problematica, di M. O. LEE, *Mystic Orpheus: Another Note on the Three-Figure Reliefs*, in «Hesperia», XXXIII (1964), p. 402; e anche D. SANSONE, *Orpheus and Eurydice in the Fifth Century*, in «Classica et Medievalia», XXXVI (1985), p. 55, nota 11; SEGAL, *Orpheus* cit., p. 157: «Cosí come Virgilio ha introdotto un'importante innovazione nel mito intrecciando le storie di Orfeo e Aristeo, in modo analogo potrebbe aver inventato il motivo dell'istintivo sguardo all'indietro».

[9] Anche la localizzazione del viaggio nell'Ade al Tenaro non è attestata prima di Virgilio; in questo caso tuttavia la vicinanza con ORFEO, *Argonautiche*, 41, indica chiaramente che entrambi gli autori facevano riferimento alla medesima fonte, probabilmente una *Catabasi* orfica (cfr. oltre, nota 76); cfr. E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1981[7], p. 158; ID., *Orpheus und Eurydice. Ein nachträgliches Gedenkblatt für Vergil*, «Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse», XXII (1934), pp. 36 sgg.; ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1242. Che Virgilio per primo abbia dato un finale tragico alla vicenda, come pensa E. ROBBINS, *Famous Orpheus*, in WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., p. 16, non corrisponde al vero; già nelle piú antiche testimonianze greche sembra infatti previsto l'esito sfortunato dell'intrapresa (cfr. oltre). In generale cfr. anche W. S. ANDERSON, *The Orpheus of Virgil and Ovid*, in WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., p. 27.

[10] Su Orfeo in generale cfr. SEGAL, *Orpheus* cit., p. 157: «È opportuno ricordare come siano relativamente rari i riferimenti a Orfeo nella letteratura arcaica e classica: nessuno in Omero, Sofocle, Erodoto, Tucidide o Senofonte; uno ciascuno nelle opere a noi pervenute di Eschilo, Aristofane e Demostene; nessuno in Teocrito (il che è piuttosto sorprendente) o Callimaco».

di Euridice è l'*Epitaphium Bionis*, forse della fine del II secolo a. C., in cui, in coda al verso 124, il nome compare nella forma «Εὐρυδίκεια» (l'allungamento essendo dovuto a motivi metrici)[11]. In un catalogo di amanti del poeta ellenistico Ermesianatte, precedente di circa un secolo e mezzo, affiora invece il nome Agriope[12]. Il fatto che in questo stesso catalogo fra l'altro si stabilisca una relazione d'amore fra Omero e Penelope o fra Esiodo ed Eoie riduce però considerevolmente il valore di questa isolata testimonianza[13]. Nondimeno si pone la domanda se la tarda attestazione del nome Euridice sia puramente casuale[14], o se piuttosto, come si può osservare in altri miti, ciò si debba al fatto che originariamente solo il protagonista maschile aveva un nome determinato, mentre la sposa ne fu provvista solo a partire dall'epoca ellenistica[15].

Un'ulteriore incertezza riguarda l'esito del viaggio agl'Inferi. Poiché nelle piú antiche testimonianze greche abbiamo a che fare con menzioni casuali e mai con una rappresentazione complessiva del mito, non si può – almeno a prima vista – riconoscere senz'altro se l'autore di volta in volta presupponga il fallimento della spedizione di Orfeo, in accordo con la versione dei poeti latini, o piuttosto un esito favorevole. Che l'esito positivo sia di per sé piú antico di quello tragico pare certo a molti studiosi moderni[16], soprattutto in base a considerazioni di principio sulla figura del cantore tracio, le cui radici spesso si ritiene di poter rintracciare nel cosiddetto sciamanismo[17]. Uno «sciamano» – il termine

[11] *OF Test.*, 62. Altamente incerta è la datazione di un trattato *Dell'incredibile* di un certo Eraclito – per lo piú attribuito al periodo ellenistico –, in cui si fa menzione di Euridice nel capitolo 21. I nomi Ermes, Orfeo e Euridice sul rilievo ateniese di fine V secolo a. C. (cfr. fig. 1) difficilmente sono originali; cfr. BREMMER, *Orpheus* cit., p. 14.

[12] frr. 7.2 e 14 Powell = *OF Test.*, 61.

[13] Forse abbiamo a che fare con una sovrapposizione rispetto a un altro famoso cantore tracio, Tamiri, cui le nostre fonti attribuiscono la ninfa Argiope quale madre (APOLLODORO, 1.16; PAUSANIA, 4.33.3). In questo caso il nome Agriope tramandato da Ermesianatte andrebbe corretto in Argiope (*pace* BREMMER, *Orpheus* cit., p. 15, nota 3), come pensano Zoega e altri; cfr. anche ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1277.

[14] Cfr. *ibid.*, col. 1276: «Che manchi nelle testimonianze piú antiche è un caso che si spiega facilmente, poiché abbiamo sempre a che fare con allusioni al mito brevi e occasionali; inoltre il ruolo della sposa è del tutto passivo e non era dunque necessario in nessun modo ricordarne il nome».

[15] Cfr. BREMMER, *Orpheus* cit., pp. 15 sgg.; M. SCHMIDT, *Bemerkungen zu Orpheus in Unterwelts- und Thrakerdarstellungen*, in BOERGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée* cit., p. 33, nota 5.

[16] Cfr. i dati in SANSONE, *Orpheus* cit., p. 53, nota 1; inoltre SEGAL, *Orpheus* cit., p. 8.

[17] K. Meuli per primo, nel 1940, pose Orfeo in relazione allo sciamanismo: cfr. *Gesammelte Schriften*, II, Basel-Stuttgart 1975, p. 697; inoltre E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles - London 1951, p. 147 [trad. it. Firenze 1978]; M. ELIADE, *Shamanism. Archaic Technique of Ecstasy*, London 1964, p. 391 [trad. it. Roma 1975]; R. BÖHME, *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Bern-München 1970, per esempio p. 334; WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., p. VIII;

proviene dalla lingua dei Tungusi della Siberia centrale – si contraddistingue fra l'altro per la capacità di intraprendere, nel corso di estasi rituali, un viaggio nell'Oltretomba, di comunicare con spiriti e divinità, e di riportare informazioni relative a quel mondo; egli può sanare i malati ed eventualmente persino avere successo nel riportare un'anima di nuovo alla vita terrena. Dunque da Orfeo in qualità di «sciamano» ci si poteva attendere che fosse riuscito a tornare in possesso della propria sposa; e anzi anche di piú: che egli possedesse piú in generale la capacità di riportare i morti alla vita nell'interesse della comunità. Cosí come è descritto nelle nostre fonti, il suo viaggio nell'Oltretomba si discosta invece per qualche aspetto non privo di significato dal viaggio nell'Aldilà di uno «sciamano»[18]. Cosí mai si fa allusione a quella *trance* estatica in cui uno «sciamano» è solito cadere e in corrispondenza della quale la sua anima si stacca dal corpo per intraprendere da sola il viaggio nell'Oltretomba. Orfeo – al pari di altri eroi greci come Teseo ed Eracle – discende agl'Inferi da uomo in tutto e per tutto, spinto dal dolore per la morte precoce della moglie, e confidando nella magia del suo canto[19]. Di un'applicazione di questi poteri musicali a favore di altri oppure per la guarigione di malati – importante tratto connotante per uno «sciamano» – nulla ci dice la tradizione (anche se guarigione dalle malattie potevano pur sempre promettere quei girovaghi officianti di riti sacri che si richiamavano a Orfeo, sui quali dovremo tornare)[20]. Contro una diretta derivazione almeno della storia di Orfeo ed Euridice dallo «sciamanismo» parla inoltre forse un'altra circostanza: il motivo per cui qualcuno si reca nell'Oltretomba per andare a recuperarne un parente prossimo, riottenendolo anche di fatto a determinate condizioni, è attestato presso numerose popolazioni, dall'Asia e dal Nordamerica fino alla Polinesia; e può dunque essersi ulteriormente diffuso per bocca di cantastorie[21].

ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., pp. 7 sgg.; M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, pp. 4 sgg.; SEGAL, *Orpheus* cit., p. 159; C. FIORE, *Aspetti sciamanici di Orfeo*, in MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo* cit., pp. 409 sgg. La nozione di sciamanismo e la sua applicabilità al mondo antico sono state soggette a discussione negli ultimi anni: cfr. fra l'altro J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton N.J. 1983, particolarmente p. 48.

[18] Cfr. CH. H. KAHN, *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLII (1960), p. 32; GRAF, *Orpheus* cit., pp. 83 sgg.; G. CASADIO, *Adversaria Orphica et Orientalia*, in «Studi e materiali di Storia delle Religioni», LII (n.s. X, 2) (1986), pp. 312 sg.

[19] Cfr. VIRGILIO, *Aeneis*, 6.120: «Threicia fretus cithara fidibusque canoris». Similmente ORFEO, *Argonautiche*, 42.

[20] A proposito dei «farmaci scritti su tavole di Tracia, sulle quali la voce di Orfeo ha scritto» (EURIPIDE, *Alcesti*, 966-70 = *OF Test.*, 82 = 4 [A 14] Colli), cfr. GRAF, *Orpheus* cit., pp. 94 sg.

[21] Cfr. *ibid.*, pp. 83 sg.; critico rispetto alla teoria della diffusione BREMMER, *Orpheus* cit., pp. 26 sg.; cfr. anche A. MONNIER, *L'Orphée des ethnologues*, in BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée*

Comunque sia, se si sottopongono a un'attenta analisi le piú importanti fonti greche risulta che, almeno prima del periodo ellenistico, non esistono testimonianze inequivocabili di una versione del mito con esito positivo del viaggio nell'Oltretomba; mentre viceversa il finale tragico appare attestato già verso la fine del v secolo a. C. (nel rilievo di Orfeo). La testimonianza piú antica, sebbene non trasmessaci direttamente, sulla catabasi è per noi la tragedia *Bassaridi* (le Menadi tracie) di Eschilo, rappresentata negli anni sessanta o nei primi anni cinquanta del v secolo a. C. Qui la morte di Orfeo sembra essere motivata dal fatto che «poiché egli discese nell'Ade *per la sua sposa* e vide com'era l'Oltretomba, smise di onorare Dioniso, cui doveva la sua fama, e ritenne invece il dio del Sole, che chiamava anche Apollo, la piú potente fra tutte le divinità»; preso dalla collera in conseguenza di ciò Dioniso avrebbe scatenato le Baccanti contro di lui[22]. Sebbene la sposa e l'amore di Orfeo per lei difficilmente abbiano costituito il centro della tragedia[23], già in quest'opera era comunque chiaramente detto che la discesa agl'Inferi riguardava la sposa e non un qualunque altro morto. E certo non doveva mancare anche il riferimento all'esito dell'audace impresa, anche se purtroppo il riassunto dello Pseudo-Eratostene non fornisce alcun chiarimento.

Nell'*Alcesti* di Euripide, tragedia rappresentata nel 438 a. C., Admeto assicura alla sua sposa Alcesti, disposta a morire per lui, che avrebbe intrapreso la discesa all'Ade se solo avesse posseduto l'arte del canto di Orfeo:

> Ma se di Orfeo avessi la lingua e il canto
> tali da strapparti all'Ade, con inni affascinando
> o di Demetra la figlia o il suo sposo,
> allora discenderei, né il cane di Plutone mi tratterrebbe
> né Caronte, che con il remo le anime conduce,
> non prima di aver portato alla luce la tua vita[24].

Frequentemente si è voluto vedere in questi versi la prova che Orfeo avrebbe avuto successo nel riportare alla vita la propria sposa, e che questa fosse la versione diffusa nel v secolo a. C.: l'allusione a una sto-

cit., pp. 65 sgg.; G. LANOUE, *Orpheus in the Netherworld*, in MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo* cit., pp. 447 sgg.

[22] ESCHILO, in *TGF*, III, p. 138 Radt = PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24 = *OF Test.*, 113 e 253 = 4 [B 2] Colli. Cfr. M. L. WEST, *Tragica VI*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», XXX (1983), pp. 64 sgg.

[23] Cfr. SEGAL, *Orpheus* cit., p. 156: «È anche possibile che al drammaturgo non importasse molto della sposa e dell'amore di Orfeo per lei»; secondo WEST, *Tragica VI* cit., p. 67, Orfeo avrebbe potuto fare menzione del viaggio agl'Inferi soprattutto nel prologo.

[24] EURIPIDE, *Alcesti*, 357-62 = *OF Test.*, 59 = 4 [A 13] Colli.

ria con esito sfavorevole, infatti, «da parte di Admeto sarebbe stata del tutto inappropriata a questo punto»[25]. Ma questa è solamente una supposizione. In Euripide l'esito della storia in questo passo è fuori campo esattamente come in *Ifigenia in Aulide*, 1211 sgg.[26]. Il poeta in entrambi i passi si sofferma esclusivamente sulla forza magica del canto di Orfeo. Admeto può benissimo aver sperato che, potendo disporre di quello, si sarebbe destreggiato meglio del suo famoso predecessore[27].

[25] ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., p. 16; similmente già LINFORTH, *The Arts of Orpheus* cit., p. 17: «Se avesse fallito, qualsiasi riferimento alla vicenda sarebbe stato inappropriato»; cfr. anche LEE, *Mystic Orpheus* cit., p. 401; SANSONE, *Orpheus* cit., pp. 59, nota 28 (con testimonianze), e 61.

[26] = *OF Test.*, 50 = 4 [A 21] Colli: «Se io avessi, padre, la voce di Orfeo, tale che con il mio canto potessi convincere le pietre a seguirmi e incantare con le parole chi volessi: allora io ci andrei».

[27] Cfr. anche GRAF, *Orpheus* cit., p. 81.

Figura 1.

Il cosiddetto rilievo di Orfeo: Ermes, Euridice, Orfeo. Copia romana (I secolo d. C.) dell'originale attico (c. 410 a. C.), andato perduto.

Anche il molto discusso rilievo attico di Orfeo – l'originale attico, datato intorno al 410 a. C. e forse attribuibile ad Alcamene, l'allievo e rivale di Fidia[28], è andato perduto, mentre possiamo ammirarne la copia piú bella, risalente al primo periodo dell'impero romano, nel Museo archeologico nazionale di Napoli (fig. 1) – non può essere portato come prova per un esito favorevole della catabasi, come invece a volte si è fatto[29]. Piuttosto il rilievo arresta il momento fulmineo e fatale in cui Orfeo, contravvenendo al patto con i sovrani degl'Inferi, si volge verso Euridice. Si noti il differente movimento dei tre personaggi, cosí magnificamente messi in relazione l'uno all'altro: Ermes, la guida delle anime, a giudicare dalla posizione dei piedi, sembra ancora in procinto di avanzare tranquillamente; al tempo stesso tuttavia, appoggiandosi leggermente all'indietro, prende con la mano sinistra il polso di Euridice, come per esortarla, con quella lieve pressione, al ritorno. Orfeo, rivolto con tenero desiderio verso Euridice, sta fermo (cfr. Virgilio, *Georgiche*, 4.490: *restitit*) e, mentre con la mano sinistra tiene la lira, con la destra ha appena sollevato il velo sul volto di Euridice (forse per assicurarsi che è proprio la sua sposa colei che lo segue). Euridice, quanto al movimento, occupa una posizione di mezzo: il suo piede sinistro pare ancora in cammino verso il mondo dei vivi, ma già ha voltato quello destro per il ritorno, in conseguenza del gesto di Orfeo. Euridice, che è la protagonista del rilievo, pone la sua mano sinistra sulla spalla di Orfeo «in segno di commiato e al tempo stesso di consolazione»[30]: in lei dunque è espressa in modo particolarmente chiaro l'ambivalenza dell'attimo, la tragica coesistenza di rivedersi e accomiatarsi[31].

L'unico testo antico in cui a prima vista si fa menzione non solo della sposa ma anche di altre anime estinte è Isocrate, *Busiride*, 8, dove è detto che Orfeo «ricondusse i morti dall'Ade»[32]. I sostenitori dell'interpretazione sciamanistica sono soliti dedurre da questo testo che in origine si attribuiva a Orfeo la capacità generica di riportare i morti alla vita, e che egli avesse fatto uso con successo di questa facoltà[33]. Tut-

[28] Cfr. SCHWARZ, «Eurydike» cit., pp. 100 sg.; la destinazione (parte di una donazione coregica?) cosí come l'esatto luogo di provenienza del rilievo (Agorà degli Ateniesi?) sono incerti.

[29] Fra gli altri cfr. LEE, *Mystic Orpheus* cit., p. 401; ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., p. 17; L.-A. TOUCHETTE, *A New Interpretation of the Orpheus Relief*, in «Archäologischer Anzeiger», 1990, pp. 77 sgg.

[30] SCHWARZ, «Eurydike» cit.

[31] Cfr. anche ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1275; WEGNER, *Orpheus* cit., p. 180. Non è possibile stabilire se il rilievo fosse ispirato alla perduta tragedia di Aristia (cfr. oltre), come propongono ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1270, in nota, e SANSONE, *Orpheus* cit., pp. 62 sg.

[32] = *OF Test.*, 60 = 4 [A 53] Colli.

[33] Fra gli altri SANSONE, *Orpheus* cit., p. 61, e SEGAL, *Orpheus* cit., p. 155.

tavia il plurale «i morti» va inteso piuttosto nel suo contesto: Orfeo viene paragonato al mitico re egiziano Busiride, che faceva sacrificio degli stranieri. In analogia con questi, che, secondo le parole di Isocrate, «uccideva i vivi prima del loro tempo», si opera nei confronti di Orfeo una generalizzazione del caso singolo e ben noto relativo alla restituzione della moglie, senza tuttavia che alcunché venga detto circa il suo esito[34].

Una curiosa variante della nota versione del mito si trova in Platone, *Simposio*, 179d[35]: qui leggiamo infatti che gli dèi avrebbero allontanato Orfeo dall'Ade senza successo; che gli avrebbero mostrato soltanto il fantasma della sposa senza però concedergliela, «poiché egli, in quanto citaredo, sembrava essere rammollito e non avere il coraggio di morire per amore, come Alcesti, ma escogitare invece un trucco per pervenire da vivo all'Ade». Per punizione di ciò sarebbe anche stato ucciso per mano di donne. In questa estrosa interpretazione si è soliti vedere un'originale idea di Platone[36]. Ma forse ha ragione Sansone nel supporre che Fedro – il narratore di questa parte del dialogo – stia riassumendo, proprio come nel precedente caso di Alcesti, la trama di una tragedia, e a chiamare dunque in causa in questo contesto Aristia, all'incirca contemporaneo di Sofocle[37], del quale è testimoniata una tragedia *Orfeo*[38]. Ad ogni modo in questo caso è chiaramente supposto un esito privo di successo.

Nelle rappresentazioni del mito, sia figurative che letterarie, della prima età ellenistica la parte della vicenda legata a un successo risulta al contrario messa maggiormente in evidenza: il fatto che Orfeo davvero, secondo la leggenda, fosse riuscito con la forza magica del suo canto a commuovere le divinità dell'Oltretomba e a riottenere la sua sposa – per quanto tempo? – doveva evidentemente stare piú a cuore agli artisti che non la domanda relativa all'esito della storia. Su un'anfora della collezione Perrone a Bari (340/330 a. C.) una piccola Nike volteggia verso

[34] Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1273 sg. («una esagerazione generalizzante di stampo retorico»); LINFORTH, *The Arts of Orpheus* cit., p. 21: «Orfeo riportava i morti dall'Ade: il plurale τοὺς τεθνεῶτας e l'imperfetto ἀνῆγεν suggeriscono che fosse una pratica abituale. Ma questo tipo di espressione potrebbe essere usato, specialmente nella forma dell'encomio, anche per generalizzare il significato di un singolo accadimento; e dato che l'unica persona che si suppone Orfeo abbia riportato indietro dall'Ade è la moglie, almeno per quel che sappiamo da tutte le testimonianze antiche, dobbiamo concludere che Isocrate ha in mente questo caso».

[35] = *OF Test.*, 60 = 4 [A 38] Colli.

[36] Fra gli altri cfr. C. M. BOWRA, *Orpheus and Eurydice*, in ID., *On Greek Margins*, Oxford 1970, p. 224; ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., p. 17; e GRAF, *Orpheus* cit., pp. 81 e 86.

[37] Che sia stato Aristia a introdurre il finale tragico, come pensa SANSONE, *Orpheus* cit., p. 61, pare tuttavia alquanto inverosimile.

[38] *TGF*, I, 9, fr. 5 Kannicht-Snell. Una commedia dallo stesso titolo scrisse Antifane (fr. 178 Kassel-Austin).

Orfeo, cosí da incoronarlo, mentre questi, muovendosi come un ballerino, canta davanti all'Ade[39]; sul cratere apulo a volute del Pittore dell'Oltretomba (anch'esso 340/330 a. C.) – visibile a Napoli, come il rilievo di Orfeo – è rappresentato appunto il momento in cui Orfeo (attorno al quale si libra Eros), distolto lo sguardo, conduce via Euridice prendendole il polso, mentre con la mano sinistra tiene la lira come per suonarla (fig. 2)[40]. Nel primo verso del frammento di Ermesianatte, già ricordato sopra a proposito del nome della sposa di Orfeo, si dice in mo-

[39] Cfr. R. LINDNER, *s.v.* «Hades», in *LIMC*, IV, 1 (1988), p. 387 (n. 155); M. SCHMIDT, *Orfeo e Orfismo nella pittura vascolare italiota*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6-10 ottobre 1974), Napoli 1975, tavv. V-VI; cfr. anche SCHMIDT, *Bemerkungen* cit., p. 42 (tav. 7).

[40] Cfr. LINDNER, «Hades» cit. (n. 154); SCHMIDT, *Bemerkungen* cit., pp. 32 sg.

Figura 2.

Cratere apulo a volute del Pittore dell'Oltretomba (340/330 a. C.).

Sopra (da sinistra a destra): Euridice, Orfeo – attorno al quale si libra Eros –, Ecate e pantera, Persefone, Ade, Dike, Piritoo. *Sotto*: Iolao, Ermes, Eracle e Cerbero, Erinni e Danaide (?).

do lapidario che Orfeo, armato della lira, avrebbe ricondotto la sua amata dall'Ade (ἀνήγαγεν)[41]: il che suona come se l'impresa fosse stata coronata da successo. In realtà il poeta sembra disinteressarsi dell'esito definitivo. La sua narrazione, in cui è esaltata la volontà di Orfeo di affrontare i pericoli e le avversità dell'Oltretomba per amore della sposa, si interrompe proprio nel momento in cui questi riesce a convincere i Signori degl'Inferi (13 sg.): «Quindi cantando convinse i grandi potenti a restituire ad Agriope il soffio della vita amabile». Nell'*Epitaffio* per il poeta bucolico Bione, lo sconosciuto redattore invita il poeta deceduto a intonare lui stesso un canto davanti alla dea dell'Oltretomba; la sua musica non sarebbe rimasta senza compenso: «come già in passato restituí Euridice a Orfeo, quando questi cantava soavemente con la sua lira, cosí rimanderà anche te, Bione, ai monti» (123-25). Quanto al definitivo successo o insuccesso di Orfeo in questo passo si dice altrettanto poco che ai versi 115 sgg. e 125 sg., in cui il redattore si augura di possedere l'arte di Orfeo per poter discendere all'Ade e intonare un canto a Plutone.

Tutt'al piú un esito positivo sembra presupposto nell'Eraclito redattore, forse in epoca ellenistica, di un trattato *Dell'incredibile*, e in Diodoro. Il primo paragona Orfeo a Eracle, che ha trascinato il cane infernale Cerbero sulla terra (21); il secondo a Dioniso, che «ha condotto via dall'Ade la madre Semele, e l'ha resa partecipe dell'immortalità dandole il nome Tione»[42]. Tuttavia in Diodoro il successo finale di Orfeo di nuovo non è esplicitamente constatato[43], e a Eracle allude anche Virgilio in un passo che sarebbe certamente valso come testimonianza di un esito positivo, non fosse che lo stesso poeta, nel quarto libro delle *Georgiche*, ha raccontato in modo cosí impressionante il fallimento della discesa all'Ade: in *Eneide*, 6.119 sgg., Enea prega la Sibilla di introdurlo nell'Aldilà facendo riferimento a casi precedenti:

> se Orfeo poté evocare i Mani della sua sposa,
> confidando nelle armoniose corde della sua tracia lira
> ... e perché ricordare il grande Teseo,
> perché il famoso Alcide [cioè Eracle]?...[44]

[41] Ugualmente anche lo scolio *In Euripidis Alcestin*, 357.

[42] DIODORO, 4.25.4 = *OF Test.*, 97 = 4 [B 25] Colli.

[43] Ciò vale anche per LUCIANO, *Dialoghi dei morti*, 28.3: Protesilao, che vuole tornare nel mondo dei vivi per desiderio della sua sposa, ricorda a Plutone che in passato proprio per quel motivo Euridice era stata concessa a Orfeo, mentre avevano lasciato libera Alcesti per compiacere Eracle.

[44] ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1271, caratterizza giustamente i versi 119 sg. come «l'esempio piú strano e istruttivo di tale rappresentazione abbreviata e, se presa alla lettera, fuorviante».

Sia in quegli autori greci del periodo imperiale che hanno raccontato compiutamente il viaggio all'Ade (Conone, Apollodoro, Pausania)[45], come nelle testimonianze latine (Virgilio, Ovidio, Seneca, Lucano, Boezio ecc.), la catabasi in ogni caso finisce sempre tragicamente.

In breve, non solo le piú antiche ma proprio tutte le testimonianze dell'antichità pervenuteci a una piú attenta analisi si dimostrano – per usare una formulazione prudente – per lo meno conciliabili con la versione corrente[46].

Molto meno uniforme è invece la tradizione antica relativa alla morte di Orfeo. Esiste infatti un gran numero di rappresentazioni fra loro concorrenti, delle quali non tutte possono essere analizzate in questa sede. Basti una scelta di quei testi che risultano particolarmente indicativi per la comprensione della figura di Orfeo[47].

Comune a tutte le versioni è la convinzione che il famoso cantore sia andato incontro a una morte non naturale ma violenta. Per lo piú, ma non sempre, si stabilisce una relazione con la (sfortunata) discesa all'Ade, e la morte è motivata come punizione per un cambiamento nel comportamento derivante dalla catabasi. Tale cambiamento riguarda o l'atteggiamento religioso di Orfeo – secondo Eschilo, a seguito del suo viaggio nell'Ade, Orfeo avrebbe smesso di onorare Dioniso richiamando in questo modo su di sé l'ira del dio[48] – oppure, piú frequentemente, il suo rapporto con il sesso femminile. Si dice che egli, dopo aver perso per la seconda volta la sua sposa, caduto in uno stato di profonda afflizione, avrebbe completamente evitato i rapporti con le donne della sua patria tracia (cfr. Virgilio, *Georgiche*, 4.516: «nulla Venus, non ulli animum flexere hymenaei»[49]); il suo comportamento le avrebbe dunque offese fino a spingerle al suo omicidio. Altrove si allude anche a una conversione al proprio sesso: secondo Ovidio, Orfeo avrebbe introdotto in Tra-

[45] Nessun chiarimento intorno all'esito permettono le esigue menzioni in ORFEO, *Argonautiche*, 40-42 e 91-93.

[46] Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1277 sg.; W. S. ANDERSON, *The Orpheus of Virgil and Ovid*, in WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., p. 27; GRAF, *Orpheus* cit., p. 82; e adesso anche J. HEATH, *The Failure of Orpheus*, in «Transactions of the American Philological Association», CXXIV (1994), pp. 163 sgg.

[47] Esauriente trattazione di questo tema in ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1281 sgg.

[48] Spiegazione un po' differente in IGINO, *De astronomia*, 2.7.1 = *OF Test.*, 117; cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1285, e GRAF, *Orpheus* cit., p. 85.

[49] All'incirca: «Nessuna passione d'amore poté piegare il suo animo al matrimonio»; similmente OVIDIO, *Metamorphoses*, 10.79 sg.: «... omnemque refugerat Orpheus | femineam Venerem» (entrambi i passi = *OF Test.*, 76).

cia la pederastia[50]. Non ci dovrebbe essere dubbio sul fatto che in questo punto Ovidio dipenda dal poeta ellenistico Fanocle, che aveva variato in questo senso il mito di Orfeo nella sua raccolta di varie avventure amorose di divinità ed eroi con bei giovani. Secondo questo autore Orfeo canta nei boschi ombrosi per esprimere non il desiderio di Euridice, bensí la sua nostalgia per Calaide, di cui è innamorato; e le donne della Tracia lo uccidono «in quanto per primo ha mostrato fra i Traci l'amore per gli uomini, privando di lode il desiderio del sesso femminile»; e «ancora oggi», a punizione di questo delitto, le donne tracie vengono tatuate dai loro uomini[51].

Fanocle può aver creato lui stesso la storia con Calaide[52]. Al contrario, una tradizione piú antica potrebbe essersi conservata in Pausania[53], in cui come motivo della condanna a morte decretata a Orfeo dalle donne tracie[54] si menziona il fatto che «egli convinse i loro uomini a seguirlo nelle sue scorribande». Chiaramente in questo caso Orfeo assume i tratti di *leader* di una specie di associazione maschile. A ciò si accorda la circostanza per cui, sui vasi attici a figure rosse, a partire dall'inizio del v secolo a. C., Orfeo è rappresentato in atto di cantare in compagnia di uomini armati: esempio particolarmente impressionante è il cratere di Berlino del Pittore di Orfeo (cosí denominato proprio per questa raffigurazione: fig. 3)[55]. Recentemente Fritz Graf ha fatto notare che almeno le radici di quella parte del mito di Orfeo connessa con la Pieria, in Macedonia, vanno ricercate non tanto nello «sciamanismo» quanto nelle associazioni arcaiche di giovani guerrieri, che si riconoscevano in propri riti segreti ed erano guidate da un capo dai lineamenti sacerdotali. Il sostegno letterario piú importante a questa interessante ipo-

[50] OVIDIO, *Metamorphoses*, 10.83-85. Cfr., forse con derivazione da Ovidio, IGINO, *De astronomia*, 2.7.3, e SERVIO, *In Vergilii Georgica*, 4.519, p. 357 Hagen (entrambi i passi = *OF Test.*, 77).

[51] fr. 1.9 sgg. Powell = 14.9 sgg. [842 sgg.] Hopkinson = *OF Test.*, 77. Cfr. PLUTARCO, *Sulla tarda vendetta divina*, 557d = *OF Test.*, 77; *Antologia Palatina*, 7.10.3 = *OF Test.*, 128. Nelle rappresentazioni vascolari di v secolo a. C. le donne tracie sono generalmente contraddistinte da tatuaggi: cfr. K. ZIMMERMANN, *Tätowierte Thrakerinnen auf griechischen Vasenbildern*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCV (1980), pp. 163 sgg.; C. P. JONES, *Stigma: Tattoing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, in «Journal of Roman Studies», LXXVII (1987), p. 145.

[52] Cfr. N. HOPKINSON, *A Hellenistic Anthology*, Cambridge 1989, p. 178.

[53] PAUSANIA, 9.30.5 = *OF Test.*, 116.

[54] L'uccisione di Orfeo per mano delle Menadi sembra essere innovazione di Eschilo (da cui dipendono forse APOLLODORO, 1.15 = *OF Test.*, 63; VIRGILIO, *Georgica*, 4.521; OVIDIO, *Metamorphoses*, 11.17); le rappresentazioni vascolari cosí come le altre fonti letterarie parlano semplicemente di donne tracie in riferimento alle assalitrici; cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1285 sg.; WEST, *Tragica VI* cit., p. 67; GRAF, *Orpheus* cit., p. 86.

[55] In generale cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1289 sg.; PANYUAGUA, *Catálogo* cit., pp. 108 sgg.; AMYX, *The Orpheus Legend* cit., pp. 26 sgg.; GRAF, *Orpheus* cit., p. 86.

tesi[56] proviene, oltre che da Pausania, dal mitografo Conone, vivente all'epoca della nascita di Cristo. Questi, che pure ricorda anche l'avversione di Orfeo per il genere femminile quale plausibile ragione per la sua uccisione da parte delle donne, indica tuttavia quale motivo principale il fatto «che egli non concesse loro alcuna parte ai riti segreti»[57]. Durante la celebrazione di questi riti segreti riservati solamente agli uomini si offrí alle donne l'opportunità di uccidere Orfeo. Come scrive Conone, nei giorni stabiliti una folla di Traci e Macedoni armati si riuní a Libetra, città della Pieria ai piedi dell'Olimpo, in una grossa sala adatta alle celebrazioni; «ma quando vi entrarono per celebrare i riti segreti, deposero le armi davanti alle porte. Le donne, accortesi di ciò, spinte dall'ira per il disprezzo nei loro confronti, presero le armi: uccisero

[56] *Ibid.*, pp. 87 sgg.; accenni a questo proposito già in ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1289-91; per il resto molto simile a Graf già A. FOL e I. MARAZOV, *Thrace and the Thracians*, London 1977 [trad. it. Roma 1981], pp. 58 sg. (in cui fra l'altro si allude anche alla vicinanza fra i Misteri traci e le «adunanze delle società segrete maschili in Iran») e pp. 148 sg. (Orfeo e Zalmossi); l'ipotesi di Graf è sviluppata da BREMMER, *Orpheus* cit., pp. 18 sgg.

[57] *FGrHist*, 26 F 1.45.4 = *OF Test.*, 115 = 4 [B 26] Colli.

Figura 3.
Orfeo fra i Traci. Cratere attico a figure rosse del Pittore di Orfeo (c. 440 a. C.).

chiunque incontrassero e, fatto a pezzi Orfeo, gettarono ogni parte del suo corpo in mare».

Merita particolare attenzione il fatto che qui si determini un rapporto fra Orfeo e i riti segreti (ὄργια). Non viene però detto di quale tipo fossero questi riti. Anche nella versione del mito, dai toni piú evemeristici, narrata da Strabone, 7 fr. 18[58], veniamo in ogni caso a sapere di riti sacri. Secondo questo racconto, Orfeo fece la sua apparizione a Pimpla, paese situato sotto Libetra, dapprima come sacerdote questuante che viveva «di musica, dell'arte oracolare e delle celebrazioni orgiastiche». Successivamente egli si volse a progetti piú ambiziosi, radunando gente intorno a sé e raggiungendo un certo potere: il che, tuttavia, riempí alcuni di sospetto e fu causa del suo assassinio. A prescindere dalla musica, la caratterizzazione della prima parte della vita di Orfeo fornita da Strabone ricorda fortemente quei «sacerdoti questuanti e indovini» descritti da Platone nella *Repubblica*, i quali, nel loro girovagare, proponevano riti catartici per liberare dalle avversità di questo mondo cosí come funzioni sacre per una sorte migliore nell'Aldilà[59]. Libri di Orfeo giocavano un ruolo importante in questi riti che, sulla base di testi paralleli, si lasciano chiaramente identificare come bacchici[60]: era in base ad essi, infatti, che i sacerdoti vaganti eseguivano i loro sacrifici[61].

In questo modo si affaccia nel campo di osservazione un aspetto di Orfeo che, se è poco radicato nella coscienza comune dell'uomo moderno, tuttavia nell'antichità apparteneva in modo essenziale a questa figura[62]: e cioè Orfeo come redattore di una poesia principalmente teologico-teogonica[63] e come fondatore di iniziazioni bacchico-dionisia-

[58] = *OF Test.*, 40 e 84 = 4 [B 27] Colli. Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1283.

[59] Cfr. anche BREMMER, *Orpheus* cit., p. 22.

[60] PLATONE, *Fedro*, 244d-e, 265b; cfr. CH. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York 1987, p. 35.

[61] PLATONE, *Repubblica*, 364b5 sgg. (in parte = 4 [A 41] Colli); cfr. in generale W. BURKERT, *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in B. F. MEYER e E. P. SANDERS (a cura di), *Jewish and Christian Self-Definition*, III. *Self-Definition in the Greco-Roman World*, London 1982, pp. 4 sgg.

[62] Non a caso DIODORO, 1.23.6 = *OF Test.*, 95 = 4 [B 23] Colli, scrive: «Orfeo ebbe enorme fama presso i Greci per il suo canto, i suoi riti e i suoi discorsi sugli dèi (teologie)».

[63] La raccolta dei frammenti in *OF*, pp. 80 sgg.; cfr. anche COLLI, *La sapienza greca* cit., pp. 118 sgg.; traduzione italiana dei frammenti piú importanti: G. ARRIGHETTI (a cura di), *Frammenti orfici*, Nota introduttiva di G. Colli, Milano 1989. La trattazione generale piú recente sulla poesia orfica è quella di WEST, *The Orphic Poems* cit.; per la quale si vedano la critica e le sostanziali integrazioni di CASADIO, *Adversaria Orphica* cit., pp. 291 sgg.; cfr. anche L. BRISSON, *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*, in «Revue de l'histoire des religions», CCII (1985), pp. 389 sgg.; F. GRAF, in «Gnomon», LVII (1985), pp. 585 sgg.; N. RICHARDSON, in «Classical Review», XXXV (1985), pp. 87 sgg.

che[64] in cui la sua poesia evidentemente trovava utilizzazione. Ritrovamenti sensazionali degli ultimi decenni hanno apportato maggiore luce in questo campo prima davvero oscuro e, corrispondentemente, assai discusso negli studi. Nel 1962, nel corso di uno scavo a Derveni, si rinvenne un papiro contenente un commento presocratico a versi di Orfeo: grazie a tale rinvenimento oggi possiamo dare per certo che già intorno al 500 a. C., al piú tardi, circolava sotto il nome di Orfeo una teogonia paragonabile a quella esiodea, la quale era nota tra l'altro anche a Platone e che nutrí, in una versione ulteriormente elaborata (la cosiddetta «teogonia rapsodica»), le speculazioni dei neoplatonici[65]. Già Eschilo sapeva di un rapporto particolare che legava Orfeo a Dioniso; delle tavolette in osso provviste di graffiti, ritrovate qualche tempo fa a Olbia, sul Mar Nero, testimoniano ora per il primo periodo classico l'esistenza di un'associazione cultuale di seguaci di Dioniso che si richiamavano a Orfeo (su una di queste tavolette è incisa la parola «Orphikoi»), preoccupati non solo del rapporto fra corpo e anima ma anche della morte e della vita susseguente[66]. A ragione inoltre si tende a ricondurre all'ambiente orfico anche le laminette d'oro bacchiche, altre due delle quali sono state rinvenute nel 1985 nella tessalica Pelinna, contenenti dettagliate istruzioni per il corretto comportamento dei morti nell'Oltretomba[67]. Su questa conoscenza superiore in confronto ai non ammessi ai misteri si fondava la speranza degli iniziati in una sorte migliore nell'Aldilà. Gli orfici si attenevano nella vita di ogni giorno a regole ben determinate (fra l'altro rinunciavano al consumo di car-

[64] Cfr. ARISTOFANE, *Rane*, 1032 = *OF Test.*, 90 = 4 [A 25] Colli, e EURIPIDE, *Reso*, 943 sg. = *OF Test.*, 91 = 4 [B 5] Colli (entrambi senza menzione di Dioniso); DAMAGETO, *Epigrammi*, 2.5 [2670] Page = *Antologia Palatina*, 7.9.5 = *OF Test.*, 126; APOLLODORO, 1.15 = *OF Test.*, 63; cfr. *OF Test.*, 94 sgg.

[65] Pubblicazione provvisoria del papiro in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XLVII (1982), pp. 1*-12*; alcune indicazioni bibliografiche in BURKERT, *Craft Versus Sect* cit., p. 183, nota 1, e G. CASADIO, *Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo*, in «Orpheus», VIII (1987), pp. 385 sgg.; cfr. ora anche A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, pp. 135 sgg.

[66] Cfr. J. G. VINOGRADOV, *Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia*, in BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée* cit., pp. 77 sgg. e tav. 17; BOTTINI, *Archeologia della salvezza* cit., pp. 151 sgg.

[67] I testi in G. ZUNTZ, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, pp. 286 sgg.; 4 [A 62-70 e B 31] Colli; sulle nuove laminette (pubblicate da K. TSANTSANOGLOU e G. M. PARASSOGLOU in «Hellenika (Thessalonike)», XXXVIII (1987), pp. 3 sgg.) cfr. F. GRAF, *Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna*, in BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée* cit., pp. 87 sgg.; e F. GRAF, *Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions*, in TH. H. CARPENTER e CH. A. FARAONE (a cura di), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London 1993, pp. 239 sgg.; in generale sulle laminette d'oro cfr. ora BOTTINI, *Archeologia della salvezza* cit., pp. 27 sgg. e 125 sgg. (con ulteriore bibliografia).

ne)[68]. Queste vennero motivate miticamente nei «discorsi sacri» (ἱεροὶ λόγοι)[69]. In questo contesto sembra avere giocato un ruolo importante il racconto secondo cui Dioniso, che conformemente alla tradizione orfica è nato dall'incesto di Zeus con la figlia Persefone, sarebbe stato dilaniato in tenera età dai Titani[70] (Isocrate poteva pensare fra l'altro anche a questo racconto, quando individua nella morte di Orfeo la punizione per le orribili cose che proprio questo poeta avrebbe imputato agli dèi)[71]. Se, e in quale misura, le dottrine orfico-bacchiche derivate dall'allegoresi di questo e di altri miti teogonici (dottrine, d'altronde, alle quali appartiene fra l'altro anche la visione del corpo come prigione dell'anima)[72] abbiano potuto influire su pensatori presocratici come Eraclito, Parmenide ed Empedocle, sui pitagorici cosí come soprattutto sulla filosofia di Platone, è domanda cui tuttora la ricerca scientifica fornisce risposte non univoche, e sulla quale non si può insistere ulteriormente in questa sede[73].

Rimane tuttavia da domandarsi come si inserisca nel quadro generale del mito l'aspetto di Orfeo che abbiamo descritto con poche pennellate; e ugualmente come Orfeo abbia potuto arrivare a ricoprire questo ruolo. Può essere che le associazioni segrete di uomini, con cui – come si è visto – Graf mette in relazione il cantore Orfeo, fossero una forma precorritrice di iniziazioni orfico-bacchiche, anche se, in epoca storica, i riti bacchici erano aperti a donne e uomini[74]. E forse, semplicemente, anche la discesa all'Ade fu circostanza decisiva perché, alme-

[68] PLATONE, *Leggi*, 782c7 = *OF Test.*, 212 = 4 [A 51] Colli, parla di «forme di vita orfiche» (Ὀρφικοὶ βίοι); cfr. già EURIPIDE, *Ippolito*, 952 sgg. = *OF Test.*, 213 = 4 [A 16] Colli; ARISTOFANE, *Rane*, 1032 = *OF Test.*, 90 = 4 [A 25] Colli; G. SFAMENI GASPARRO, *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio*, in F. VATTIONI (a cura di), *Sangue e antropologia. Riti e culti*, I, Roma 1987, pp. 140 sgg.

[69] Cfr. fra gli altri ERODOTO, 2.81.2 = *OF Test.*, 216 = 4 [A 12] Colli; l'unico ἱερὸς λόγος dell'antichità i cui tratti sono in qualche modo riconoscibili è *OF*, 245 (a proposito del quale cfr. CH. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen 1993); in generale W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990, p. 59.

[70] Cfr. fra gli altri ID., *Storia delle religioni*, VIII/2. *I Greci. Età classica*, Milano 1984, pp. 429 sg.

[71] In ISOCRATE, *Busiride*, 39 = *OF*, 17 = 4 [A 54] Colli. Cfr. anche PAUSANIA, 9.30.5; ATENAGORA, *Ambasceria per i cristiani*, 32.1 = *OF*, 59 = 4 [B 35] Colli; ORIGENE, *Contro Celso*, 7.54; DIOGENE LAERZIO, 1.5 = *OF Test.*, 125.

[72] Cfr. *OF*, 7 sg. = 4 [A 31 e 34] Colli; sul quale CASADIO, *A proposito di un libro recente sull'Orfismo* cit., pp. 389 sgg.

[73] Per Empedocle cfr. CH. RIEDWEG, *Orphisches bei Empedokles*, in «Antike und Abendland», XLI (1995), pp. 34 sgg. Per Platone cfr. fra l'altro MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo* cit., pp. 173 sgg.; e A. BERNABÉ, *Una etimologia platonica:* ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ, in «Philologus», CXXXIX (1995), pp. 204 sgg.

[74] Come mostra non da ultimo il fatto che le laminette d'oro di Ipponio e Pelinna sono state rinvenute in tombe di donne.

no dalla fine del VI secolo a. C., si ricorresse a Orfeo come autorità su questioni di natura teologica ed escatologica: egli infatti, «poiché era disceso nell'Ade a causa della sua sposa», davvero aveva visto in prima persona «come era l'Aldilà»[75]; e poteva dunque fornire agli uomini consigli da esperto riguardo all'ineluttabile viaggio nel regno della morte[76].

[75] PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24, seguendo ESCHILO, *Bassaridi* (cfr. sopra, nota 22). Il nesso fra il viaggio agl'Inferi di Orfeo e la sua dottrina teologica si desume chiaramente anche da PLUTARCO, *Sulla tarda vendetta divina*, 566b-c = *OF*, 294.

[76] Sembra che già nel primo periodo classico circolava sotto il nome di Orfeo un racconto in versi del viaggio agl'Inferi, la cui redazione veniva a volte attribuita nell'antichità al pitagorico Cercope (cfr. *OF Test.*, 174; inoltre pp. 304 sgg.). In questa catabasi Orfeo doveva aver descritto, secondo ORFEO, *Argonautiche*, 40 sgg. = *OF Test.*, 224, ciò che egli «vide e riconobbe, quando sul Tenaro intraprese l'oscuro viaggio all'Ade, per amore della sua sposa, fiducioso nella sua lira». L'opera difficilmente doveva esaurirsi in una descrizione dell'impresa, mentre avrà contenuto invece anche rivelazioni di natura teologico-escatologica. Cfr. K. ZIEGLER, *s.v.* «Orphische Dichtung», in *RE*, XVIII, 2 (1942), coll. 1391-95; WEST, *Tragica VI* cit., p. 68; BREMMER, *Orpheus* cit.,

Figura 4.

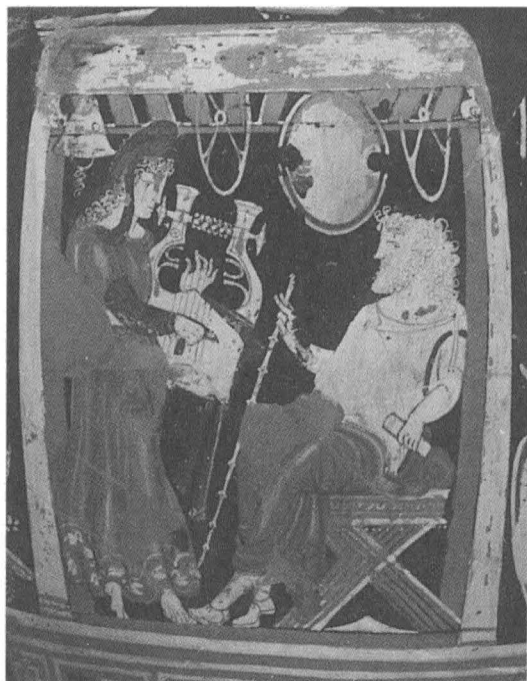
Cratere apulo a volute del Pittore dell'Oltretomba (c. 320 a. C.): a sinistra, Orfeo vicino al palazzo di Persefone e Ade.

In questo contesto bisogna anche menzionare i vasi di IV secolo a. C. provenienti dall'Italia meridionale e nella maggior parte prodotti e utilizzati per il culto dei morti, sui quali piú volte Orfeo compare come personaggio di scene ambientate in un Aldilà dai tratti dionisiaci. Mentre rappresentazioni come quella del Pittore dell'Oltretomba sul famoso cratere a volute di Monaco (fig. 4) – Orfeo vi è ritratto con movenze da ballerino, mentre suona davanti al palazzo di Ade[77] – possono essere interpretate anche nel senso tradizionale del mito[78], tale esegesi appare in-

p. 26: «Non è inverosimile che si possa qui trovare il collegamento tra l'Orfeo cantore e l'Orfeo poeta/guru».

[77] LINDNER, «Hades» cit., pp. 385 sg. (n. 132); cfr. SCHMIDT, *Bemerkungen* cit., pp. 32 sgg.

[78] Ma nella maggior parte dei casi Euridice manca in queste rappresentazioni (eccezione: fig. 2); ciò che dimostra, secondo F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York 1974, p. 124, nota 148, «che il mito di Euridice almeno non era centrale».

Figura 5.
Orfeo e vegliardo con rotolo di libro *in aedicula*. Anfora apula del Pittore di Ganimede (330/320 a. C.).

vece da escludere per un'anfora sepolcrale del Pittore di Ganimede (c. 330/320 a. C.), in cui lo stesso Orfeo si trova in una *aedicula* – simbolo della tomba – davanti a un uomo vecchio, troneggiante in atteggiamento eroico, che nella mano sinistra tiene in modo vistoso il rotolo di un libro (fig. 5). Bisogna ritenere, con Schmidt e Burkert[79], che in questo modo si voglia alludere a uno di quei libri di Orfeo, assai numerosi secondo Platone, dai quali i μῦσται traevano le loro speranze per la beatitudine nell'Aldilà[80].

Ma torniamo, dopo questo veloce sguardo sull'orfismo, nuovamente a Conone. Secondo il suo racconto, a Libetra, dopo la morte inespiata di Orfeo, scoppiò un'epidemia di peste. Un oracolo promise la salvezza qualora fosse stata ritrovata e sepolta la testa di Orfeo. Grazie all'indicazione di un pescatore essa fu rinvenuta, nei pressi della foce del fiume Mele, «che anche allora ancora cantava», ed era perfettamente conservata; fu cosí sepolta sotto un grande monumento funebre intorno al quale si eresse un santuario cui le donne – in modo poco sorprendente, nell'ambito di rituali segreti tipici delle associazioni maschili – non potevano avere accesso[81]. Quasi come continuazione di questa narrazione eziologica legata all'esistenza di un culto di Orfeo da localizzarsi forse a Libetra[82] si può leggere un racconto che il periegeta di epoca imperiale Pausania raccolse da uno straniero a Larissa, città della Tessaglia, ugualmente relativo al monumento funebre di Orfeo che, sempre secondo Pausania, si trovava «non lontano dalla città» (Libetra)[83]. Un tempo gli abitanti di Libetra avrebbero ricevuto dalla Tracia un oracolo di

[79] SCHMIDT, *Orfeo* cit., pp. 112 sgg.; e ID., in M. SCHMIDT, A. D. TRENDALL e A. CAMBITOGLOU, *Eine Gruppe Apulischer Grabvasen in Basel. Studien zu Gehalt und Form der unteritalischen Sepulkralkunst*, Basel-Mainz 1976, pp. 32 sgg.; W. BURKERT, *Neue Funde zur Orphik*, in «Informationen zum Altsprachlichen Unterricht», II (1980), pp. 38 sg.; cfr. inoltre anche WEGNER, *Orpheus* cit., pp. 183 sg. e BOTTINI, *Archeologia della salvezza* cit., p. 145.

[80] «Questo morto conosce la poesia di Orfeo poiché possiede il suo libro. È difficile immaginarsi una piú chiara rappresentazione di un 'orfico' e delle sue speranze relative all'Aldilà nelle arti visive» (BURKERT, *Neue Funde* cit.).

[81] Per miti simili cfr. BREMMER, *Orpheus* cit., p. 22.

[82] Dalla descrizione di Conone non risulta ben chiaro dove fosse posto il santuario di Orfeo. Contro la tesi di chi nel Mele menzionato da Conone riconosce il famoso fiume di Smirne – cosí fra gli altri ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1244 – si oppone GRAF, *Orpheus* cit., p. 88 («un torrente locale, di cui non si hanno testimonianze altrove»). Di un tempio con un'immagine sacra di Orfeo si ha notizia in relazione ad Alessandro Magno: quando questi si mise in marcia per la sua campagna militare, tale immagine avrebbe iniziato a trasudare simbolicamente (*OF Test.*, 144); cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1230 sg.

[83] PAUSANIA, 9.30.9-11 = *OF Test.*, 129. Che Orfeo venne sepolto a Libetra attesta anche PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24 = *OF Test.*, 113 = 4 [B 2] Colli.

Dioniso – si noti anche in questo caso la connessione fra questa divinità e il nostro cantore –: la loro città sarebbe andata distrutta a causa di un maiale, non appena il sole avesse visto le ossa di Orfeo. Gli abitanti di Libetra non si preoccuparono piú di tanto dell'oracolo, visto che, secondo loro, nessun animale poteva essere cosí grande e potente da conquistare la loro città, e quanto al maiale si distingueva piú per temerarietà che non per potenza (9). Tuttavia, quando un giorno un pastore si addormentò sulla tomba, si mise a cantare cosí meravigliosamente versi di Orfeo (un'allusione alla poesia orfica), che tutti i contadini al lavoro lí vicino affluirono radunandosi intorno al pastore che cantava nel sonno. Litigando poi l'uno con l'altro per essere piú vicini al pastore, fecero cadere la colonna con l'urna; «l'urna cadde per terra, andando a pezzi, e il sole vide che cosa ancora rimaneva delle ossa di Orfeo» (10). Per volontà del dio quella notte la pioggia si rovesciò con tale violenza da provocare lo straripamento di uno dei torrenti del'Olimpo, chiamato «Maiale», che devastò cosí l'intera città, facendone scomparire ogni forma di vita. In seguito a ciò gli abitanti della vicina Dione avrebbero trasportato nella loro città le ossa di Orfeo.

È chiara la funzione di questo racconto favoloso: fornire un αἴτιον per il culto di Orfeo, oppure delle sue reliquie, a Dione. Come abbiamo visto, il racconto proviene dalla bocca di uno «straniero a Larissa». Al contrario gli stessi abitanti di Dione sembrano aver ritenuto che la loro tomba di Orfeo fosse quella originale e l'unica autentica: secondo Pausania, cioè, essi affermavano che Orfeo era stato ucciso nel loro territorio[84] e ai visitatori mostravano, poco fuori dalla città, un'urna di pietra poggiata su una colonna che doveva contenere le ossa di Orfeo[85].

In Pausania della testa di Orfeo non si fa menzione. Normalmente essa non è messa in collegamento né con Libetra né con Dione, bensí con l'isola di Lesbo. La testa del cantore – cosí si dice – dopo la sua morte in Tracia sarebbe caduta nel fiume Ebro insieme alla sua lira, da qui andando alla deriva in mare – senza mai smettere il suo canto – fino a Lesbo, dove sarebbe stata seppellita in un tempio di Bacco (ancora una volta compare il nesso fra Dioniso e Orfeo)[86]. Non c'è dubbio che tale

[84] PAUSANIA, 9.30.7. Secondo un'altra tradizione locale sarebbe invece stato colpito dal fulmine di Zeus (DIOGENE LAERZIO, 1.5 = *OF Test.*, 125; cfr. anche *OF Test.*, 126 e 123 sg.; ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1281 sg.; LINFORTH, *The Arts of Orpheus* cit., pp. 15 sg.).

[85] Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1231 sg.; GRAF, *Orpheus* cit., pp. 88 sg. In epoca ellenistica si indicava forse anche una tomba presso i Traci Ciconi: cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1234.

[86] LUCIANO, *Contro un ignorante*, 11 = *OF Test.*, 118 (sul tempio di Bacco cfr. GRAF, *Orpheus* cit., pp. 92 sg.); cfr. MIRSILO, *Cronaca di Lesbo*, in *FGrHist*, 477 F 2 = *OF Test.*, 130 (la testa sepolta ad Antissa; cfr. anche NICOMACO, *Excerpta*, 1, p. 266, 8-12 Jan = *OF Test.*, 163; Lirnesso co-

racconto venne forgiato al fine di sostenere anche da un punto di vista mitologico la fama poetica dell'isola che, fra gli altri, aveva dato i natali a Saffo e Alceo: «Da quel momento i canti e l'arte della cetra governano sull'isola, e fra tutte essa spicca per musicalità», come dice espressamente il poeta ellenistico Fanocle[87]. Secondo la tradizione di Lesbo, anche la lira rimase su quest'isola, esposta in un santuario di Apollo[88]. Luciano si ricollega a questa storia narrando che Neanto, figlio del tiranno di Mitilene Pittaco, si impossessò della lira dopo aver corrotto il sacerdote del tempio; egli tuttavia, a causa della mancanza di tecnica e di talento, l'avrebbe suonata cosí malamente che attorno a lui si radunarono solo i cani, dilaniandolo[89]. A partire dal periodo ellenistico si viene invece a sapere di una collocazione della lira nel cielo: le Muse, che avevano composto le parti del corpo di Orfeo dandogli sepoltura a Libetra, secondo lo Pseudo-Eratostene, non sapevano a chi attribuire la lira; e pregarono dunque Zeus di collocarla sotto le stelle, a memoria di Orfeo e di loro stesse[90].

Per quanto complessamente ingarbugliata e talora persino contraddittoria possa essere la tradizione su Orfeo[91], un elemento tuttavia, co-

me luogo di approdo della testa in FILOSTRATO, *Eroico*, 33.28 = *OF Test.*, 134); FANOCLE, fr. 1.11 sgg. Powell = 14.11 sgg. [844 sgg.] Hopkinson; OVIDIO, *Metamorphoses*, 11.50 sgg. = *OF Test.*, 132; IGINO, *De astronomia*, 2.7.3 = *OF Test.*, 133; FILOSTRATO, *Eroico*, 33.28; ID., *Vita di Apollonio*, 4.14 = *OF Test.*, 134 (la testa di Orfeo dava oracoli in una fenditura della terra a Lesbo; per tale oracolo Filostrato costituisce l'unica attestazione letteraria; per rappresentazioni vascolari interpretabili in questo senso cfr. M. SCHMIDT, *Ein neues Zeugnis zum Mythos vom Orpheushaupt*, in «Antike Kunst», XV (1972), pp. 128 sgg., e J. DÖRIG, *La tête qui chante*, in BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée* cit., pp. 62 sg.); GRAF, *Orpheus* cit., pp. 92 sgg. Sull'Ebro cfr. inoltre PSEUDO-PLUTARCO, *De fluviis*, 3.4 = *OF Test.*, 122; VIRGILIO, *Georgica*, 4.524 = *OF Test.*, 131; STAZIO, *Silvae*, 5.3.17. Il fiume Ebro è celebrato in forma innodica in un frammento poetico di Alceo (fr. 45); è possibile pensare che l'autore, nel proseguimento per noi perduto del componimento, facesse forse anche riferimento al mito di Orfeo? Cfr. D. PAGE, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1959², pp. 287 sg.; ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., p. 15.

[87] FANOCLE, 21 sg. Cfr. IGINO, *De astronomia*; ARISTIDE, *Orazioni*, 24.55 Keil = *OF Test.*, 135; IMERIO, *Orazioni*, 26.34 sgg.; PROCLO, *In Platonis rem publicam*, I, p. 174, e II, p. 314 Kroll = *OF Test.*, 119; EUSTAZIO, *Commentarii in Dionysium Periegetem*, 536; ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1242 sg. e 1296. Al contrario si diceva degli abitanti di Libetra che fossero una popolazione quanto mai priva di senso musicale, poiché proprio presso di loro era stato ucciso Orfeo (ARISTOTELE, fr. 552 Rose = 563 Gigon).

[88] Cosí LUCIANO, *Contro un ignorante*, 12; secondo FANOCLE, 19, essa sarebbe stata invece sepolta insieme alla testa.

[89] LUCIANO, *Contro un ignorante*, 12 = *OF Test.*, 118.

[90] PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24 = *OF Test.*, 113 e 136. Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1296-98 (con passi paralleli).

[91] Tale ingarbugliamento talora nell'antichità indusse a concludere che ci fossero stati piú personaggi con quel nome; cfr. *ibid.*, coll. 1214 sg.

me un filo rosso, appare attraversarne ogni versione: la forza magica del suo canto alla cetra, della sua citarodia[92]. Orfeo senza il canto è impensabile: l'essenza piú intima di questa figura ricca di sfaccettature è il canto, che risplende di riflessi sempre nuovi, ora nella discesa all'Ade, dove tutto e tutti cadono nel magico potere del citaredo; ora dopo la morte, quando la sua testa, staccata dal corpo, continua a cantare, oppure quando il pastore addormentatosi sulla sua tomba intona un canto meraviglioso, e cosí via.

Non a caso normalmente l'antichità attribuisce a Orfeo quale madre Calliope, la Musa «dalla bella voce»: già a partire dalla genealogia doveva risultare cioè chiaro quale fosse l'aspetto centrale della sua personalità[93]. Anche la sua discendenza dal tracio Eagro[94] è forse da intendere in questo contesto[95]: i Traci infatti erano ritenuti una stirpe particolarmente legata alle Muse (φιλόμουσον)[96], dalla quale discendevano parimenti altri cantori mitici, fra cui Tamiri, già menzionato in Omero[97] e piú volte ritratto nell'iconografia vascolare. Alcune testimonianze attribuiscono l'invenzione della musica ai Traci in generale e a Orfeo in particolare[98].

E anche viene detto che Apollo, guida delle Muse (Μουσαγέτας) e dio dei citaredi, cui sporadicamente è anche attribuita la paternità di Orfeo[99], avrebbe fatto dono a questi, figlio delle Muse, della sua lira[100],

[92] Il fatto che essa non abbia sortito alcun effetto solamente sulle donne tracie viene messo in rilievo, nella tarda antichità, a volte non senza sarcasmo (FILOSTRATO IL GIOVANE, 871, p. 400 Kayser; TEMISTIO, *Orazioni*, 16.209c = *OF Test.*, 35); cfr. anche già OVIDIO, *Metamorphoses*, 11.10 sgg. (dapprima il canto di Orfeo poté placare il lancio di armi e oggetti, finché non venne sovrastato dal rumore delle donne infuriate).

[93] La testimonianza piú antica è TIMOTEO, *I Persiani*, 236 = 4 [B 4] Colli; cfr. *OF Test.*, 24, e ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1219 sg.

[94] La testimonianza piú antica è PINDARO, fr. 128c.11 Snell-Mähler = 4 [A 3] Colli; cfr. *OF Test.*, 23, e ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1217.

[95] Cfr. anche GRAF, *Orpheus* cit., pp. 99 sgg.; in generale, sul carattere tracio di Orfeo, ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1228 sgg.

[96] CONONE, in *FGrHist*, 26 F 1.45.1; cfr. STRABONE, 10.3.17 = *OF Test.*, 31; TEMISTIO, *Orazioni*, 16.209c = *OF Test.*, 35.

[97] *Iliade*, 2.595.

[98] PSEUDO-GALENO, *De partibus philosophiae*, 29; cfr. TIMOTEO, *I Persiani*, 234 = *OF Test.*, 24 = 4 [B 4] Colli (Orfeo inventore della lira); anche TAZIANO, *Orazioni*, 1.1 = *OF Test.*, 258 (Orfeo per primo insegnò ai Greci la poesia, il canto e i misteri). Secondo TEOFILO, *Ad Autolycum*, 2.30, Orfeo avrebbe carpito la musica al dolce canto degli uccelli.

[99] OVIDIO, *Metamorphoses*, 10.167; cfr. APOLLODORO, 1.14 (entrambi i passi = *OF Test.*, 22). Questa genealogia probabilmente si riconnette a PINDARO, *Pitiche*, 4.176, in cui tuttavia non sembra ancora esserci riferimento a una discendenza naturale (cfr. oltre); cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1217-19.

[100] PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24; IGINO, *De astronomia*, 2.7.1 e 3; AVIENO, *Arati Phaenomena*, 621 sgg. (questi e altri passi = *OF Test.*, 57).

ispirandogli la poesia[101]. Già Pindaro collega Orfeo a questa divinità[102], in un catalogo dei diversi eroi che avevano preso parte alla spedizione degli Argonauti:

> E da Apollo[103] giunse [*sc.* presso Giasone] il padre dei canti che suona la lira,
> il molto lodato Orfeo[104].

In un frammento del poeta arcaico Ibico di Reggio (VI secolo a. C.) Orfeo viene definito come «colui col famoso nome» (ὀνομάκλυτος), paragonabile all'attributo «molto lodato» (εὐαίνετος)[105]. Certamente a ragione si è supposto che questa citazione del cantore tracio – la piú antica attestata con sicurezza nella letteratura greca[106] – sia egualmente in relazione alla mitica spedizione verso la Colchide, sul Mar Nero, da cui il vello d'oro doveva essere riportato a Iolco, in Tessaglia[107]. A ciò si accorda il fatto che su una metopa, purtroppo assai rovinata, del Tesoro dei Sicioni a Delfi – la quale, datando intorno al 570 a. C., rappresenta in assoluto la nostra seconda attestazione per Orfeo in ordine di tempo accanto a una rappresentazione del cantore fra le Sirene su una *lekythos* attica a figure nere a Heidelberg (c. 580 a. C.)[108] – Orfeo è ritratto appunto come partecipante al viaggio degli Argonauti (fig. 6): fra due cavalieri (i Dioscuri) si riconosce infatti la prua di una nave, sulla quale stanno due cantori; vista dall'osservatore, un po' sulla destra rispetto alla testa del cantore di sinistra compare l'iscrizione, dall'alto verso il basso, «Orphas», a malapena riconoscibile[109].

[101] *Papyri Berolinenses*, 44, I.2 sgg. = *OF*, 49 = 4 [B 21] Colli; cfr. ERMIA, *In Platonis Phaedrum*, 244a, p. 88 Couvreur = *OF Test.*, 171.

[102] Vale anche la pena ricordare la venerazione di Orfeo per Elio-Apollo nella tragedia *Bassaridi* di Eschilo (cfr. sopra).

[103] ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1217 sg., e B. K. BRASWELL, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin - New York 1988, p. 256, fra gli altri intendono ἐξ Ἀπόλλωνος come indicazione della paternità, dal momento che gli altri partecipanti ricordati da Pindaro sono figli di dèi; credo piuttosto che l'espressione si debba intendere in senso traslato; cfr. anche la ragionevole supposizione di LINFORTH, *The Arts of Orpheus* cit., p. 5, secondo cui Pindaro avrebbe intenzionalmente adottato un'espressione in qualche modo ambigua.

[104] PINDARO, *Pitiche*, 4.176 sg. = *OF Test.*, 58 = 4 [A 4] Colli.

[105] *PMG*, 306 = *OF Test.*, 2 = 4 [A 1] Colli.

[106] Su ALCEO, fr. 45, cfr. sopra, nota 86 (in ID., fr. 39.7, in precedenza si leggeva, in modo errato, ορ[al posto di ου[, integrando conseguentemente Ὀρ[φεύς).

[107] Cfr. K. MEULI, *Odyssee und Argonautika*, in *Gesammelte Schriften*, II, Basel-Stuttgart 1975, p. 657.

[108] H. GROPENGIESSER, *Sänger und Sirene. Versuch einer Deutung*, in «Archäologischer Anzeiger», 1977, p. 583, fig. 2; l'interpretazione è tuttavia incerta: cfr. M. VOJATZI, *Frühe Argonautenbilder*, Würzburg 1982, pp. 43 sg., e GRAF, *Orpheus* cit., p. 96.

[109] R. BLATTER, *s.v.* «Argonautai», in *LIMC*, II, 1 (1984), p. 593, n. 2; cfr. GROPENGIESSER, *Sänger und Sirene* cit., pp. 608 sg.; VOJATZI, *Frühe Argonautenbilder* cit., pp. 40 sgg.; GRAF, *Orpheus* cit., p. 97; BREMMER, *Orpheus* cit., pp. 17 e 23; quanto al secondo cantore si tratta forse di Filammone: cfr. VOJATZI, *Frühe Argonautenbilder* cit., p. 44.

Nelle fonti letterarie la seconda allusione a Orfeo in ordine cronologico è un frammento lirico di Simonide di Ceo (c. 556-468 a. C.) che si intende anche piú facilmente laddove si inquadri la vicenda nel contesto della spedizione degli Argonauti:

> Sul suo capo si libravano anche
> innumerevoli uccelli;
> mentre diritti dal profondo blu dell'acqua i pesci
> accordavano al bel canto i loro salti verso l'alto[110].

Similmente piú tardi Apollonio Rodio racconterà che quando Orfeo, sulla nave *Argo*, intonò il suo canto alla dea Artemide di Iolco, un numero infinito di pesci emerse dai flutti salati, prendendo a seguire la nave (1.569 sgg.).

Nella saga degli Argonauti Orfeo in genere compare quasi esclusiva-

[110] *PMG*, 567 = *OF Test.*, 47 = 4 [A 2] Colli. Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1248; ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., p. 6.

Figura 6.

Due cantori - Orfeo e Filammone (?) - sulla prua della nave *Argo*, fra i Dioscuri. Metopa del Tesoro dei Sicioni a Delfi (c. 570 a. C.).

mente come cantore[111]. Durante il viaggio gli Argonauti remano al ritmo della sua musica[112], e al momento del passaggio fra le Sirene egli salva i suoi compagni di viaggio, coprendo con il suo canto le voci di queste creature a metà fra fanciulle e uccelli: voci dolci, ma che guidano alla rovina[113].

Dunque già in questo episodio, che – come detto – è quello piú antico attestatoci per Orfeo in Grecia, la musica occupa la parte centrale; e tale la situazione è rimasta nel corso del tempo fino alla tarda antichità. Le allusioni al potere magico del canto di Orfeo sono innumerevoli non solo nella letteratura greca ma anche in quella latina: accanto alla vittoria sulle Sirene e alla persuasione dei Signori degl'Inferi – forse la sua impresa piú eccezionale – particolare risalto è attribuito al suo potere addirittura magico sulla natura. Il piú delle volte si racconta che gli animali si radunavano intorno a lui quando cantava e suonava[114], che ciò avvenisse nelle gole boscose dell'Olimpo[115], sulle montagne del Pangeo tracico[116], oppure anche, se è valida l'interpretazione del frammento di Simonide sopra ricordata, in alto mare quando prese parte alla spedizione degli Argonauti. Rappresentazioni di Orfeo che suona a un pubblico di animali sia domestici che selvaggi sono particolarmente amate nell'arte figurativa[117], anche di epoca paleocristiana[118]. Oltre a ciò persi-

[111] Cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1255 sgg.; GRAF, *Orpheus* cit., p. 97.

[112] Cfr. EURIPIDE, *Issipile*, fr. 1.3.8-14 Bond = *OF Test.*, 78 = 4 [A 18] Colli; APOLLONIO RODIO, 1.540; VALERIO FLACCO, 1.471 sg.

[113] Cfr. APOLLONIO RODIO, 4.891 sgg.; SENECA, *Medea*, 355 sgg.; APOLLODORO, 1.135; ORFEO, *Argonautiche*, 1284: «Quando suonavo la mia cetra, le Sirene dalle loro scoscese rupi erano prese da ammirazione e cessavano il canto». Un gruppo di terracotta proveniente da Taranto – oggi conservato nel Museo J. P. Getty a Malibu – ritrae il momento del trionfo musicale sulle Sirene (in WEST, *The Orphic Poems* cit., tav. 4). Chirone espressamente aveva consigliato a Giasone di portare con sé Orfeo per superare l'avventura delle Sirene: ERODORO, in *FGrHist*, 31 F 43a = *OF Test.*, 5; cfr. APOLLONIO RODIO, 1.32-35 = *OF Test.*, 80.

[114] Cfr. fra gli altri EURIPIDE, *Baccanti*, 560 sgg. = *OF Test.*, 49 = 4 [A 22] Colli.

[115] Cfr. già ESCHILO, *Bassaridi* = PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24 = *OF Test.*, 113 = 4 [B 2] Colli; inoltre LUCANO, *Orpheus*, fr. 3 Büchner; SILIO ITALICO, *Punica*, 11.464 sgg.; ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1233 sg.

[116] Cfr. anche *Antologia Palatina*, 9.517.1; DIONE CRISOSTOMO, 15.63.

[117] L'esempio piú antico è una piccola coppa attica della seconda metà del VI secolo a. C.: cfr. GROPENGIESSER, *Sänger und Sirene* cit., p. 607 (anche se l'interpretazione orfica non è senza contestazioni: cfr. AMYX, *The Orpheus Legend* cit., p. 28). Menzione di tali rappresentazioni iconografiche, che erano popolari soprattutto in epoca romana (cfr. ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1311 sg.; SCHOELLER, *Darstellungen* cit., pp. 23 sgg.; AMYX, *The Orpheus Legend* cit., pp. 30 sgg.), in MARZIALE, 10.20.8 = *OF Test.*, 146; PAUSANIA, 9.30.4, e CALLISTRATO, *Statuarum descriptiones*, 7 (entrambi i passi = *OF Test.*, 142; cfr. WEGNER, *Orpheus* cit., p. 186); LUCIANO, *Sull'astrologia*, 10 = *OF Test.*, 107; FILOSTRATO IL GIOVANE, 870, pp. 399 sg. Kayser. A Roma c'erano anche rappresentazioni sceniche: cfr. MARZIALE, *Spectacula*, 21 = *OF Test.*, 257.

[118] A questo proposito cfr. J. B. FRIEDMAN, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge Mass. 1970, pp. 36 sgg.; AMYX, *The Orpheus Legend* cit., pp. 31 sgg.; R. A. SKERIS, ΧΡΩΜΑ ΘΕΟΥ. *On the*

no gli alberi, per quanto profonde siano normalmente le loro radici nella terra, avrebbero vagato al suono del suo canto[119]. Secondo Ovidio, *Metamorfosi*, 10.86 sgg., quando Orfeo iniziò a cantare su una collina priva di ombre, alberi di ogni specie si sarebbero riuniti intorno a lui offrendogli il gradito dono dell'ombra. Inoltre Orfeo condivide la capacità di infondere il movimento anche a pietre inanimate con Anfione, fratello gemello di Zeto, il suono della cui lira, secondo la leggenda, avrebbe indotto le pietre a disporsi di spontanea volontà in mura, al momento della fortificazione di Tebe (la piú antica attestazione letteraria di questo miracolo di Orfeo è in Euripide)[120]. Piú tardi il potere di Orfeo è esteso anche ad altri ambiti, fino ad abbracciare la natura intera. I fiumi, il mare, i venti, la grandine e la neve, ma anche la dea della Luna, viene detto, sarebbero soggetti al fascino della sua voce[121].

Il mito, che nel corso del tempo ha cosí assunto tratti sempre piú fantastici, a volte nell'antichità conobbe anche interpretazioni allegoriche. Gli animali selvaggi, gli alberi e le pietre venivano considerati come simbolo di un'umanità primitiva, rozza e priva di cultura, cui Orfeo, cantore, saggio e veggente al tempo stesso, avrebbe apportato la religione e la civiltà[122]. Tale interpretazione allegorica costituisce la premessa per cui piú tardi l'autore cristiano Eusebio poteva paragonare l'effetto del

Origins and Theological Interpretation of the Musical Imagery used by the Ecclesiastical Writers of the First Three Centuries, with Special Reference to the Image of Orpheus, Altötting 1976, pp. 146 sgg.; WEGNER, *Orpheus* cit., pp. 191 sgg.

[119] Cfr. (in parte assieme ad animali selvatici) EURIPIDE, *Baccanti*, 563 sg. = *OF Test.*, 49 = 4 [A 22] Colli; *TGF*, 2.129.6-8; APOLLONIO RODIO, 1.28 sgg. = *OF Test.*, 51 (su cui ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1234 sg.); CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 1.1.

[120] EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, 1212 = *OF Test.*, 50 = 4 [A 21] Colli (cfr. sopra, nota 26); al miracolo relativo alle pietre sembra già alludere un cratere a figure rosse databile intorno al 450 a. C.: cfr. WEGNER, *Orpheus* cit., p. 179; per il resto (in parte insieme con animali e alberi) cfr. APOLLONIO RODIO, 1.26 sg. = *OF Test.*, 51; DAMAGETO, 2.3 sg. [2668 sg.] Page = *Antologia Palatina*, 7.9.3 sg. = *OF Test.*, 126; CONONE, in *FGrHist*, 26 F 1.45.3 = *OF Test.*, 54; OVIDIO, *Metamorphoses*, 11.2; APOLLODORO, 1.14 = *OF Test.*, 54. In generale Orfeo è spesso menzionato insieme ad Anfione (per esempio, ORAZIO, *Epistula ad Pisones*, 391 sgg. = *OF Test.*, 111 e *OF* 292; APULEIO, *Florida*, 17; PAUSANIA, 6.20.18 = *OF Test.*, 54, e 9.17.7; LUCIANO, *Immagini*, 14; MASSIMO TIRIO, 37.6; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 1.1 e 3.1; IMERIO, *Orazioni*, 38.9; MACROBIO, *In somnium Scipionis*, 2.3.8 = *OF Test.*, 55).

[121] Cfr. ANTIPATRO SIDONIO, 10.1 sgg. [3390 sgg.] Page = *Antologia Palatina*, 7.8.1 sgg. = *OF Test.*, 127; ORAZIO, *Carmina*, 1.12.7 sgg. = *OF Test.*, 53; [VIRGILIO], *Culex*, 278 sgg.; SENECA, *Hercules Oetaeus*, 1036 sgg. In generale cfr. anche ZIEGLER, «Orpheus» cit., coll. 1247 sgg.

[122] ERACLITO, *Dell'incredibile*, 23; ORAZIO, *Epistula ad Pisones*, 391-93 = *OF Test.*, 111, e *OF*, 292 (con il commento di Porfirio, *ad loc.*: «... ob hoc dicitur lenisse tigres et leones, quia efferatos hominum animos placaverat carmine»); QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 1.10.9 = *OF Test.*, 259; MASSIMO TIRIO, 37.6a-b; MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, 2.3.8 = *OF Test.*, 55; cfr. anche DIONE CRISOSTOMO, 18.9 e 36.8; TEMISTIO, *Orazioni*, 30.349b = *OF Test.*, 112; piú tardi, per esempio, DANTE, *Il convivio*, 2.1.8. Orfeo introduce fra gli uomini scrittura e sapienza: PSEUDO-ALCIDAMANTE, *Odisseo*, 24 = *OF Test.*, 123 = 4 [B 6] Colli.

Verbo di Dio, fattosi uomo, sull'anima degli uomini con quello sortito dalla musica di Orfeo[123].

Ben presto si diedero anche interpretazioni dichiaratamente razionalistiche. La piú insolita è quella di Palefato, redattore di un trattato *Dell'incredibile*, il cui nucleo data alla seconda metà del IV secolo a. C. Secondo il suo parere un giorno Orfeo, per volontà dei suoi concittadini, al suono della cetra sarebbe andato a riprendere, non senza avere in precedenza celebrato riti segreti per Dioniso, le mogli e le figlie che si erano ritirate sulle montagne dopo aver dilaniato pecore e commesso altri atti di violenza nel corso di un'estasi bacchica in Pieria. Quando gli uomini videro le donne discendere dalle montagne con canne di nartece e rami di diversi alberi, avrebbero esclamato: «Orfeo con la sua cetra fa discendere dalla montagna anche il bosco»; e da qui sarebbe nato il mito (33).

Piú sobria è la spiegazione di Diodoro: Orfeo sarebbe stato un cantore e un poeta dalle doti eccezionali, e avrebbe conseguito grazie a queste una fama tale da far credere che persino animali e alberi soggiacessero alla magia del suo canto[124]. Per banale che possa suonare, una simile ipotesi interpretativa forse non coglie cosí lontano dalla realtà. Come nucleo storico, o meglio preistorico, del mito sembra possibile pensare a un cantore e cantastorie tracio che percorreva la campagna, forse radunando attorno a sé in un'associazione cultuale giovani ragazzi[125]. At-

[123] EUSEBIO, *De laudibus Constantini*, 14.5 = *OF Test.*, 153. Clemente Alessandrino respinge sí il mito di Orfeo nella sua sostanza: cfr. *Protrettico*, 2.1 («vuoti miti») e 3.1 = *OF Test.*, 151 (Orfeo, Anfione e Arione sono visti alla stregua di ciarlatani che con il pretesto della musica avrebbero macchiato la vita e, per primi, indotto gli uomini all'idolatria); ciò non gli impediva tuttavia di trasferire importanti tratti di questo mito a Cristo, suo vero cantore, indicandolo dunque in una certa misura come nuovo Orfeo (4.1: «Lui solo fra tutti coloro che mai vissero addomesticava le belve piú selvagge, cioè gli uomini: gli uccelli, ovvero la gente spensierata; i rettili, ovvero gli impostori; anche i leoni, cioè gli iracondi; i maiali, ovvero i voluttuosi; i lupi, cioè gli avidi, mentre pietre e legno sono gli irrazionali; infatti anche piú insensibile di una pietra è un uomo che sia immerso nell'ignoranza»); cfr. anche FRIEDMAN, *Orpheus* cit., pp. 53 sgg.; E. IRWIN, *The Songs of Orpheus and the New Song of Christ*, in WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., pp. 51 sgg.

[124] DIODORO, 4.25.2 = *OF Test.*, 97 = 4 [B 25] Colli; cfr. anche 5.64.4 = *OF Test.*, 42 = 4 [B 22] Colli (= EFORO, in *FGrHist*, 70 F 104): «dotato di talento eccezionale per la poesia e il canto»; PSEUDO-ERATOSTENE, *Catasterismi*, 24 = *OF Test.*, 57; PAUSANIA, 9.30.4 = *OF Test.*, 93; CONONE, in *FGrHist*, 26 F 1.45.3; GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazioni*, 39.5 (*PG*, 36.340) = *OF Test.*, 155.

[125] Che sotto Orfeo si debba infine individuare un personaggio storico, è stato già proposto diverse volte: cfr. GUTHRIE, *Orpheus* cit., pp. 50 sgg.; FOL e MARAZOV, *Thrace* cit., pp. 148 sg. (principe tribale tracio del secondo millennio a. C. con un «entourage» aristocratico e una propria religione); BÖHME, *Orpheus* cit., *passim* (figura storica di epoca micenea, «cantore e mago della Grecità micenea»; ID., *Der Sänger der Vorzeit. Drei Kapitel zur Orpheusfrage*, Bern-München 1980, p. 80; cauto consenso in ROBBINS, *Famous Orpheus* cit., pp. 9 sgg.; ma cfr. W. BURKERT, in «Museum Helveticum», XXXVIII (1981), p. 175).

torno a questo nucleo[126] potrebbero essersi sovrapposti nel corso del tempo i diversi motivi fiabeschi, a volte noti anche ad altre culture, come appunto la discesa agl'Inferi al fine di riportare alla vita un congiunto morto[127]; oppure l'idea della testa che canta e fornisce oracoli anche dopo la morte[128], e cosí via[129]. Tuttavia necessariamente si rimane qui soltanto nel campo delle speculazioni.

Certo è invece che il tracio Orfeo nella coscienza generale dei Greci, e piú tardi anche dei Romani, era innanzitutto e soprattutto un cantore assolutamente straordinario, un simbolo per il fascino del canto e in generale della «musica» – nel senso antico, comprensivo anche della poesia – che è capace persino di scongiurare le tenebrose forze della morte. E come simbolo di ciò Orfeo è a tutt'oggi vivo.

[126] Apparteneva ad esso anche la distanza rispetto al genere femminile? (POSIDONIO, fr. 277a.37 sgg. Edelstein-Kidd = 45.3 Theiler, parla di uomini in Tracia che vivevano senza donne, godendo di grande fama).

[127] A questo proposito cfr. sopra, p. 1256.

[128] Cfr. W. DEONNA, *Orphée et l'oracle de la tète coupée*, in «Revue des Etudes Grecques», XXXVIII (1925), pp. 44 sgg.; P. VICARI, *Orpheus among the Christians*, in WARDEN (a cura di), *Orpheus* cit., p. 81, nota 1; BREMMER, *The Early Greek Concept* cit., p. 46 e nota 91.

[129] Non sembra da escludere che la musica occupasse un posto importante anche nelle iniziazioni orfico-bacchiche (ZIEGLER, «Orpheus» cit., col. 1304, rimanda al significato della musica nel «pitagorismo, cosí da vicino apparentato» all'orfismo); LUCIANO, *Sulla danza*, 15, attesta se non altro l'importanza della danza in questi misteri; cfr. anche FOL e MARAZOV, *Thrace* cit., p. 59.

FABIO ROSCALLA

Mida

Mida vien drieto a costoro:
ciò che tocca, oro diventa.
E che giova aver tesoro,
s'altri poi non si contenta?
Che dolcezza vuoi che senta
chi ha sete tuttavia?
Chi vuol esser lieto, sia:
di doman non c'è certezza.

Cosí Lorenzo il Magnifico nel *Trionfo di Bacco e Arianna* (vv. 37-44) condensa nel giro di pochi versi i valori applicati nel Medioevo, in età rinascimentale e anche oltre alla figura del mitico re di Frigia: Mida lo sciocco, l'ingordo incapace di godere e di gioire dei suoi numerosi beni[1].

Lorenzo aveva alle spalle già la potente lettura di Dante, che fa di Mida uno degli esempi d'avarizia punita riferiti da Ugo Capeto nel canto XX del *Purgatorio*:

e la miseria de l'avaro Mida
che seguí a la sua dimanda gorda
per la qual sempre convien che si rida[2].

Dunque non solo lo sciocco Mida, ma anche Mida l'avaro, causa di derisione[3]. Al Medioevo Mida viene consegnato dalla efficace lettura di

[1] In queste pagine non ci si soffermerà sulla storicità di Mida. Un Mida dovette regnare tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo, quando poi l'invasione dei Cimmeri pose fine al regno frigio. Per i risvolti storici si vedano R. DREWS, *Myths of Midas and the Phrygian Migration from Europe*, in «Klio», LXXV (1993), pp. 9-26; L. E. ROLLER, *The Legend of Midas*, in «Classical Antiquity», II, 2 (1983), pp. 299-313, in particolare pp. 299-302, e T. A. MOISEYEVA, *Midas as a Symbol of Wealth in Ancient Tradition* (in russo con riassunto in inglese), in «Vestnik Drevnej Istorii. Revue d'Histoire ancienne», IV (1984), pp. 12-30, in particolare pp. 12-14, saggi interessanti questi ultimi anche per l'analisi del mito. Sul mito di Mida si veda pure E. PELLIZER, *Il tocco di Mida. L'immaginario della ricchezza e il tema della cosa piú bella*, in ID., *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991, pp. 94-109.

[2] DANTE, *Purgatorio*, XX, 106-8.

[3] Per un'ulteriore presenza di Mida in Dante cfr. ID., *Egloga* IV, 50 sgg. Di Mida si ricorderà

Ovidio[4], vero condensato di motivi della *fabula* che, cosí come è fissata dal poeta latino, è il frutto di una fusione di diverse tradizioni anche indipendenti tra loro, che ritornano poi nei *Mitografi Vaticani*, altro potente filtro tra la tradizione pagana e quella cristiana[5].

Strutturato in due momenti distinti, nel primo (vv. 85-145) il racconto ci presenta un Mida raggiante (*laetus*, vv. 98 e 106), sicuro del suo potere: accoglie il Sileno consegnatogli dai suoi sudditi, ancora ignaro delle conseguenze che questo incontro avrà su di lui. Troviamo qui tutti i motivi topici di tale incontro: la restituzione del vecchio e ubriaco Sileno a Bacco che vuole sdebitarsi con Mida per aver riavuto il suo maestro; la richiesta del re di poter trasformare in oro tutto ciò che toccasse; la preghiera di Mida, ormai in punto di morte per fame, perché Bac-

anche PETRARCA, *Triumphus fame*, 55-56, in cui con Crasso è contrapposto alla virtuosa povertà dei romani Curio e Fabrizio. È indicativo che Crasso sia uno dei personaggi ricordati da Ugo Capeto proprio nel XX del *Purgatorio* (116-17) all'interno della rassegna degli avari. La coppia Mida-Crasso ritornerà nella letteratura italiana; si veda per esempio il dramma *Marianna* di Lodovico Dolce (977-78).

[4] *Metamorphoses*, 11.85-193.

[5] Cfr. *Mitografi Vaticani*, 1.87, 1.89, 1.122, 2.139, 2.140, 2.141.

Figura 1.
Cattura del Sileno. *Lekythos* attica a figure nere del Pittore di Saffo.

co lo liberi da questo male; il bagno purificatore presso il fiume Pattolo, che da quel momento, assumendo il potere di Mida, diventerà aurifero.

Nella seconda parte, invece (vv. 146-93), Ovidio ci presenta un Mida che ha in odio le ricchezze (*perosus opes*, v. 146) e che ha abbracciato la vita agreste, ma non per questo è al sicuro: nella gara musicale tra la cetra di Apollo e la zampogna di Pan, contraddicendo il sacro genio del monte Tmolo, luogo del certame, assegna la vittoria al secondo, attirandosi l'ira di Apollo che lo punirà con le orecchie d'asino. A poco varrà il tentativo di Mida di tenere segreto il fatto, nascondendo le orecchie sotto una mitria purpurea. Il barbiere, smanioso di rivelare la notizia, ma timoroso delle conseguenze, seppellirà nella terra il segreto, che verrà mormorato dalle canne nate in quel luogo e sbattute dal vento[6].

Mida diventa cosí per Ovidio un esempio di due stili di vita diversi, ma al re dalla reggia alla vita agreste non vien meno il suo *pingue ingenium* (v. 148) e la sua *stulta mens* (v. 149). Tra le righe dell'intreccio Ovidio non perde cosí occasione di formulare precisi giudizi di valore contro un cattivo uso della ricchezza. La forza del sintagma con cui definisce Mida (*divesque miserque*, v. 127) suona come un giudizio di condanna che va ben al di là del caso specifico del re frigio che, «come merita, è torturato dall'odiato oro» (v. 130). Quella di Mida è considerata pertanto come una vera e propria colpa: «ho sbagliato» (*peccavimus*, v. 132); «abbi misericordia di me» (*miserere*, v. 133); cosí si rivolge a Bacco che alla fine acconsente a liberare Mida dal suo *crimen* (v. 141) causato da superficialità e da stoltezza, che non lo abbandoneranno neppure nel giudizio musicale indotto appunto dalle sue stolte orecchie (*aures ... stolidas*, vv. 174-75).

Mida, dunque, tra avidità e stupidità. Di queste due valenze non si dimenticherà neppure Fulgenzio. Ricercando nei suoi *Mythologiarum libri* – altra significativa opera di passaggio tra antichità e Medioevo – la

[6] Anche dopo la lettura del mito fornita da Ovidio si notano, all'interno della tradizione, varianti non poco significative. Pure Igino (191), per esempio, offre un'unica narrazione della *fabula*; rispetto a Ovidio, però, anticipa il motivo del verdetto musicale; inoltre accoglie anche la tradizione secondo la quale sarebbe stato Marsia l'antagonista di Apollo. In Servio, invece (*In Vergilii Aeneida Commentarius*, 10.142), è lo stesso Sileno – e non Bacco – che, una volta liberato, concede a Mida la facoltà di mutare tutto in oro. Per le varianti dei motivi base del mito è anche interessante ricordare che in una tradizione tarda Mida si sarebbe liberato dalla morte per fame non invocando il perdono, ma fondando la città di Ancira in Galazia, come gli aveva indicato un oracolo (cfr. TZETZE, *Chiliadi*, 1.2.123; PSEUDO-NONNO, *Commentarius in orationem XLIII Gregorii Nazianzieni*, 6; EUDOCIA AUGUSTA, *Violarium*, 648). Per i legami di Mida con Ancira cfr. anche PAUSANIA, 1.4.5.

verità nascosta nei miti pagani, egli scorge in Mida un *appetitor avaritiae*, la cui stoltezza è già segnata nel nome che, accostato al greco, con una paretimologia viene spiegato come *medenidon*, cioè come «colui che non sa». «L'avido infatti – conclude Fulgenzio – è tanto stolto da non saper giovare a se stesso»[7]. I motivi rintracciati in Dante e in Lorenzo il Magnifico sono qui anticipati in modo incisivo.

Accanto alla ricchezza proverbiale del re[8], l'avidità e l'avarizia di-

[7] FULGENZIO, *Mythologiarum libri*, 2.10. Il passo ritorna pari pari nei *Mitografi Vaticani*, nella *explanatio* della *fabula* di Mida (2.141). Fulgenzio ripete due volte la spiegazione del nome, sia a 2.10 (dove si tratta del motivo del tocco qui concessogli da Apollo), sia a 3.9 a proposito della gara musicale tra Apollo e Marsia. Il motivo delle orecchie d'asino trova così una sua razionalizzazione: Mida non è diverso dall'asino perché non sa discernere nulla (*omnis discernendi ignarus*).

[8] Si veda per esempio il *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, dove spesso Mida è accostato ad altri personaggi quali Creso e Cinira re di Cipro (cfr. APOSTOLIO, *Centuria*, 11.67, 17.17; MACARIO, *Centuria*, 8.45; GREGORIO DI CIPRO, *Centuria*, 3.15). Numerosi sono i rimandi alla ricchezza proverbiale di Mida in Libanio (*Epistole*, 32.3, 95.1, 117.1; *Orazioni*, 18.124), in cui a volte si trova impiegato il semplice nome proprio usato anche al plurale (*Orazioni*, 33.16, 47.31, 48.14). Per un uso simile cfr. per esempio anche LUCIANO, *Apologia*, 1; ID., *Il sogno o il gallo*, 6; e, in età bizantina, TEOFANE, *Chronographia*, 685b, vol. I, p. 443 ed. De Boor, Lipsiae 1883 (dove l'imperatore Costantino Copronimo viene soprannominato appunto «nuovo Mida»).

Figura 2.
Il Sileno viene condotto prigioniero. Anfora attica a figure rosse del Pittore dell'*oinochoe* di Harrow, lato A.

ventano cosí i motivi piú ricorrenti della rilettura del mito. Basta aprire i commenti antichi, gli scolî o i lessici per accorgersene. Gli aggettivi usati per connotare Mida mettono tutti in luce il suo spropositato attaccamento al denaro, all'oro e al guadagno. Egli è, a seconda dei casi, χρυσομανής, φιλάργυρος, ἐρασιχρήματος, φιλοκερδής, tutti aggettivi che da una lunga tradizione etico-filosofica sono stati caricati di valori negativi[9].

Eppure l'avido e stolto Mida è a sua volta un punto di arrivo, il frutto di una particolare rilettura del mito. L'incontro con il Sileno non è solo l'inizio delle disgrazie per il re frigio. Alcune fonti ci lasciano intravvedere altro. In Servio, che si basa sull'autorità di Teopompo, Mida, ben lungi dal chiedere direttamente al Sileno la possibilità di tramutare tutto in oro, si mette a disputare con lui sulla natura e su argomenti di antichità (*de rebus naturalibus et antiquis*)[10]. Grazie a Eliano,

[9] Cfr. PSEUDO-NONNO, *Commentarius in orationem XLIII Gregorii Nazianzieni*, 6; ZONARA, *Lexicon*, *s.v.* «Μίδας»; EUDOCIA AUGUSTA, *Violarium*, 648; scolî ad ARISTOFANE, *Pluto*, 287; TZETZE, *Chiliadi*, 1.2.104, 1.2.115 (dove ricorre anche l'aggettivo γλίσχρος, avaro), 6.72.679, 6.72.686, 7.123.224.

[10] SERVIO, *In Vergilii Bucolica Commentarius*, 6.13.

Figura 3.
Mida. Anfora attica a figure rosse del Pittore dell'*oinochoe* di Harrow, lato B.

che ci conserva la pagina di Teopompo[11], possiamo sapere qualche cosa di piú su questa conversazione: è una vera e propria spiegazione sulle realtà ultime, sull'aldilà, sulla felicità e sulla serenità di mondi sconosciuti agli uomini. È quindi a tutti gli effetti una rivelazione sapienziale.

Non si tratta di una attestazione unica. Nonostante alcune varianti, anche per Cicerone[12] la ricompensa per la liberazione è data personalmente dal Sileno e consiste sempre in una rivelazione sapienziale, questa volta di un concetto spesso ribadito dalla tradizione gnomica antica: la cosa migliore per l'uomo consisterebbe nel non essere nato, subito dopo nel morire quanto prima. Non diversamente, a quanto ci dice Plutarco[13], avrebbe riferito dell'incontro Aristotele nell'opera perduta *Eudemo o sull'anima*. Dopo aver indicato la condizione di felicità dei morti, il Sileno ribadisce quale sarebbe la condizione migliore per gli uomini, comprovando tutto ciò con numerosi esempi.

Ma la documentazione aristotelica ci fornisce tra le righe altri interessanti elementi per comprendere la *fabula* di Mida. Prima di tutto Aristotele parla di una battuta di caccia (θήρα). Si è ben lontani dal *laetus rex* ovidiano che accoglie il Sileno consegnatogli dai sudditi. Si tratta ovviamente di una caccia ricca di valori simbolici: il possesso della sapienza è una dura conquista. Molto diverso è anche l'atteggiamento dello stesso Sileno, in un primo momento reticente: alle domande di Mida non vuole rispondere (οὐδὲν ἐθέλειν εἰπεῖν), vuole mantenere un assoluto silenzio, un silenzio «che non si può rompere» (σιωπᾶν ἀρρήκτως). Le parole del Sileno escono dopo una violenza, in quanto la vita priva di sofferenza per gli uomini è possibile solo con l'ignoranza (μετ' ἀγνοίας) dei propri mali. Mida però desidera conoscere, insiste e alla fine ha la meglio.

Le documentazioni di Teopompo, Aristotele e Cicerone sembrano dunque convergere in modo singolare: il Sileno, ben lungi dall'offrire il tocco magico, svela a Mida il mistero della vita e della morte e Mida è colui che cerca di superare lo stato di ignoranza (ἄγνοια) per raggiungere la salvezza e la saggezza. Lo stolto Mida dalle orecchie d'asino è ancora lontano, completamente assente da questo orizzonte sapienziale[14].

[11] ELIANO, *Storia varia*, 3.18 = *FGrHist*, 115 F 75c.

[12] *Tusculanae disputationes*, 1.48.

[13] *Consolazione ad Apollonio*, 27.

[14] Aristotele, Teopompo e Cicerone, come del resto le prime fonti letterarie, non ne fanno menzione. La prima attestazione è in ARISTOFANE, *Pluto*, 287: l'allusione non è chiara, ma sicuramente le orecchie qui non sono legate al giudizio musicale; è probabile, visto il contesto, un'allusione al cattivo uso della ricchezza. Per la comprensione del motivo è utile quanto riusciamo a sa-

Nulla di tutto ciò appare neppure nelle prime documentazioni letterarie che ci parlano di Mida. Tirteo, anche se in un contesto che tende a svalutare la ricchezza, il potere, la bellezza e le doti fisiche contrapposte alla virtú e al valore, lo ricorda insieme a Cinira per i suoi straordinari possessi, senza aggiungere particolari note negative[15]. Erodoto lo cita per essere stato il primo dei barbari ad aver fatto doni votivi a Delfi offrendo il trono regale su cui amministrava la giustizia[16]. Lo storico di Alicarnasso è a conoscenza anche dei giardini di Mida in Macedonia ai piedi del Bermio, in cui crescerebbero profumatissime rose con sessanta petali: qui sarebbe avvenuto l'incontro con il Sileno[17]. Del giardino di Mida, questa volta però collocato in Frigia, ci parla pure Senofonte, ma anche in questo caso nessuna allusione alla sua avidità o stupidità[18]. Re di giustizia, dunque, dalla favolosa ricchezza, invidiata e guardata come un miraggio irraggiungibile.

Perché questo cambio radicale? Perché Mida da saggio diventa stol-

pere anche dalle fonti vascolari. Le prime attestazioni, di provenienza attica, risalenti alla metà del VI secolo, non ci presentano Mida con le orecchie d'asino; Mida asinino appare per la prima volta attorno alla metà del V secolo; è interessante che l'iconografia sia legata all'incontro con il Sileno e non al giudizio musicale. Per Mida nell'arte vascolare si vedano P. ORSI, *Vasi di Leontini. Contributo all'archeologia di quella città*, in «Rivista del R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte», II (1930), pp. 149-77, in particolare pp. 159-61; G. CAPUTO, *Sileno preso e condotto a Mida in una Lekythos di Gela*, ivi, IV (1932-33), pp. 78-81; F. BROMMER, *Bilder der Midassage*, in «Archäologischer Anzeiger», LVI (1941), pp. 36-52; O. FRADISSE, *Midas et Silène; la capture de Silène*, in «Revue Archéologique», XXV (1946), pp. 212-14; e piú recentemente M. C. MILLER, *Midas as the Great King in Attic Fifth-Century Vase-Painting*, in «Antike Kunst», XXXI (1988), pp. 79-89. Le orecchie originariamente non dovettero dunque avere nessuna connotazione negativa, non indicando né sciocchezza né imperizia musicale. Alcuni studiosi hanno voluto scorgervi il relitto di un'antica natura teriomorfa di Mida, forse una divinità-asino (cfr. A. B. COOK, *Animal Worship in the Mycenaean Age*, in «Journal of Hellenic Studies», XIV (1894), pp. 81-169, in particolare pp. 81-102; S. REINACH, *Marsyas*, in ID., *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris 1912, pp. 29-44). C'è chi interpreta invece le orecchie d'asino come simbolo di regalità (cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, trad. it. Milano 1991[7], p. 257). Per questi aspetti rimando al mio *Mida e Cinira: per un confronto storico-religioso*, di prossima pubblicazione in «La Parola del Passato». Il motivo delle orecchie – da quanto si può ancora evincere – dovette subire continue risemantizzazioni. Gli scolî e i commenti antichi, nonché tarde redazioni mitiche, cercarono di offrirne una giustificazione razionale: esse starebbero a indicare che Mida aveva molti informatori, o che aveva particolarmente sviluppate le sue facoltà uditive, oppure alluderebbero alla conquista e alla distruzione di un villaggio frigio abitato da briganti chiamato appunto «Orecchie d'asino» (cfr. scolî ad ARISTOFANE, *Pluto*, 287; TZETZE, *Chiliadi*, 1.2.124 sgg.; CONONE, in *FGrHist*, 26 F 1; EUDOCIA AUGUSTA, *Violarium*, 648). È interessante infine sottolineare che il motivo venne sfruttato anche dai trattatisti italiani del Cinquecento: il Giraldi (*Discorso intorno al comporre dei romanzi*) parla per esempio di coloro che «hanno l'orecchio di Mida» riferendosi a chi non sa riconoscere e apprezzare i suoni delle singole lettere (cfr. M. POZZI (a cura di), *Trattatisti del Cinquecento*, I, Milano-Napoli 1978, p. 152, nota 1). Come esempio di cattivo orecchio musicale in margine a questioni di lingua cfr. anche S. SPERONI, *Dialogo delle Lingue*, sempre in POZZI (a cura di), *Trattatisti* cit., p. 606.

[15] TIRTEO, fr. 12.6 West.

[16] ERODOTO, 1.14.

[17] *Ibid.*, 8.138.

[18] SENOFONTE, *Anabasi*, 1.2.13.

to, da ricco e potente avaro e avido? È facile intuire come alla base di questa diversa considerazione vi sia una mutata valutazione della ricchezza. La riflessione economica greca, sviluppatasi nel tardo V e poi nel IV secolo, ha introdotto profondi cambi di valore. La ricchezza non si misura piú sulla tesaurizzazione e sull'accumulo: ricco non è considerato chi piú ha, ma chi si sa servire di quello che ha. Ricco è anche chi fa circolare il denaro e non lo sotterra come un tesoro. Nasce la categoria dell'avaro che, ben lungi dal far circolare la ricchezza, seppellisce appunto i suoi beni. La ricchezza non è quindi piú ostentazione, non è calcolata sulla quantità d'oro e d'argento posseduto. In una tale visione la tesaurizzazione orientale, considerata prima come un miraggio, si carica di forti valenze negative[19].

[19] Per questi aspetti rimando al mio *La Letteratura economica*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, pp. 473-91, in particolare pp. 482-87.

Figura 4.
Il Sileno davanti a Mida. *Stamnos* attico a figure rosse del Pittore di Mida.

Aristotele, che nell'*Eudemo* ci ha presentato un Mida attento alle lezioni del Sileno, nel primo libro della *Politica*[20], quando arriva a riflettere sui danni arrecati dall'introduzione della moneta e a condannare la crematistica, introduce proprio la figura del re di Frigia. Sbagliano infatti, per il filosofo, coloro che considerano la ricchezza semplicemente un ammasso di denaro (νομίσματος πλῆθος); basta un cambio di accordi tra coloro che se ne servono perché la moneta sia senza valore, inutile per l'acquisto dei beni, e cosí si può verificare il paradosso di chi è ricco in denaro (νομίσματος πλουτῶν), ma si trova senza il cibo necessario per vivere. «Veramente strana questa ricchezza – conclude Aristotele – che farà morire di fame chi la possiede in abbondanza, come raccontano di quel famoso Mida, al quale per l'insaziabilità del suo desiderio (διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς) diventava oro tutto quanto lo circondava»[21].

Aristotele sembra alludere qui all'insaziabilità di Mida come a un tema noto, ma, sulla base di quanto le nostre fonti ci lasciano intendere, non sembra azzardato concludere che una simile lettura del mito non dovette essere di molto precedente la redazione di *Politica I*, forse in origine un *Περὶ οἰκονομίας* (*Sull'amministrazione domestica*) indipendente composto nel periodo giovanile. Mida prototipo di crematista insaziabile: si tratterà, come già si è visto, di una lettura potente.

Sia nei suoi impieghi economici che nelle semplici trattazioni mitografiche la *fabula* di Mida si presenta dunque come un racconto dalla forte specificità letteraria, formatosi relativamente tardi, che ha finito per azzerare, o meglio risemantizzare, gli originari tratti sacrali della figura, dalle forti valenze divine, legata al ciclo della vita e della fecondità, forse uno spirito delle acque o un dio-asino[22].

Tuttavia alcuni tratti che sembrano rimandare proprio a queste valenze originarie emergono da fonti meno letterariamente marcate e lasciano intendere quale potesse essere ancora la considerazione di Mida a livello popolare. Mida era chiamato per esempio il tiro di dadi piú fortunato[23] e il suo nome ricorreva anche nel χυτρίνδα παίζειν (gioco della pentola)[24]. Sono note le connessioni che giochi di questo tipo intratten-

[20] ARISTOTELE, *Politica*, 1257a34 sgg.

[21] *Ibid.*, 1257b14 sgg.

[22] Oltre agli articoli già citati in proposito a nota 14, cfr. anche E. KUHNERT, *s.v.* «Midas», in W. H. ROSCHER (a cura di), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1921, in particolare coll. 2960 sgg., e A. H. KRAPPE, *Ἀπόλλων Ὄνος*, in «Classical Philology», XLII (1947), pp. 223-34.

[23] Cfr. *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, *Appendicis Centuria*, III, 98; SUDA, *s.v.* «Μίδας»; ESICHIO e FOZIO, *s.v.* «μίδας». Solo POLLUCE, 7.204-5, lo ricorda tra i tiri sfortunati o di mezzo.

[24] Dobbiamo a Polluce (9.113-14) la spiegazione del gioco, che si poteva svolgere in due modi. Per il modo che ci interessa, chi teneva la pentola con la mano sinistra correva in cerchio, men-

gono con l'ambito ctonio e con la ricerca della fecondità. È quindi molto indicativo che Lituerse, spirito dei lavori dei campi e della mietitura, sia ricordato proprio come figlio bastardo di Mida[25]. Anche i racconti frigi, citati da Eliano[26], secondo i quali alcune formiche portarono del grano a Mida appena nato, risultano in questo quadro molto eloquenti, e altrettanto eloquente è quanto leggiamo in Teofrasto, che ci riferisce come il parassita della fava fosse chiamato da alcuni proprio Mida[27]. Difficile credere che questo appellativo sia stato favorito dalle antenne dell'animale, che potrebbero ricordare con il loro movimento le lunghe orecchie d'asino[28]. Siamo di fronte piuttosto a vari indizi che ci spingono sempre piú a vedere degli originari collegamenti di Mida con l'ambito ctonio e con il ciclo della natura.

Lungi dall'essere quindi un re avido e stupido, Mida per il sapere popolare dovette conservare piuttosto molti tratti del πλουτοδότης[29], dell'elargitore di ricchezza, senza particolari connotazioni negative. Ma la forza della riflessione filosofica e morale finí ovviamente per imporsi. L'ἀπληστία, con cui Mida viene marcato da Aristotele, ritornerà insieme alla πλεονεξία (la cupidigia) anche tra i mali dell'anima indicati da Galeno[30], all'interno di un discorso volto a definire una vita priva di affanni: essere appunto privo di affanni (ἄλυπος) è meglio che essere piú ricco di Mida e di Cinira[31]. La continua ricerca di beni e di gloria è contraria alla saggezza di vita che consiste nell'αὐτάρκεια, cioè nel saper contare unicamente sulle proprie forze[32]. Mida diventa cosí indiretta-

tre gli altri cercavano di colpirlo e gli chiedevano «Cosa fa la pentola?»; quello doveva rispondere: «Bolle». Alla domanda, invece, «Chi è attorno alla pentola?», la risposta doveva essere: «Io, Mida». Nel caso in cui chi aveva la pentola fosse riuscito a toccare il piede di qualcun altro, quest'ultimo ereditava la pentola.

[25] POLLUCE, 4.54; ATENEO, 415b.

[26] ELIANO, *Storia varia*, 12.45.

[27] TEOFRASTO, *Le cause delle piante*, 4.15.4.

[28] Cosí la nota al passo nell'edizione Loeb (THEOPHRASTUS, *De Causis Plantarum*, III-IV, a cura di B. Einarson e G. K. K. Link, Cambridge-London 1990).

[29] Si tratta di un'epiclesi che si accompagna a varie divinità, in particolare a Demetra e a Plutone, elargitori dei doni del ciclo naturale. Πλουτοδόται sono detti in ESIODO, *Le opere e i giorni*, 126, anche gli uomini della prima generazione, della razza d'oro, una volta diventati demoni sotterranei. Il sostantivo o la forma verbale corrispondente è molto ricorrente all'interno della tradizione orfica (cfr. per esempio *Inni orfici*, 18.5, 40.3, 73.4; *Frammenti orfici*, 302 Kern). Il legame di Mida con i misteri orfici è difficilmente ricostruibile e attestato solo da fonti tarde (cfr. OVIDIO, *Metamorphoses*, 11.92-93). Tuttavia, se si tiene conto della dimensione del culto di Mida legato al ciclo della natura, una tale supposizione non pare priva di fondamento. A ben guardare in Mida si nasconde il carattere dell'elargitore di ricchezza; almeno questa poteva esserne la valenza simbolica originaria.

[30] *De affectuum dignotione*, 9.11.

[31] *Ibid.*, 9.21.

[32] *Ibid.*, 9.13 sgg.

mente la negazione del καλὸς κἀγαθός, cioè del saggio, in quanto non sa mettere in pratica il precetto delfico del «non eccedere»[33]; la ricchezza è a tutti gli effetti una malattia[34].

Si tratta di temi che saranno ampiamente recuperati all'interno della Seconda Sofistica. Luciano non perde occasione di presentarci Mida, ormai nell'oltretomba, come il simbolo delle vanità dei desideri umani. Ce lo dipinge nel *Menippo*, insieme ad altri ricchi famosi, incalzato e irriso dall'irriverente Diogene che si diverte delle loro pene e della loro disperazione[35]. Emblema della stupidità umana, di chi non ha saputo applicare il precetto delfico del «conosci te stesso» e sa solo piangere per il suo oro[36], il Mida di Luciano è la sintesi di tutti i disvalori messi in luce dalla tradizione cinica. All'interno di questa corrente filosofica Mida dovette essere quindi qualche cosa di piú di un semplice *exemplum* retorico, quasi un personaggio privilegiato. È indicativo per esempio che tra i titoli delle opere perdute di Antistene compaia proprio un *Eracle o Mida*, in cui è probabile che i due protagonisti fossero i sostenitori di due opposti modelli di vita[37]. Stando inoltre al *Gnomologio Vaticano*, l'esempio delle ricchezze di Mida e di Creso sarebbe stato usato *e contrario* anche da Diogene nella definizione del vero piacere[38]. Sulla base di queste documentazioni non è azzardato ipotizzare che Mida avido e stolto sia in gran parte una invenzione cinica.

Non è un caso che il filosofo e retore Massimo di Tiro, vissuto al tempo di Commodo, aperto ai temi della filosofia popolare stoico-cinica, sottoponendo il mito a una forte razionalizzazione, lo ripercorra privilegiando le stesse categorie interpretative[39]. Scompare il motivo del tocco e lievemente diversa è la richiesta fatta al satiro. Rimangono però inalterate le connotazioni del personaggio: ozioso (ἀργός), amante del

[33] Per la ricorrenza del termine καλὸς κἀγαθός cfr. *ibid.*, 1.5, 10.4. Il sostantivo astratto (καλοκἀγαθία) è presente anche nel *Protrettico* di Giamblico, che, dopo aver citato il precetto di Delfi, ricorre anch'egli agli esempi di Mida e Cinira (cfr. cap. 19, rr. 11, 24-25, p. 91, e rr. 11-17, p. 92 ed. Pistelli, Lipsiae 1888).

[34] Per la permanenza del tema si veda anche il bizantino Teofilatto (*Epistole*, 19), che parla esplicitamente del male (κακία) di Mida.

[35] LUCIANO, *Menippo*, 18.

[36] ID., *Dialoghi dei morti*, 2. Per altre ricorrenze di Mida in Luciano, oltre a quanto già citato alla nota 8, cfr. ancora, per esempio, *Timone*, 42; *Dialoghi dei morti*, 20.2; *Intorno ai dotti che convivono per mercede*, 20; *La nave o le preghiere*, 21.

[37] Per l'elenco delle opere di Antistene cfr. DIOGENE LAERZIO, 6.15-18. Per i problemi inerenti a quest'opera cfr. F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milano-Varese 1966, pp. 85-86, e da ultimo G. GIANNANTONI (a cura di), *Socraticorum Reliquiae*, III, Roma 1985, pp. 283 sgg.

[38] *Gnomologio Vaticano*, 743, n. 181; cfr. G. GIANNANTONI (a cura di), *Socraticorum Reliquiae*, *Diogenes Sinopeus*, fr. 300, vol. II, Roma 1983, pp. 531-32.

[39] MASSIMO DI TIRO, 5.

denaro e senza senno, alla fine Mida deve lamentarsi della sua ricchezza e richiedere «la vecchia povertà, quella produttiva, ferace e fruttifera»[40]. Ma, stando a Massimo di Tiro, questa volta l'ulteriore richiesta di Mida non va a buon segno e il mito, lodato dall'autore per i suoi contenuti di verità, assume chiare valenze non solo etiche, ma anche religiose. Esso serve infatti per spiegare l'inutilità della preghiera, tanto piú che la preghiera dello stolto non può mai essere rivolta per qualche cosa di utile. Se stoicamente tutto ciò che l'uomo desidera è regolato dalla provvidenza divina (πρόνοια), dal destino (εἱμαρμένη), dal caso (τύχη) e dalla perizia tecnica (τέχνη)[41], la preghiera non può piegare quanto stabilito o voluto dal divino, e neppure può favorire il raggiungimento di quanto è dipendente dalle forze umane. Il divino, proprio per la sua profonda giustizia, «né a chi prega darà al di sopra del merito, né a chi non prega non darà secondo il merito»[42]. Perché dunque scomodare gli dèi per del denaro? La vera preghiera – dice Massimo di Tiro alla fine della sua *dissertatio* – non consiste nella richiesta di ciò che non si ha, ma in una comunione (ὁμιλίαν) e in un colloquio (διάλεκτον) con gli dèi riguardo a quanto già si possiede e in una dimostrazione della virtú (ἐπίδειξιν τῆς ἀρετῆς)[43], quella virtú di cui è privo il malcapitato re frigio.

La ricchezza di Mida dunque non è solo un esempio di cattivo uso degli averi; essa allontana anche dagli dèi. Se ne ricorderanno i primi autori cristiani che, formatisi presso le stesse scuole di retorica dei difensori della vecchia fede, richiamandosi spesso al frammento di Tirteo e alla lettura fattane da Platone[44], ripercorreranno il mito alla luce del messaggio evangelico[45]. Mida è sí ancora il ricco ingordo che manca di misura e che non sa servirsi dei suoi beni, ma diventa ora sempre piú anche il ricco malvagio, dunque il falso ricco che accumula sulla terra, contrapposto al vero ricco che acquista tesori nei cieli, possedendo la cosa di maggior conto: la virtú che si identifica con la parola divina. Mida l'avaro, Mida lo stolto, Mida il malvagio, emblema di chi, attaccato al-

[40] *Ibid.*, 5.1.
[41] *Ibid.*, 5.4.
[42] *Ibid.*, 5.3.
[43] *Ibid.*, 5.8.
[44] PLATONE, *Leggi*, 660e sgg.
[45] Si vedano per esempio GREGORIO DI NAZIANZO, *De Virtute*, in *PG*, 37, coll. 708-10; ID., *Adversus opum amantes*, in *PG*, 37, col. 867; ID., *De se ipso et de episcopis*, in *PG*, 37, col. 1197; ID., *Orationes*, 43.21, in *PG*, 36, col. 524; EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, 12.21.1 sgg. (cfr. anche Eusebio in STOBEO, 3.10.35); CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo*, 3.2.10 e 3.6.34, rispettivamente p. 242 e p. 256 ed. Stählin, Berlin 1972.

la materialità, è escluso dalla beatitudine. Mida il saggio che ascoltava la lezione del Sileno è ormai lontano. Anche quell'insegnamento sull'esistenza di piú mondi viene stigmatizzato da Tertulliano per i suoi contenuti eretici[46]. Proprio per i suoi legami con la tradizione misterica Mida viene cosí considerato come uno dei «malvagi iniziatori di atei miti» e uno dei «padri della rovinosa superstizione»[47]. Mida l'eretico: la condanna è ormai completa.

Tutti i miti, si sa, sono oggetti instabili, sottoposti a continue riletture e rielaborazioni, ma questo è tanto piú vero per la *fabula* di Mida che, come si è visto, a partire dalla tradizione antica è stata applicata a diversi contesti. Se ne ricorderà ancora, a metà del Settecento, Ferdinando Galliani in un passo assai significativo del suo trattato *Sulla moneta*:

> A dimostrare l'inutilità dell'oro e dell'argento, e a dar loro quel disprezzo che al pari dell'eccessiva stima certamente essi non meritano, i poeti hanno inventata la favola del Re Mida, di cui dicono che, avendo richiesto a Giove che quel ch'ei vedea e toccava si convertisse in oro; ed avendolo ottenuto, perí miseramente di stenti e di fame. Donde giubilando e sghignazzando, della moneta come di materia inutile e chimericamente pregiata si fanno beffe, ed agli uomini denarosi poco di loro curanti comparandosi, si stimano essere assai superiori. Ma s'essi avessero voluto conoscere quanto fondamento ha una tal conseguenza, avrebbero potuto prolungare il racconto cosí. Che Mida, accortosi dell'errore, e provando crudelissima fame nel mezzo delle credute ricchezze, pregò di nuovo Giove che tutto si convertisse in pane. Fecesi: ed ecco che dovendo vestire di pane, dormire, sedere sul pane, di pane solo cibarsi, senza poter estinguere la sete, arrabbiato morí. Chiunque si fosse accostato a tirare la conseguenza di quest'altra parte della favola, avrebbe immantenente veduta la falsità della prima conclusione. Non sono inutili i metalli, come non lo è il pane; solo è vero che nella terra non v'è creato nulla che naturalmente basti per tutti i bisogni. Nello stato di commercio basta la moneta sola; ma ciò non proviene da lei, ma dagli uomini, i quali quando per affetto s'unissero a beneficare alcuno, anche senza moneta non gli farebbero nulla bisognare. La vera conseguenza dunque è che l'amore degli uomini era quella ricchezza che potea saziar Mida, e sola meritava esser richiesta da lui. Intanto perché un errore preso da' poeti è sempre contagioso, da tutti è oggi la favola di Mida narrata ed applaudita. Sarebbe però tal cosa condonabile, se non si vedessero questi stessi uomini esultare, quando conoscono entrare la moneta in un paese; rattristarsi quando esce; non ricordevoli piú di quanto l'han disprezzata[48].

Singolare destino quello di Mida: le sue disgrazie letterarie sono iniziate proprio in margine alla riflessione sulla ricchezza e sul suo cattivo

[46] TERTULLIANO, *Adversus Hermogenem*, 25.5 sg.

[47] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 2.13.5, p. 12 ed. Stählin cit. Cfr. anche EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, 2.3.11 sgg.

[48] Vedi in F. DIAZ e L. GUERCI (a cura di), *Opere di Ferdinando Galliani*, in *Illuministi Italiani*, VI, Milano-Napoli 1975, p. 200.

uso; una sua palinodia è dovuta a uno dei padri fondatori del moderno pensiero economico.

Ci voleva una diversa considerazione della moneta e della ricchezza per riscattare, almeno in parte, il re frigio. Non è un caso che oggi nella simbologia collettiva Mida abbia riacquistato connotazioni positive, ritornando ad essere l'uomo dalla ricchezza favolosa.

DIETRICH WILLERS

Dedalo

Il Dedalo storico non è mai esistito. Questa lucida constatazione, con la quale però poco si chiarisce e dalla quale quasi nulla si ricava, è il risultato di piú di cento anni di ricerca filologica e archeologica[1]. L'onnipotente artefice Dedalo ha assunto in data remota il significato esemplare di prototipo d'artista; come tale è rimasto sempre presente in Grecia e, in sostanza, fino ai nostri giorni. Il suo nome compare per la prima volta in Omero. Nella celebre descrizione dello scudo di Achille, fabbricato dallo stesso dio Efesto[2], in una similitudine si accenna al «piazzale per le danze» che Dedalo un tempo aveva creato per Arianna, figlia del re Minosse. Dedalo doveva esser noto a chi ascoltava il canto omerico, dato che non seguono altre spiegazioni, e continuò ad essere celebre sempre e ovunque per cui, per raccogliere le informazioni che lo riguardano, bisogna ricorrere a molte fonti di età piú tarda. Accenniamo in breve: come ideatore del labirinto e costruttore di templi e fortezze, Dedalo è l'architetto a tutti sovrano. Nella scultura fu l'inventore della statua: avrebbe dato occhi, cioè lo sguardo, alle statue, e poi movimento a braccia e gambe; alle statue conferí per primo una tale vitalità che si dovette incatenarle, per impedir loro la fuga. Forse si tratta, in questo caso, di un'iperbole con intenzioni giocose, che però, comun-

[1] Su Dedalo innanzitutto le voci di A. DE FRANCISCIS, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, III, Roma 1960, pp. 16 sg., e J. NYENHUIS, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, III, Zürich 1986, pp. 313 sgg., tavv. 237-42; nel primo la bibliografia piú antica. Sulla discutibile opera di F. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale*, Paris 1975, cfr. la recensione di H. KÖNIGS-PHILIPP, in «Gnomon», LI (1979), pp. 42 sgg. Non considerato: J. BOARDMAN, *Daedalos and Monumental Sculpture*, in *Πεπράγμενα του 4. διεθνούς Κρητολογικού συνεδρίου* (Iraklion, 29 agosto - 3 settembre 1976), Athinai 1980, I, pp. 44 sgg. Piú di recente: S. P. MORRIS, *Daidalos and the Origins of the Greek Art*, Princeton N.J. 1992, un'opera che si occupa soprattutto del rapporto tra la Grecia e l'Oriente (cfr. le recensioni di M. A. ZAGDOUN, in «Revue des Etudes Grecques», CVI (1993), p. 230; S. SHERRATT, in «Antiquity», LXVII (1993), pp. 915 sgg; P. ZIMANSKY, in «Journal of Mediterranean Archaeology», VI (1993), pp. 239 sgg.). Da ultimo: S. SIMON, *Early Images of Daidalos in Flight*, in J. B. CARTER e S. P. MORRIS, *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin 1995, pp. 407 sgg.

[2] *Iliade*, 18.590 sgg.

que sia, permette di risalire alla ragione di tali designazioni scherzose. In qualità di falegname, Dedalo è l'inventore della sega, dell'ascia, del filo a piombo, del trapano, del mastice e della colla di pesce. Anche come inventore di opere straordinarie dal punto di vista tecnico e artistico, Dedalo eccelse: ideò la vacca di legno che rese possibile a Pasife, la sposa di Minosse, l'amplesso con il toro; per mezzo di ali artificiali realizzò la propria fuga da Creta con il figlio Icaro. È quindi anche maestro o padre di altri artisti arcaici che le generazioni successive per solito conoscevano solo di nome e non piú di fatto sulla base di opere conservate. Molto di quanto le fonti antiche attribuiscono alle opere di Dedalo – parte di ciò sarà piú tarda costruzione di una storiografia razionalistica – si è creduto di rinvenirlo nell'arte figurativa del VII secolo. Ciò, a sua volta, ha portato alla definizione, congeniale alla fase protoarcaica dell'arte greca del VII secolo, di arte «dedalica». Proprio questa osservazione ha però indotto diversi studiosi alla fallace ipotesi che appunto nel VII secolo sia esistito un secondo Dedalo, personaggio storico.

Dietro alla figura di Dedalo c'è un piú arcaico, mitistorico gruppo di divinità che si dedicano alle arti promuovendole o essendo loro stesse artefici di opere eccezionali e mirabili, soprattutto Atena ed Efesto. Esiste inoltre un gruppo piú antico di demoni delle arti, nani oppure giganti, spesso deformi e caratterizzati dalla magia. Si tratta di fabbri come i Telchini, o di altri che erigono mura «ciclopiche» o che, fieramente ribellandosi contro gli dèi, come Prometeo, realizzano per l'umanità nuove autonomie. Solo Dedalo però è, in tutto e per tutto, un essere umano; in lui non v'è traccia di elementi demoniaci. Certo, il suo nome è strettamente collegato al greco δαιδάλλειν, «lavorare ad arte», e al relativo aggettivo δαιδάλεος, «elaborato con arte». Il sostantivo si potrebbe tradurre con «ben lavorato»: Dedalo è figlio di Metione («ad arte ideatore») e nipote di Eupalamo («dall'abile mano»); una famiglia di artigiani di tradizione interamente greca, in cui il tramandare le abilità professionali e i segreti del mestiere continua ad essere il principale fattore di sviluppo dell'artigianato. Nel IV secolo a. C., in una località dell'Attica, esisteva un piccolo santuario dedicato a Dedalo, come attesta un'epigrafe; eppure, nell'immaginario collettivo dei Greci, egli non fu mai tra gli eroi semidivini. Dedalo continuò ad essere l'artefice straordinariamente capace, ma certamente mortale e soggetto a colpa per la sua sapienza artistica; in questo contesto si colloca l'aneddoto secondo cui avrebbe ucciso il nipote invidiandone le invenzioni. Continuò tuttavia a godere di altissima considerazione come artista di grande talento: un prototipo d'artista, appunto, con tutte le sue luci e ombre.

L'apprezzamento e l'altissima stima che i Greci tributarono a De-

dalo fa sorgere due questioni che, certo, di per sé sono solo blandamente legate fra loro, ma che s'impongono nella specifica situazione «dedalica»: che ne è della valutazione dell'arte della piú remota antichità, dell'arte di epoca arcaica quindi, in epoca posteriore? che ne è della stima dell'artista e quale la sua immagine nella società greca? Vogliamo approfondire entrambe le questioni per quanto riguarda il periodo arcaico e classico in Grecia. Nella società ellenistica, le trasformazioni sociali e mentali provocano tali e tanti sconvolgimenti che per quell'epoca andrebbero riproposti gli stessi interrogativi.

Dapprima dunque il secondo aspetto; certo, quella riguardante l'artista è una delle vecchie e grosse questioni della storia della cultura europea. Esistono invero anche altre culture avanzate che apprezzano l'opera d'arte, ma ignorano completamente l'artista. Per quanto riguarda l'immagine dell'artista greco[3], abbiamo a disposizione piú fonti di varia attendibilità; comunque, in nessun caso, diversamente da quanto avviene nella storia dell'arte che ha per oggetto epoche posteriori all'antica, siamo in grado di ricostruire una biografia d'artista. Anche se ci chiediamo semplicemente chi abbia realizzato determinate opere, a chi siano dovute le svolte notevoli in uno sviluppo, andiamo incontro a difficoltà.

Tanto per fare un confronto, solo poche delle opere originali conservate portano una firma, e nomi che appaiono isolati poco contribuiscono alla comprensione dell'opera firmata e alla conoscenza dell'artista e tanto meno a fornire informazioni sulla stima di cui godeva presso i contemporanei; anzi le stesse opere si rivelano, a un esame concreto, particolarmente ostiche. Le copie piú tarde di capolavori (*Meisterwerke*,

[3] La discussione, nel frattempo, si è ampliata in diverse direzioni: ne diamo una selezione. B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tübingen 1953; M. GUARDUCCI, *Ancora sull'artista nell'antichità classica*, in «Archeologia Classica», X (1958), pp. 138 sgg.; R. BIANCHI BANDINELLI, *L'artista nell'antichità classica*, in *Archeologia e cultura*, Milano 1961 (Roma 1979[2]), pp. 45 sgg.; M. GUARDUCCI, *Nuove osservazioni sull'artista nell'antichità classica*, in «Archeologia Classica», XIV (1962), pp. 237 sgg.; H. PHILIPP, *Tektonon Daidala. Der bildende Künstler und sein Werk im vorplatonischem Schriftum*, Berlin 1968, con l'importante recensione di N. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, in «Gnomon», XLII (1970), pp. 290 sgg.; N. HIMMELMANN, *Über die bildende Kunst in der homerischen Gesellschaft*, Mainz 1969; A. BURFORD, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London 1972; H. PROTZMANN, *Zeugnisse zum Stilbewusstsein in der hochklassischen Kunst*, in «Jahreshefte des Österreichen Archäologischen Instituts», L (1972-73); H. LAUTER, *Zur gesellschaftlichen Stellung des bildenden Künstlers in der griechischen Klassik*, Erlangen 1974; J. J. POLLITT, *The Ancient View of Greek Art. Criticism, History and Terminology*, New Haven - London 1974; B. PATERA, *La letteratura sull'arte nell'antichità*, Palermo 1975; J. ZIORNECKI, *Les représentations d'artisans sur les vases attiques*, Varsovie 1975; F. COARELLI (a cura di), *Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1980.

opere del «maestro») informano molto piú sul gusto corrente dell'epoca in cui sono state riprodotte che sull'effettivo apprezzamento degli autori originari. Di solito non si va oltre lo scarno dato di fatto che l'opera di tal o tal altro autore era ancora nota.

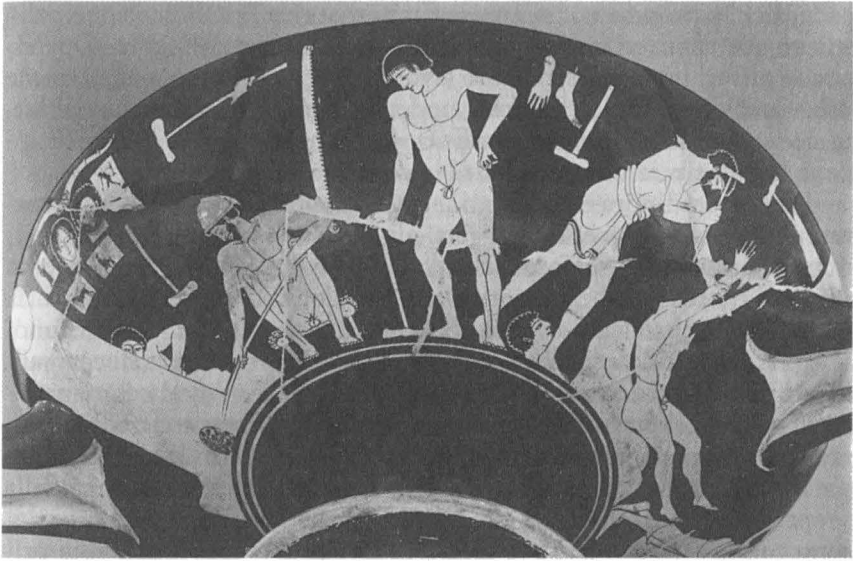
Le piú antiche tra le rappresentazioni di artisti dell'antichità greca sono attendibili e incisive poiché i soggetti della caratterizzazione sono gli stessi autori; ne consegue un'inopinata pregnanza. Gli «artisti» nelle rappresentazioni vascolari e nelle raffigurazioni di statuette bronzee e fittili sono artigiani! In epoca moderna tale qualifica non ha alcuna implicazione negativa; nell'antichità, invece, il significato è: i pittori dei vasi attici a figure rosse considerano se stessi e gli appartenenti alla loro categoria dei βάναυσοι e questo avviene in parallelo alla bassa considerazione sociale e morale per l'artigianato che si riscontra nella letteratura antica. Con ciò ci imbattiamo nella singolare e irritante antinomia che accompagna e condiziona l'artista nella società greca sin dalle origini. Nei filosofi del IV secolo – Platone, Senofonte e Aristotele – il declassamento sociale dell'artigianato non rappresenta una concezione nuova, ma è propria della tradizione, com'è possibile riscontrare già in Erodoto e Sofocle[4]. Particolarmente sorprendenti appaiono dichiarazioni tipo quelle di Senofonte che definisce generalmente l'artigianato confacente agli schiavi, né si tratta di un'opinione sua personale[5]. Sulla coppa di Berlino con la raffigurazione di una fonderia, cioè di un'officina per la fusione di statue di bronzo (fig. 1), il «maestro» esegue lo stesso lavoro, la levigatura di una statua, del suo aiutante che viene caratterizzato come schiavo per mezzo della fisionomia barbarica di cui fa parte il curioso modo di sedere di questa figura con le natiche sporgenti. Proprio dello schiavo è anche lo stare accovacciato a terra con le gambe divaricate, posa usata per caratterizzare gli schiavi negri e i Sileni, come pure la nudità da βάναυσος; in tale atteggiamento, sulla coppa di Berlino, l'aiutante alimenta il forno fusorio[6].

La rappresentazione figurata della coppa di Berlino è stata scelta come un esempio, ma è significativa anche nel senso che, pur non mostrando al lavoro ceramografi e vasai, ritrae come βάναυσοι anche gli addetti alla fusione del bronzo. I ceramisti sono particolarmente svantaggiati per il fatto che, in linea di massima, non possono contare su incarichi pubblici. Il ritratto del vasaio e del ceramografo è, dal punto di

[4] ERODOTO, 2.167; SOFOCLE, *Aiace*, 1121.

[5] SENOFONTE, *Memorabili*, 4.2.22.

[6] Per i βάναυσοι della Coppa della Fonderia sempre ancora valido N. HIMMELMANN, *Archäologisches zum Problem der griechischen Sklaverei*, in «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz», XIII (1971), pp. 36 sgg.

Figura 1.
Coppa attica del Pittore della Fonderia.

vista sociologico, particolarmente oscuro. Molto significativo, per quanto riguarda la questione della «condizione dell'artista» è il tipico, spesso spaventoso decadimento qualitativo a cui sono soggetti in età avanzata proprio alcuni dei piú grandi disegnatori. Si tratta invero di una decadenza che proprio non viene accompagnata dalla sublimazione dello spirito che caratterizza in epoca moderna l'artista senescente. Quanto poco i pittori intendessero il loro lavoro come una «professione», come una vocazione artistica in senso moderno, è evidenziato anche dal fatto che artisti di successo come Eufronio abbandonarono l'attività appena la loro situazione economica lo consentí[7].

I fenomeni finora evidenziati mostrano le forti limitazioni di carattere sociale alle quali erano soggetti gli «artisti» greci. Alcuni studiosi, non soddisfatti di questo risultato, si sono voluti dedicare alla ricerca di tratti positivi anche in merito alla posizione sociale degli artisti. È indiscutibile che alcuni di loro ebbero fortuna anche sul piano economico. A ceramisti di successo e altri artigiani fu possibile collocare sull'Acropoli di Atene ex voto con dediche che esprimono la consapevolezza del proprio valore. Erano dunque cittadini liberi o cittadini a cui era stata concessa la libertà. Questo però non consentí loro di emanciparsi dalla condizione sociale cui erano relegati in conseguenza della propria attività. Dall'età classica e tardoclassica, cioè dal V e IV secolo, sono conservati, in forma di epigrafe, alcuni documenti contabili originali relativi a lavori edilizi, che forniscono informazioni sulla partecipazione degli architetti, degli operai artigiani che collaboravano ai lavori e anche degli scultori impegnati nella decorazione scultorea, ma la loro interpretazione non è facile. Nonostante i tentativi di convincere del contrario[8], resta confermato che la prestazione «artistica» non è oggetto di particolare riconoscimento e compenso; tutte le persone a cui si fa riferimento vengono retribuite, come artigiani, con i rispettivi salari medi del tempo. A questo si contrappone apparentemente la particolare stima di cui godevano ad Atene gli artisti impegnati nel grande progetto di ricostruzione dell'Acropoli. A giudicare da fonti tarde, un artista come Fidia godeva di una posizione eccellente, veramente eccezionale. Ma si tratta appunto di fonti tarde! Esse proiettano, per lo piú arbitrariamente, la situazione di epoca imperiale tipo quella dell'im-

[7] M. CYGIELZNAN e altri (a cura di), *Euphronios*, in *Atti del Seminario internazionale di Studi* (Arezzo, 27-28 maggio 1990), Firenze 1992, *passim*; *Euphronios der Maler*, catalogo della mostra di Berlino, Milano 1991, *passim*.

[8] LAUTER, *Zur gesellschaflichen Stellung* cit.; cfr. di contro O. LENDLE, in «Gnomon», XLIX (1977), pp. 63 sgg., e N. HIMMELMANN, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCIV (1979), pp. 127 sgg.

peratore Traiano e del suo architetto e artista preferito Apollodoro sull'Atene classica della democrazia radicale. A parte questo, gli artisti di Atene, col passare del tempo e col crescere della loro emancipazione, non solo conquistano un maggiore riconoscimento, ma consolidano notevolmente anche la loro posizione sociale, in particolare nel corso del IV secolo. Un Prassitele o un Parrasio sono in tal senso figure che s'impongono.

L'antinomia vera e propria, la contraddittorietà nella situazione dell'artista greco, si trova in altro ambito e non soltanto sul piano sociale. I tratti positivi che hanno portato nella cultura greca allo sviluppo di un fattore specificamente «artistico» sono presenti e non si possono negare: i loro presupposti si trovano già nell'età dell'*epos*, come mostrano le figure mitiche di Dedalo o Prometeo. Il segreto della produzione artistica di Dedalo era nella sintesi tra le proprie capacità professionali e l'abilità artistica che aveva ereditato. Le caratteristiche del primo artigiano (e artista) umano mostrano gli elementi dei quali si componeva la τέχνη, unico termine posseduto dai Greci per «abilità artigianale» e «opera d'arte», con cui vengono colte le caratteristiche delle opere che gli antichi intenditori definivano grandi. Sia gli artigiani che gli acquirenti ricercavano nella produzione anche di semplici oggetti la τέχνη e ve la sapevano trovare: sono numerose le fonti antiche che attestano come l'ammirazione e i commenti analitici del pubblico colto venissero sollecitati dal modo e dalla maniera con cui erano stati eseguiti una statua o un dipinto o con cui lo scultore o il pittore aveva raggiunto i suoi effetti. L'ammirazione per il buon lavoro artigianale risalta già nell'epica omerica a piú riprese e con molta chiarezza. Di essa fa parte la percezione religiosa di sé dell'artigiano, che si può paragonare a quella del poeta. In tal senso va collocata la rivendicazione personale che in alcuni casi è riconoscibile dalle firme degli autori che talvolta esprimono incondizionatamente l'orgoglio per le loro creazioni. Il riconoscimento tributato all'artista-artigiano in Omero è paragonabile a quello del cantore, del vate, del medico o dell'araldo.

Un enigmatico abisso, dunque, che esiste e permane e che non è possibile superare con i mezzi dell'interpretazione moderna. Entrambi gli aspetti fanno parte della realtà greca: l'atteggiamento sprezzante per i βάναυσοι, di cui fa parte Dedalo con tutti i suoi seguaci, e l'altissima, permanente e profondamente radicata stima della prestazione artistica. Ancora oggi ci mancano concetti adeguati per far trasparire l'intimo nesso di queste tradizioni apparentemente tanto divergenti.

Gli sforzi per trovar risposta all'interrogativo sulla valutazione delle opere d'arte piú antiche da parte dei Greci, sono altrettanto vanificati dalla tradizione letteraria nella quale si trovano solo risposte vaghe e imprecise. Persino uno studioso tanto ricco di interessi come Pausania, autore nel II secolo d. C. della *Descrizione della Grecia*, prende sí in considerazione opere arcaiche e fa i nomi degli autori tra cui, naturalmente, quello di Dedalo, ma non spreca una parola su quali elementi possano caratterizzare in positivo le opere piú antiche e distinguerle da quelle posteriori. Siamo cosí indirizzati verso un filone particolare dello sviluppo dell'arte greca, la cosiddetta «arte arcaistica», la tradizione che riprende il linguaggio formale e i modi figurativi dell'arte arcaica, staccandosi dunque dal generale svolgimento stilistico. In altri termini: il fenomeno dell'«arcaizzare» è stato presto riconosciuto e «l'arte arcaistica» da tempo fa parte delle problematiche della ricerca archeologica[9]. Il fatto che l'arte antica, «arcaica», venisse apprezzata anche in epoche posteriori è palese anche semplicemente dai monumenti di cui disponiamo; ma di che genere fosse questo apprezzamento, va dedotto anche questa volta dalla loro interpretazione. Ciò che è rimasto della critica d'arte dell'antichità non dedica a questo fenomeno neanche una parola. Il tipo di ricerca archeologica è necessariamente in primo luogo di natura stilistica, perché solamente separando i diversi livelli stilistici, i tratti arcaici da quelli postarcaici, è possibile identificare e meglio classificare la maniera arcaistica. L'esame dei monumenti arcaistici è rimasta, per questa ragione, a lungo impantanata nell'ambito dell'archeologia che si occupa di storia dell'arte e dello stile. Alcuni studiosi di orientamento puristico e classicistico (per esempio Becatti e Havelock) hanno individuato nello stile arcaistico una creazione del primo ellenismo attico, altri vi hanno riconosciuto uno sviluppo particolare dell'arte classica del V secolo a. C. (per esempio Schmidt, Willers e Brahms).

Ciò che a noi interessa però non è la storia degli elementi formali, ma la scelta di valori che ha indotto un'epoca a riutilizzare antichi modelli. In questo contesto rivestono un particolare interesse le «origini» dell'arte arcaizzante: per la prima volta un periodo del passato viene ora considerato nelle arti figurative tanto esemplare, una forma antica re-

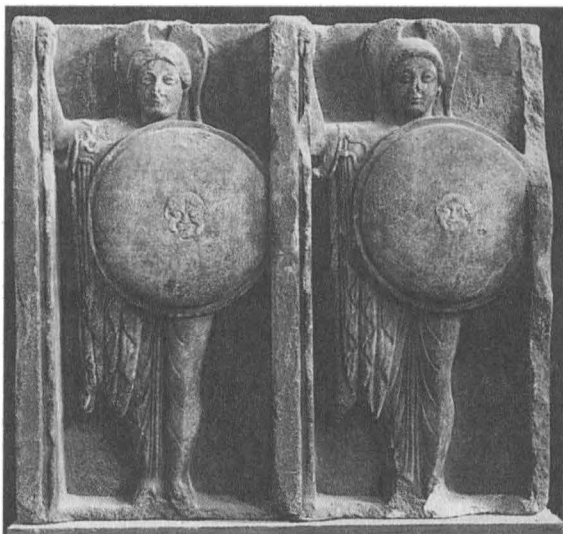
[9] H. BULLE, *Archaisierende griechische Rundplastik*, München 1918; E. SCHMIDT, *Archaistische Kunst in Griechenland und Rom*, München 1922; G. BECATTI, *Lo stile arcaistico*, in «Critica d'Arte», VI (1941), pp. 32 sgg.; C. M. HAVELOCK, in «American Journal of Archaeology», LXIX (1965), pp. 331 sgg.; D. WILLERS, *Zu den Anfängen der archaistischen Plastik in Griechenland*, Berlin 1975; T. BRAHMS, *Archaismus. Untersuchungen zu Funktion und Bedeutung archaistischer Kunst in der Klassik und im Hellenismus*, Frankfurt 1975.

cepita come conforme una volta per tutte a determinati contenuti tanto che si continua a farvi riferimento, mentre lo stile contemporaneo perde la sua esclusiva validità. Evidentemente, quando ha inizio lo stile figurativo arcaistico, si modifica anche il rapporto con i contenuti rappresentati. Dal momento però che i soggetti della creazione arcaistica rientrano, all'inizio, esclusivamente nell'ambito della rappresentazione della divinità, ci si deve chiedere se il fenomeno possa rivelare alcunché su una trasformazione nel modo di concepire gli dèi. Poiché le prime manifestazioni si collocano al principio e al culmine del periodo classico, l'origine dell'arte arcaistica è sostanzialmente un problema che riguarda l'arte classica.

Lo stile arcaistico ha inizio ad Atene con rappresentazioni di Atena, erme di Ermes e immagini di Ecate. Su un rilievo votivo dell'Acropoli di Atene (fig. 2), risalente al decennio 490-480, dedicato ad Atena e raffigurante un sacrificio di maiali, la dea, a sinistra, in piedi di fronte alla famiglia dei devoti, viene rappresentata, in contrapposizione ai mortali, con tutte le caratteristiche dell'accentuazione formale tardoarcaica propria dell'ultimo quarto del VI secolo. In un doppio rilievo proveniente dai dintorni di Atene, tipologicamente unico, la dea è rappresentata due volte secondo il tipo arcaico (fig. 3); i particolari però, soprattutto dei volti, indicano una datazione verso il 470 a. C. La pregevole statuetta di bronzo, ex voto di Meleso risalente al decennio 480-470 e proveniente dall'Acropoli di Atene (fig. 4), si riallaccia in modo del tutto consapevole al prototipo arcaico della Promachos, la «combattente nelle prime file». La creazione tardoarcaica del tipo dell'erma di Ermes rimane ferma, nel momento di transizione della scoperta della forma protoclassica, allo stadio preclassico e viene «fissata» nei suoi elementi arcaici, come mostra l'esempio dell'*agora* di Atene (fig. 5). Ci limiteremo a questi pochi esempi nei quali è importante il fatto che tali raffigurazioni di divinità risalgano al periodo preclassico dell'arte greca, in cui l'immagine greca degli dèi realizza una nuova distanza nei confronti di ogni essere divino anche oltre la rappresentazione della sua presenza[10]. Da questo momento la presenza reale della divinità non è piú ovvia nemmeno per l'artista autore della raffigurazione; una conseguenza ne è la separazione tra la divinità e l'immagine, come è evidente nella rappresentazione di statue di dèi e dee nella pittura su vasi. Soltanto ora è possibile la separazione dei due elementi con tutte le sue conseguenze. Ne deriva anche che ora, a maggior ragione, la divinità può essere percepita essenzialmente come divinità dei

[10] N. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, München 1959.

Figura 2. Rilievo votivo con Atena (490-480 a. C.).

Figura 3. Rilievo votivo con Atena (c. 470 a. C.).

padri, per cui l'immagine che ne avevano gli avi può assumere carattere esemplare. È cosí del tutto comprensibile che vengano riprese proprio le precedenti raffigurazioni tardoarcaiche; esse non vanno però erroneamente interpretate quale mero proseguimento della tradizione. La presa di distanza dalla divinità rende, in effetti, la sua immagine agevolmente «utilizzabile»: l'arcaistica Atena Promachos venne mantenuta sulle anfore panatenaiche, come simbolo della città e contemporaneamente anche come simbolo della posizione politica egemonica di Atene, della vetusta e rispettabile età e della lunga tradizione delle feste celebrative dello stato ateniese.

Nel ricorrere ai modelli antichi, dunque, all'inizio non c'è affatto un compiacimento estetico per la forma arcaica; ciò si verifica soltanto nel corso dell'ulteriore sviluppo dello stile arcaistico. Alle origini c'è il modo di rapportarsi con l'immagine divina. Monumenti oggetto di culto come la Promachos, l'erma, l'Hekateion triforme al quale non abbiamo qui dedicato espressamente la nostra attenzione, possono, nell'universo iconico in rapida trasformazione del primo periodo classico, apparire piú facilmente di altre rappresentazioni come immagini anacronisti-

Figura 4. Ex voto di Meleso. Statuetta in bronzo (480-470 a. C.).

Figura 5. Testa marmorea di erma.

che di divinità e c'è bisogno di particolari sforzi per trovare conferma della loro validità. Non è dunque soltanto la ricerca della forma particolarmente apprezzata e del modello di un «Dedalo» – comunque costruito (e denominato) – che porta allo stile arcaistico; la sua genesi però potrebbe essere degna di un Dedalo.

MARIA JAGODA LUZZATTO

Esopo

Le collezioni di 'favole' esopiche sia greche che latine sono state paradossalmente la tomba di Esopo. Fino a che non nacquero le prime raccolte Esopo fu nel mondo culturale dei Greci del VI-IV secolo a. C. una personalità dai contorni ben precisi, un famoso sapiente del VI secolo, contemporaneo di figure come Solone, Talete, Biante. Poi solo qualche arcaizzante ed erudito recupero, come quello operato alla fine del I secolo d. C. da Plutarco nel *Convivium septem sapientium*, ha tentato di dar vita a un nome che per i Greci e i Romani di età imperiale era ormai un'etichetta da biblioteca, l'autore leggendario di collezioni nate molto dopo di lui e usate per gli esercizi preliminari di retorica da un capo all'altro del mondo antico. Per tracciare la storia della fama di Esopo tra i Greci bisogna andare indietro nel tempo e ritornare in luoghi come Samo, Delfi, Atene, che di questa fama sono stati i piú antichi promotori.

Innanzitutto, per i Greci piú vicini all'epoca di Esopo, egli è stato un personaggio storico. Un passo del secondo libro di Erodoto, tramite il sincronismo tra Rodopis (l'amante del fratello di Saffo) ed Esopo, ci dimostra che ad Alicarnasso, nel V secolo, si aveva una precisa nozione della storicità e della fama di un Esopo λογοποιός e di tradizioni locali e familiari samie che ne rivendicavano la presenza e l'attività nell'isola:

> Rodopis, di stirpe tracia, divenne schiava di Iadmon figlio di Hephaistopolis, un uomo di Samo, e fu compagna di schiavitú di Esopo il λογοποιός. Anche Esopo infatti fu proprietà legale di Iadmon, come fu evidenziato soprattutto dal fatto seguente: dopo che a piú riprese i Delfi, in conseguenza di un oracolo, avevano fatto annunciare da araldi che si presentasse a Delfi chi voleva riscuotere l'ammenda pecuniaria per l'uccisione di Esopo, non si presentò a ritirarla nessuno se non un altro Iadmon, figlio di un figlio di Iadmon. È per questo motivo che Esopo fu proprietà legale di Iadmon. Rodopis giunse in Egitto portata da Xanthes di Samo: giunta per esercitare il mestiere di etera fu riscattata con grande dispendio di denaro da Carasso, un uomo di Mitilene figlio di Scamandronimo e fratello di Saffo la μουσοποιός[1].

[1] ERODOTO, 2.134.3 sgg. = B. E. PERRY, *Aesopica*, Urbana 1952, *Testimonia* (d'ora in poi indicato come *Aesopica* T), n. 13. Sulle fonti samie di Erodoto cfr. B. M. MITCHELL, *Herodotus and Samos*, in «Journal of Hellenic Studies», XCV (1975), pp. 75 sgg.

Il passo di Erodoto ci dà varie notizie importanti: Esopo visse nella prima metà del VI secolo, fu schiavo a Samo di un personaggio le cui connessioni familiari sono individuate con precisione dall'aggiunta del patronimico. Inoltre lo storico fa riferimento alla morte di Esopo a Delfi come a un fatto risaputo che egli usa al fine di convalidare il rapporto legale di schiavitú di Esopo con Iadmon. Un ultimo dato importante che ricaviamo dal passo è il protrarsi per qualche decennio delle conseguenze giuridiche della morte di Esopo: abbiamo qui un raro approccio a un tipo di processo penale arcaico gestito dal santuario di Delfi con la fissazione di un'ammenda da versare a un discendente del proprietario del 'corpo' dello schiavo. Uno storico di Samo del V secolo a. C., Euagon[2], dava la notizia dell'origine tracia di Esopo: forniva anche il nome preciso della zona di provenienza, quella che al tempo dello storico era dominata dall'importante centro di Mesembria sulla costa occidentale del Mar Nero. L'esistenza e l'uso del nome Αἴσωπος nelle zone greche vicine al Mar Nero, proprio nella prima metà del VI secolo, ci sono attestati dalla famosa iscrizione di Sigeo nella Troade, confezionata da un Αἴσωπος insieme ai suoi fratelli[3]. Un trattato storico-politico del IV secolo, la *Costituzione dei Sami* di Aristotele[4], confermava l'antica tradizione dell'origine tracia e del rapporto con un ben definito cittadino di Samo, Iadmon. Il fatto che Aristotele menzioni il soprannome di Iadmon, ὁ κωφός (il sordo), dimostra che egli attingeva la sua notizia non da Erodoto ma probabilmente da una fonte samia come Euagon. Forse dalla stessa fonte Aristotele veniva a sapere che prima di avere per padrone Iadmon figlio di Hephaistopolis Esopo era stato schiavo di un altro cittadino di Samo, Xanthos; e probabilmente ancora dalla stessa fonte samia proviene il riferimento sincronico della ἀκμή di Esopo all'epoca in cui a Samo moriva il filosofo ionico Ferecide di Siro, contemporaneo, sempre secondo fonte aristotelica[5], di Talete, uno dei σοφοί. Del resto il biografo peripatetico Ermippo affermava che Esopo ἤκμαζε intorno alla 52ª olimpiade, quindi tra il 572 e il 569, quando era ormai vecchio Chilone, un altro dei σοφοί, famoso uomo politico di Sparta[6]. L'annosa vicenda giudiziaria seguita alla morte di Esopo a Delfi e ricordata con precisione di dettagli da Erodoto, nel passo citato, aveva lasciato stabili tracce nell'ambito cronografico: sia la cronaca di Eusebio

[2] *FGrHist*, 535 F 4 = *Aesopica* T 6.
[3] Cfr. *SIG*³, I, n. 2.
[4] ARISTOTELE, fr. 573 Rose = *Aesopica* T 5.
[5] Cfr. ARISTOTELE, fr. 611.32-33 Rose (= *Aesopica* T 5) e fr. 75 Rose.
[6] DIOGENE LAERZIO, 1.72.

(di stampo apollodoreo) che il *Chronicon Romanum* fissano concordemente nell'anno 564/563 la data dell'uccisione di Esopo a Delfi[7]. In un altro trattato storico-politico, quello sulla *Costituzione di Delfi*, Aristotele ricordava la morte di Esopo e l'ira del dio nei riguardi dei cittadini colpevoli di aver assassinato un innocente[8]: l'episodio era notissimo già alla fine del v secolo, come dimostrano, oltre a Erodoto, Aristofane[9] e il Socrate condannato a morte del *Fedone*[10]. Plutarco, che grazie alle sue forti connessioni con l'entourage delfico era sicuramente in grado di attingere anche ad antichi ὑπομνήματα del santuario, ci dà nel *De sera numinis vindicta*[11] una dettagliata notizia storica sull'evento, confermando un dato importante che già Callimaco forniva nel suo secondo giambo[12]: Esopo venne a Delfi come inviato speciale di Creso di Sardi, il re lidio i cui rapporti frequenti con il grande santuario greco sono ben documentati sul piano sia storico che archeologico. Purtroppo nessuna fonte storico-erudita spiega come Esopo sia entrato in rapporto con Creso: la mutila *Vita di Esopo* nel Papiro di Ossirinco 1800 proprio in questo punto è lacunosa. Una possibile risposta può essere data dai capp. 94-100 dell'ellenistico *Romanzo di Esopo* che, come in altri punti, conserva qui i dati molto antichi di una contesa tra Samo e Creso il cui sfondo storico è Erodoto 1.26-27: Esopo libera Samo dalle minacce del re lidio intervenendo presso il re con la sua σοφία; si guadagna cosí la liberazione dalla schiavitú e lascia Samo per la corte di Sardi. Quello che invece sappiamo dalle varie fonti succitate e anche dal *POxy*. è che Esopo fu condannato a morte dalla *polis* di Delfi e gettato dalla rupe Hyampeia perché si era rifiutato di consegnare l'oro affidatogli da Creso a una *polis* di parassiti che vivevano sfruttando i beni del dio. Nell'arcaizzante opuscolo plutarcheo, il già menzionato *Convivium septem sapientium*, Esopo si trova in qualità di inviato di Creso alla corte del tiranno Periandro di Corinto, che come il padre Cipselo intratteneva stretti rapporti politico-religiosi con l'élite sacerdotale di Delfi[13]. Che nel 564/563 un inviato del re di Lidia possa aver fatto sosta presso la corte del piú potente tiranno greco di allora e in una città come Corinto, che era fra le piú aperte ai rapporti politici e commerciali col Vicino Oriente, è no-

[7] Cfr. *Aesopica* T 9-10.

[8] ARISTOTELE, fr. 487 Rose (da ZENOBIO, *Proverbi*, 2.106 Miller).

[9] *Vespe*, 1446 e *scholia vetera* al passo (= *Aesopica* T 20-21).

[10] M. J. LUZZATTO, *Plutarco, Socrate e l'Esopo di Delfi*, in «Illinois Classical Studies», XIII (1988), pp. 443 sgg.

[11] 556f sgg. = *Aesopica* T 24.

[12] CALLIMACO, *Giambi*, fr. 192.15-16 Pfeiffer.

[13] Cfr. LUZZATTO, *Plutarco* cit., p. 435.

tizia non inverosimile e, stando alle ultime ricerche sulla complessa cronologia del VI secolo, del tutto possibile[14]. Del resto già alla fine del v secolo Socrate conosceva una δημηγορία (discorso fatto al δῆμος) di Esopo ai cittadini di Corinto[15], e la ricordava significativamente proprio meditando sugli ultimi famosi λόγοι che Esopo narrò ai Delfî prima di essere gettato dalla rupe: quindi alla fine del v secolo l'inquadramento dell'ultima parte dell'attività del σοφός greco-orientale nell'ambito dei rapporti politici e religiosi tra il τύραννος lidio, quello di Corinto e il potente santuario delfico era un dato acquisito, e una delle fonti principali per queste notizie era probabilmente il santuario stesso. Da una importante serie di *excerpta* biografici su un papiro del II secolo d. C., il *POxy.* 1800 già citato, nel quale il βίος di Esopo è posto fra quelli di prosatori come Tucidide, Demostene, Eschine, sappiamo che a ricordo e ammenda della clamorosa morte del σοφός messo di Creso i Delfî costruirono, ai piedi della rupe dalla quale Esopo era stato gettato, un piccolo memoriale con un altare, un vero e proprio ἡρῷον presso il quale il famoso sapiente ricevette, non sappiamo fino a quando, l'omaggio ufficiale del piú prestigioso santuario greco[16]. È verosimile che in connessione con il memoriale ci fossero una o piú iscrizioni, ed è comunque certo che dove esisteva un altare dedicato al ricordo di un evento storico non lontano nel tempo si fissassero anche precise tradizioni sulla vita del personaggio, tramandate dall'ininterrotta διαδοχή del personale del santuario.

Di un altro memoriale, un Αἰσώπειον a Samo, ci dà notizia una fonte da usare con la massima cautela, il cosiddetto *Romanzo di Esopo*, bacino collettore di tradizioni esopiche elaborate dalle comunità greche dell'Anatolia occidentale forse già a partire dalla prima età ellenistica[17]. In questo curioso collage che, come abbiamo visto, reca incastonati in mezzo a materiale piú recente anche tratti antichissimi e autentici della biografia esopica (cosí, ad esempio, l'episodio finale di Delfi), sembra che la notizia di un memoriale samio per ricordare l'intervento diplomatico di Esopo a favore del δῆμος nella già menzionata contesa con Creso di Lidia possa avere una qualche probabilità di essere vera: «I Sami grati resero onoranze pubbliche a Esopo, decisero in assemblea che

[14] *Ibid.*, pp. 432 sgg., e V. PARKER, *Zur griechischen und vorderasiatischen Chronologie des 6. Jahrh. v. Chr., unter besondere Berücksichtigung der Kypselidenchronologie*, in «Historia», XLII (1993), pp. 385-417.

[15] DIOGENE LAERZIO, 2.42, e LUZZATTO, *Plutarco* cit., p. 444.

[16] Cfr. *Aesopica* T 25.

[17] Ci è giunto nelle due recensioni G e W, non anteriori alla prima età imperiale, edite ambedue da B. E. Perry nella prima parte dei suoi monumentali *Aesopica* cit., pp. 35-75 e 81-107.

venisse dedicato uno spazio sacro (τέμενος) e chiamarono quel luogo Αἰσώπειον»[18]. L'attività politica 'demegorica' di Esopo a Samo, testimoniata dal *Romanzo*[19], è già in Aristotele un fatto storico ben noto sia nella *Retorica*, dove Esopo è considerato personaggio storico non meno di quanto lo fosse Stesicoro di Imera, sia nella *Costituzione dei Sami*[20]. L'antichissimo λόγος di Esopo sul cuculo e gli uccelli giunto a Plutarco[21] direttamente dalla storiografia ellenistica del III secolo a. C. (e assente in tutte le raccolte esopiche a noi giunte) divenne ben presto noto non meno del λόγος narrato da Aristotele, se già Anacreonte, attivo a Samo pochi decenni dopo la morte di Esopo, ne faceva uso scherzoso in un carme contro una certa Callicrite, terribile tiranna in amore[22]. La precoce e immediata fama di Esopo a Samo nel quarto decennio del VI secolo è suggerita anche da un aneddoto finora trascurato ma che potrebbe avere un fondo di storicità, visto che riguarda un poeta come Ibico, che fu a Samo quando era alla guida della *polis* il padre del futuro tiranno Policrate: Ibico criticava il fatto che Esopo avesse raggiunto grande fama con la narrazione di fatti inventati e non reali[23].

Le considerazioni finora proposte, basate su dati risalenti quasi esclusivamente ad epoca molto antica (secoli VI-IV a. C.) dimostrano che questo σοφός vissuto nella vivacissima temperie culturale del VI secolo, tra la greca Samo e la Lidia di Creso, era già nel VI secolo una personalità dallo spessore storico ben preciso, divenuta famosa per la perfezione e il successo di un particolare tipo di δημηγορία, il λόγος con protagonisti per lo piú animali o piante. Il passo della *Retorica* di Aristotele citato è particolarmente utile per capire perché il λόγος di questo sapiente di origine non greca sia stato sentito dai Greci come fenomeno unico e originale, pur essendo la favola di animali già stata usata in Grecia fin dai tempi di Esiodo e Archiloco. Anche la δημηγορία di Stesicoro, menzionata da Aristotele subito prima di quella di Esopo, culminava in una favola di animali, ma diversamente da quella esopica non si esauriva nella narrazione della favola: Aristotele dice chiaramente che Stesicoro «dopo aver detto varie altre cose (τἆλλα διαλεχθείς) raccontò a loro un

[18] *Romanzo di Esopo*, W, par. 100.

[19] *Ibid.*, GW, parr. 91, 94, 100.

[20] Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 2.20.1393b e fr. 573 Rose (= *Aesopica* T 5).

[21] PLUTARCO, *Vita di Arato*, 30.

[22] Cfr. M. J. LUZZATTO, *La donna tyrannos: Anacr. frr. 437 e 449 Page*, in «Sileno», XVI (1990), pp. 279-85.

[23] IBICO, T A1, T A11, in M. DAVIES (a cura di), *Poetarum melicorum fragmenta*, I, Oxford 1991, pp. 236 e 239; G. SHIPLEY, *A History of Samos, 800-188 BC*, Oxford 1987, p. 70.

λόγος». La δημηγορία di Esopo davanti all'assemblea dei cittadini di Samo è invece esclusivamente incentrata sul λόγος del quale segue una breve interpretazione: la narrazione fittizia con protagonisti animali o piante veniva nel discorso esopico ad assumere da sola tutto il peso e l'autorità di un messaggio politico e diplomatico. Questa forma di retorica ufficiale imperniata sulla densità gnomica di uno stile asciutto esclusivamente narrativo e fortemente metaforico era uso non greco, ben attestato nell'ambito dei moduli espressivi delle diplomazie del Vicino Oriente: una forma di retorica aulica che pone il sapiente Esopo δημηγόρος a Samo, Corinto, Delfi e consigliere del re di Lidia, in continuità con tradizioni di élite e non, a quanto pare, con tradizioni popolari. Cito solo due esempi estremi, rispettivamente dall'VIII e dal VI secolo a. C. In ambedue i casi si tratta di messaggi di sovrani, di moduli di una retorica ufficiale accreditata ai piú alti livelli diplomatici.

> Iehoash re di Israele fece rispondere ad Amasia re di Giuda: «il cardo del Libano mandò a dire al cedro del Libano: dà in moglie tua figlia a mio figlio. Ora passò una bestia selvatica del Libano e calpestò il cardo ... Perché provocare una calamità? Potresti precipitare tu e Giuda con te»[24].

> Gli Ioni e gli Eoli mandarono messaggeri a Sardi presso Ciro ... Ciro, ascoltate le loro proposte, raccontò ad essi un λόγος, dicendo che un flautista che aveva visto pesci in mare si mise a suonare pensando che sarebbero venuti a riva. Quando fu deluso nella sua speranza, prese una rete, catturò un gran numero di pesci e li tirò a riva. Vedendoli guizzare disse allora ai pesci: «smettete di ballarmi davanti, voi che non vi siete degnati di ballare quando vi suonavo il flauto»[25].

La δημηγορία di Esopo ai cittadini di Samo che, come dice Aristotele[26], segnò l'inizio della sua fama è cosí narrata dal filosofo:

> Esopo, difendendo a Samo un demagogo che rischiava di essere condannato a morte, disse che una volpe attraversando un fiume fu trascinata in un dirupo. Non potendo uscire di lí passò lunghe e terribili ore di sofferenza e molte zecche si attaccarono alla sua pelle. Un porcospino che passava di lí la vide, ne ebbe pietà, e le chiese se voleva che le togliesse le zecche. Ma essa non volle. Quando il porcospino le chiese perché, la volpe rispose: «queste zecche ormai sono sazie di me e succhiano poco sangue; se mi liberi da loro altre ne verranno affamate e si berranno tutto quel po' di sangue che mi rimane». Allo stesso modo, cittadini di Samo, costui non vi potrà piú recare danno: è infatti ricco. Ma se lo ucciderete, altri poveracci verranno al suo posto e vi manderanno in rovina rubando i beni della vostra comunità[27].

[24] *2 Re*, 14.9.
[25] ERODOTO, 1.141.
[26] *Aesopica* T 5 (= ARISTOTELE, fr. 573 Rose).
[27] ARISTOTELE, *Retorica*, 2.20.

Il λόγος di questo sapiente del VI secolo si configura come una elaborata forma di messaggio pubblico, caratterizzata dalla perfetta coerenza narrativa e dalla meticolosa corrispondenza dei personaggi fittizi con i veri destinatari del messaggio: un λόγος che reca una precisa serie di dati informativi e un insegnamento finale che il λογοποιός enuncia con chiarezza. Rispetto all'arcaico αἶνος di Esiodo ai βασιλεῖς, che volutamente si manteneva all'interno di un'aura enigmatica, il λόγος di Esopo, usato davanti ai cittadini delle città greche della Ionia e della Grecia centrale (Delfi e Corinto), era costruito in maniera razionalistica e concreta, simile a quello diretto e nitido del re persiano Ciro agli Eoli e agli Ioni. Il λόγος di Esopo viene alla fine della storia dell'αἶνος, dopo che questo ha percorso in Grecia per piú di un secolo le strade difficili del poema esiodeo e delle oscure minacce giambiche di Archiloco[28]. Esopo è al culmine di una lunga storia, non all'inizio: perciò le sue δημηγορίαι nate davanti alle assemblee di famose città greche rimasero come simbolo della perfetta operatività retorica di un antichissimo modulo espressivo.

Se l'aspetto 'demegorico' e pubblico dei λόγοι arcaici di Esopo è del tutto trascurato anche dagli studi piú recenti[29], ancora piú assente nella bibliografia scientifica risulta l'attenzione allo sfondo filosofico di alcuni λόγοι tra i piú antichi attribuibili al σοφός, attestatici di nuovo da fonti molto autorevoli e non posteriori al V/IV secolo a. C. Queste esili ma vetuste reliquie dell'attività del λογοποιός del VI secolo, mentre non corrispondono assolutamente alla tipologia della cosiddetta favolistica esopica quale a tutti è nota e quale risulta dalle raccolte piú o meno tarde a noi giunte, si collocano invece perfettamente all'interno del quadro della vivace cultura ionica della prima metà del VI secolo e aprono squarci significativi su taluni orientamenti sincretistici della σοφία greca del tempo[30]. Di questo sfondo filosofico di alcuni λόγοι di Esopo era ben consapevole il Socrate del *Fedone* platonico quando, meditando sul fatto che due sentimenti opposti e discordi come gioia e dolore si ven-

[28] Cfr. M. J. LUZZATTO, *Ancora sulla «Storia di Ahiqar»*, in «Quaderni di Storia», XXXIX (1994), pp. 260-62.

[29] Cfr. B. E. PERRY (a cura di), *Babrius and Phaedrus*, London - Cambridge Mass. 1965, pp. XXXV-XLVI; M. NØJGAARD, *La fable antique*, I, Copenhague 1964, pp. 455-60; M. L. WEST, *The ascription of fables to Aesop in archaic and classical Greece*, in «Entretiens Hardt» XXX (1984), pp. 119-22. Importanti sono tuttavia le osservazioni di S. JEDRKIEWICZ, *La favola esopica nel processo di argomentazione orale fino al IV sec. a. C.*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», LVI (1987), pp. 34-63, e ID., *Sapere e paradosso nell'Antichità: Esopo e la favola*, Roma 1989, pp. 395 sgg.

[30] Fondamentale in proposito lo studio di M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 [trad. it. Bologna 1993].

gono a trovare sempre uno accanto all'altro nella vita dell'uomo, si ricordava dell'antico σοφός:

> Mi pare invero che se Esopo si fosse accorto di questo fatto avrebbe costruito un μῦθος[31] su come essi si combattevano e su come il dio cercò di por fine alla loro lotta e non riuscendoci legò le loro teste insieme; e per questa ragione quando uno di essi viene da qualcuno l'altro lo segue subito dopo[32].

Di uno sfondo eziologico e cosmogonico dei piú antichi λόγοι di Esopo e di una sua immaginifica frequentazione dei quesiti sulle origini dei comportamenti degli uomini e degli animali ci danno chiara testimonianza altre fonti molto antiche. Dagli *Uccelli* di Aristofane ci viene il seguente passo:

> Sei davvero un uomo incolto e per niente curioso di sapere, né hai letto quanto affermava Esopo quando diceva che fu l'allodola il primo uccello a venire al mondo, prima ancora che ci fosse la terra: a un certo punto il padre le morí di malattia e non c'era terra intorno, e quello giaceva lí cadavere già il quinto giorno; allora l'allodola non sapendo che fare per la disperazione seppellí il padre nella sua testa[33].

Questo uccello crestato primordiale che nasce e vive quando ancora le terre non erano emerse e tutto il mondo era dominato dalle acque è la piú antica attestazione che abbiamo in ambito greco di un famoso mito cosmogonico egizio legato al culto del Sole[34]: il Sole nascente era simboleggiato dal misterioso uccello crestato *bnw* che solitario si ergeva sulla cima della collina primordiale emergente dalle acque del Caos. Come Ecateo, da Erodoto chiamato λογοποιός, pochi decenni dopo narrava e scriveva per gli Ἕλληνες il λόγος sulla fenice che una volta ogni cinquecento anni recava il cadavere del padre al tempio del Sole di Eliopoli in Egitto[35], cosí Esopo, anch'egli da Erodoto chiamato λογοποιός, vissuto nel vivace ambiente culturale di Samo e della Ionia del VI secolo, usava, non sappiamo a quale scopo, lo stesso mito egizio, a lui noto in una versione piú antica e 'teologica' di quella riportata dall'erudito di Mileto (si notino in Esopo i cinque giorni cosmici e lo sfondo cosmogonico). Che in un'epoca in cui le relazioni fra l'Egitto e il mondo

[31] Sulla bocca del Socrate platonico, secondo un uso tipico di Platone, si trova il termine μῦθος invece del consueto termine λόγος che per le narrazioni esopiche o di tipo esopico è usato concordemente dalle fonti del V secolo (Erodoto, Aristofane); cfr. NØJGAARD, *La Fable* cit., pp. 125-28.

[32] PLATONE, *Fedone*, 60b.

[33] ARISTOFANE, *Uccelli*, 471 sgg.

[34] Cfr. J. A. WILSON in G. B. PRITCHARD (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts*, I, Princeton 1955², p. 3, nota 2.

[35] ERODOTO, 2.73, da ECATEO (*FGrHist*, 1 F 324), e cfr. il commento *ad loc.* di A. WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch*, Leipzig 1890, pp. 314 sg., e di A. B. Lloyd in ERODOTO, *Storie*, II, Milano 1989, pp. 292 sg.

politico, commerciale e culturale greco erano continue[36] un σοφός vissuto in un luogo come Samo, i cui rapporti con l'Egitto furono nel VI secolo particolarmente intensi[37], abbia usato immagini tipiche di quel mondo è dimostrato anche dal famoso λόγος sullo scarabeo e l'aquila che egli raccontò ai cittadini di Delfi prima di essere trascinato a forza fuori dal tempio di Apollo in cui si era rifugiato: il venerando λόγος, a piú riprese menzionato da Aristofane[38], è narrato in tutti i particolari nella sezione piú antica del *Romanzo di Esopo*[39]. Il κάνθαρος che simboleggia il dio solare, Apollo, presso il cui tempio Esopo supplice si rifugia, non può non ricordare una delle piú comuni immagini del mito egizio del Sole, raffigurato in forma di scarabeo sia in colossali statue di granito nero sia nelle miriadi di sigilli egiziani con valore spesso di amuleto e apotropaico, che tra il VII e il VI secolo inondarono i maggiori centri del mondo ionico, veicolati dai mercanti greci di Naucrati[40]. Si noti che la valenza fortemente simbolica dello scarabeo in questo λόγος raccontato prima della morte è anche dimostrata dal fatto che il supplice che gli chiede ospitalità e rifugio è una lepre. Il λόγος si conclude con uno stilema che è del tutto analogo a quello enunciato dal Socrate del *Fedone*: Zeus, non sapendo come fare per impedire che lo scarabeo continuasse a distruggere sistematicamente le uova dell'aquila, stabilí che questa deponesse le sue uova in una stagione nella quale gli scarabei non compaiono.

[36] Cfr. M. M. AUSTIN, *Greece and Egypt in the Archaic Age*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. 2, Cambridge 1970, pp. 22 sgg.; J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas*, ed. riveduta, London 1980, pp. 118 sgg.; R. ILSLEY HICKS, *Egyptian Elements in Greek Mythology*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», XCIII (1962), p. 92 (sull'importanza del periodo della ventiseiesima dinastia, 664-525 a. C.).

[37] SHIPLEY, *A History* cit., pp. 86 sg.

[38] *Pace*, 126 sgg.; *Lisistrata*, 695 sgg.; *Vespe*, 1446 sgg. (Filocleone si ricorda di Esopo proprio mentre viene trascinato via a forza dal figlio).

[39] *Romanzo di Esopo*, GW, parr. 134-39; in G, però, al tempio di Apollo viene sostituito il tempietto delle Muse (cfr. PLUTARCO, *Sugli oracoli della Pizia*, 402c), secondo una interpolazione erudita tarda (vistosamente presente anche in G, parr. 7, 100, 123, 127) che non teneva conto del fatto che il tempio di Apollo frequentato da Esopo nel 564 a. C. era il quarto tempio, quello arcaico, sicuramente molto piú piccolo di quello cosiddetto «degli Alcmeonidi», totalmente ricostruito dopo l'incendio del 548 a. C.: cfr. S. FERRI, *s.v.* «Delfi», in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, III, Roma 1962, p. 36. Il λόγος dello scarabeo, con tutta la sua particolare simbologia, conferma che Esopo si rifugiò nel tempio di Apollo: la lepre si rifugia presso lo scarabeo, come Esopo si rifugia presso Apollo e sarà lo scarabeo/Apollo a punire coloro che, come l'aquila del λόγος esopico, si sono macchiati dell'uccisione di un innocente supplice del dio. La versione W riproduce fedelmente, a mio parere, quella già nota ad ARISTOTELE, fr. 487 Rose (dalla *Costituzione dei Delfi*), a PLUTARCO, *Sulla tarda vendetta divina*, 556f (= *Aesopica* T 24), al *POxy*. 1800, già citato (= *Aesopica* T 25), ed è sottintesa nel modo in cui Socrate nel *Fedone* mette in rapporto culto di Apollo e λόγοι di Esopo (cfr. LUZZATTO, *Plutarco* cit., p. 444 e note 46 e 73).

[40] BOARDMAN, *The Greeks* cit., pp. 126 sgg.; L. BREGLIA, *s.v.* «Scarabeo», in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, VII, Roma 1966, pp. 88 sg.

Un'antica eziologia naturalistica è presente anche nel λόγος del cuculo e degli uccelli ripreso già da Anacreonte e uno spunto eziologico conclude chiaramente anche il λόγος dell'allodola primordiale riportato da Aristofane.

Questo vario spessore culturale della narrazione esopica arcaica, coerente con gli interessi della filosofia greca del VI secolo, è confermato in maniera sorprendente da un passo della *Meteorologia* di Aristotele in cui il filosofo, confutando la teoria democritea di un progressivo e inesorabile ritrarsi delle acque marine fino alla loro completa sparizione, la paragona a un λόγος con il quale Esopo adirato volle dare una lezione a un portuale (forse di Samo): «egli raccontò che Charybdis si prese una prima sorsata di mare e fece uscire allo scoperto i monti, una seconda sorsata e fece apparire le isole: con la terza e ultima sorsata avrebbe prosciugato tutta la terra»[41]. Cosí come già all'epoca di Esopo il filosofo ionico Ferecide di Siro inquadrava i rapporti fra le varie divinità omeriche nel simbolico contesto di antiche cosmogonie[42], il σοφός Esopo inserisce l'omerica Charybdis in un'ottica cosmologica. Il mostro omerico diventa un mostro cosmogonico per il quale non trovo altro confronto che la terrificante divinità femminile Tiamat dell'epopea della creazione mesopotamica, l'*Enûma eliš*; essa è ivi il simbolo negativo delle acque marine primordiali destinate a ritirarsi incessantemente fino alla completa sparizione: «Che, nel seguito della Storia, nel lungo declino dei giorni, Ella scompaia, senza che alcuno la trattenga, e scompaia per sempre»[43]. Che un σοφός vissuto tra Samo e Sardi di Lidia abbia potuto nel VI secolo a. C. usare una cosmogonia mesopotamica è del tutto verosimile: non è del resto un caso che anche il famoso frammento cosmogonico di Alcmane, dottissimo poeta di origine lidia, riveli influenze molto simili a quelle presupposte da questo antico λόγος di Esopo[44].

L'osservazione del Socrate del *Fedone* da cui è partita la nostra verifica sembra confermata dai resti delle piú antiche narrazioni esopiche a noi rimaste: una parte significativa, e particolarmente famosa, dell'opera che già nel V secolo a. C. era attribuita a Esopo, nasceva da conside-

[41] ARISTOTELE, *Meteorologia*, 2.3.356b10 (= DK 68 A 100); cfr. G. S. KIRK, J. E. RAVEN e M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983², p. 139.

[42] DK 7 B 5; J. TATE, *The Beginnings of Greek Allegory*, in «Classical Review», XLI (1927), pp. 214 sg.; J. PORTER, in R. LAMBERTON e J. J. KEANEY (a cura di), *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992, p. 106. Cfr. anche H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, p. 99 nota 54.

[43] *Enûma eliš*, tav. VII, 132 (trad. in J. BOTTÉRO e S. N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino 1992, p. 694).

[44] M. L. WEST, *Alcman and Pythagoras*, in «Classical Quarterly», n.s., XVII (1967), p. 6, dove sottolinea giustamente le connessioni di Alcmane con la Lidia, già rilevate da W. Burkert. Cfr. anche ID., *Early Greek Philosophy* cit., pp. 206 sg. [pp. 272 sg. della trad. it.].

razioni filosofiche e naturalistiche tipiche delle correnti culturali greche tardoarcaiche, particolarmente vitali nei centri ionici dell'Asia Minore. Essa si qualificava ancora agli occhi di un fruitore ateniese dell'età classica (Aristofane o Socrate) come un'operazione dotta che convogliava conoscenze di ogni tipo e anche peregrine in λόγοι impreziositi dal gusto arcaico per l'immagine e il simbolo, volti a interpretare alcuni aspetti paradossali della realtà umana e animale. Come dimostra il λόγος su Charybdis, l'interpretazione talora sconfinava nell'arguzia e nella satira: particolarmente sferzanti dovettero essere alcune δημηγορίαι delfiche se dobbiamo credere a un erudito molto scrupoloso del calibro di Callimaco, che, dopo aver narrato una storia sull'origine della loquacità nel mondo umano, concludeva dicendo: «Questo raccontò Esopo di Sardi ai cittadini di Delfi, i quali non accolsero davvero bene il cantore di un simile μῦθος»[45]. L'uso del verbo 'cantare' (ᾄδειν) richiama l'impiego che dello stesso verbo Callimaco faceva nel componimento immediatamente precedente, riferendolo al terribile giambo di Ipponatte[46]. Esopo e l'arcaico giambografo di Efeso erano evidentemente accomunati da Callimaco nell'ambito di un medesimo genere satirico. In effetti nell'antico λόγος ai Delfî Esopo favoleggiava di uomini che parlano come asini o come cani o come pappagalli, né piú né meno di come un altro rappresentante della cultura ionica samia, il giambografo Semonide di Amorgo, aveva satirizzato sulla donna-volpe, la donna-cagna, la donna-scimmia[47]: un accostamento fra essere umano e animale che aveva già una forte inflessione satirica nel poema didattico esiodeo, dove Zeus intimava a Ermes di infondere nella donna, l'affascinante Pandora, una mente di cagna[48]. Che il λόγος esopico arcaico si collocasse nell'alveo di una lunga tradizione dotta è confermato infine da una delle narrazioni di Esopo piú citate dagli antichi, già presente in Aristotele[49]. Si tratta del λόγος incentrato sulla critica impietosa di Momo, antichissimo dio, figlio della Notte, all'attività creatrice maldestra e talora pericolosa delle divinità posteriori come Zeus, Prometeo e Atena: male ha fatto Zeus il toro, impiantando le corna sulla parte piú debole, la testa; male ha fatto Prometeo l'uomo, impedendo che il petto fosse apribile in modo da far vedere il νοῦς; male ha fatto Atena la prima casa, perché non l'ha

[45] CALLIMACO, *Giambi*, fr. 192.15-17 Pfeiffer.
[46] *Ibid.*, fr. 191.3 Pfeiffer.
[47] SEMONIDE, fr. 7, in M. L. WEST (a cura di), *Iambi et Elegi Graeci*, II, Oxford 1972, pp. 99 sgg.
[48] «κύνεον νόον» (ESIODO, *Le opere e i giorni*, 67).
[49] *Sulle parti degli animali*, 3.2.

fornita di ruote[50]. Di nuovo inserendosi nell'alveo di un cliché di divinità creatrici da tempo presente nella tradizione del poema didattico greco[51], il σοφός del VI secolo discuteva paradossali aspetti della natura del mondo umano e animale attraverso l'ottica primordiale di un dio come Momo nato quando ancora non esistevano né Prometeo né Zeus né l'uomo né la maggior parte degli animali. Trapela ancora una volta l'aggancio così tipicamente arcaico del λόγος esopico alle antiche teogonie e cosmogonie della Grecia e di fuori della Grecia, e la sua tendenza pessimistica e satirica a collocare prima e fuori del mondo umano i sentimenti piú autentici e la vera σοφία. Cosí è l'antichissimo uccello cosmogonico, vissuto quando le acque coprivano la terra, il primo esempio di pietà filiale e la saggezza di Momo, divinità primordiale, avrebbe fatto dell'uomo con il νοῦς visibile un essere molto meno pericoloso della criticabile creazione di Prometeo. Dietro agli echeggiamenti esiodei si avverte la chiara traccia di un sincretismo greco-orientale: non mi pare sia stato notato che il Momo della teogonia greca, nipote di Caos e figlio della Notte, divinità negativa, si contamina nel λόγος esopico con il Mummu della mitologia accadica, l'antichissimo vizir degli dèi, una divinità del tutto positiva che nell'epopea della creazione, l'*Enûma eliš* già citato, compare come figlio e consigliere di Apsū, il dio delle acque primordiali[52].

Se è vero che una parte dei λόγοι esopici era di questo tipo, non ci meraviglieremo che nel simposio greco dell'Attica del V secolo, che amava le discussioni di argomenti dotti, peregrini e paradossali, la critica di Momo avesse trovato espressione in uno dei famosi σκόλια[53], o che un dottissimo uomo di teatro come Aristofane, narrando il λόγος dell'uccello primordiale, abbia sentito il bisogno di sottolineare l'elitarietà della sua citazione esopica; o ancora che un filosofo come Socrate abbia chiamato in aiuto tipiche immagini esopiche per spiegare l'origine del paradossale comportamento di piacere e dolore nella vita dell'uomo. Che

[50] Cfr. la favola 100 della principale collezione di favole esopiche greche, la *Collectio Augustana*, in PERRY, *Aesopica* cit., p. 360. Nella tarda favola 59 di Babrio (II secolo d. C.) le divinità sono Zeus, Posidone e Atena, e creatore dell'uomo è Zeus (cfr. quanto notavo in apparato a BABRIUS, *Mythiambi Aesopei*, a cura di M. J. Luzzatto e A. La Penna, Leipzig 1986, p. 57). Il giambo II di Callimaco su citato ci conferma che per Esopo creatore dell'uomo era Prometeo: Zeus interviene solo in un secondo tempo sulla φωνή dell'uomo.

[51] Si ricordi la famosa creazione di Pandora a cui collaborano Efesto, Atena, Afrodite ed Ermes: ESIODO, *Le opere e i giorni*, 60 sgg.

[52] Cfr. A. HEIDELL, *The Meaning of Mummu in Akkadian Literature*, in «Journal of Near Eastern Studies», VII (1948), p. 101.

[53] Cfr. D. L. PAGE (a cura di), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962, n. 889.

questi materiali esopici nell'Attica e nella Ionia del v secolo circolassero anche in forma libraria non è da mettere in dubbio: allo scetticismo in proposito manifestato da B. E. Perry[54] si oppongono con diverse ma valide ragioni sia M. Nøjgaard[55] che M. L. West[56]. Erodoto, del resto, indica col termine λογοποιός sia Esopo sia Ecateo di Mileto, che iniziava la sua raccolta di λόγοι per gli Ἕλληνες con le famose parole «Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω...» Le formule usate da Erodoto e Aristofane per citare i λόγοι di Ecateo e di Erodoto medesimo o quelli di Esopo sono identiche: Aristofane dice «ἐν Αἰσώπου λόγοις ἐστὶν λεγόμενον» oppure «ἐν τοῖσιν Αἰσώπου λόγοις ἐξηυρέθη» oppure ancora «Αἴσωπον ... ὅς ἔφασκε λέγων»[57], proprio come il suo contemporaneo Erodoto dice che il λογοποιός Ecateo «ἔφησε ἐν τοῖσι λόγοισι λέγων» e rimanda ai suoi propri λόγοι usando formule come «ἐν τοῖσι πρώτοισι τῶν λόγων εἴρηται»[58]. Abbiamo visto che per un λόγος come quello su citato dell'uccello primordiale Aristofane dice che chi non lo conosce è un ignorante che non ha letto Esopo: «οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας». Con l'accusativo Αἴσωπον egli intende indicare l'autore del libro, come ci dimostra l'identica formula usata da Platone per indicare il libro di Tisia: «τόν γε Τεισίαν πεπάτηκας»[59]. È quindi lecito concludere che sia lo storico di Alicarnasso (cfr. l'impiego del termine λογοποιός) sia il commediografo di Atene conoscevano un βιβλίον contenente λόγοι di cui Esopo risultava l'autore.

Non è ipotesi inverosimile supporre che un depositario particolarmente autorevole di questo *wisdom book* greco-orientale del VI secolo sia stato quello stesso santuario di Delfi che, come ci ricorda un famoso passo del *Protagora*[60], proprio della σοφία internazionale della prima metà del VI secolo si era fatto custode e promotore[61]. Il pluridecennale strascico giudiziario della morte del samio Esopo a Delfi, l'interferenza politica e religiosa della vicenda dell'inviato di Sardi con la vita della *po-*

[54] PERRY, *Aesopica* cit., p. 5.

[55] NØJGAARD, *La fable* cit., I, p. 474.

[56] WEST, *The ascription* cit., pp. 121 sg. Molto istruttiva la discussione che segue alle pp. 129-36 tra M. L. West e M. Lasserre. Cfr. anche quanto osservavo in *Plutarco* cit., p. 438 nota 54.

[57] ARISTOFANE, *Uccelli*, 651-52; *Pace*, 129; *Uccelli*, 471-72.

[58] ERODOTO, 6.137.1 e 7.93. Cfr. F. JACOBY, *s.v.* «Herodotos», in *RE*, suppl. II (1913), col. 282, 20 sgg.

[59] ARISTOFANE, *Uccelli*, 471; PLATONE, *Fedro*, 273a.

[60] ID., *Protagora*, 343a.

[61] Sulla conservazione di testi letterari nei santuari greci cfr. G. CERRI, *Il significato di «sphregís» in Teognide e la salvaguardia dell'autenticità testuale nel mondo antico*, in «Quaderni di Storia», XXXIII (1991), pp. 21 sgg.

lis di Delfi, nonché la costruzione di un ἡρῷον esopico a cura degli anfizioni e del personale del santuario inducono a pensare che proprio i μνήμονες[62] e gli archivi del santuario e della *polis* possano aver avuto già a partire dalla metà del VI secolo un ruolo decisivo nella custodia dei λόγοι di Esopo, nella promozione della fama del σοφός eroicizzato, e nella raccolta e fissazione dei dati della sua biografia. Siamo nell'ambito di ipotesi, ma vale la pena di notare qui, con Arnaldo Momigliano, che le tradizioni sul βίος di Esopo sono di quelle piú precocemente attestate nell'ambito della storia della biografia greca[63]: si aggiunga che alcune importanti osservazioni di G. Nagy sulla connessione fra l'*Archilocheion* di Paro e la biografia di Archiloco, altro scrittore eroicizzato della Grecia arcaica, risultano perfettamente applicabili al caso, molto simile, di Esopo e del suo ἡρῷον a Delfi[64]. Il βιβλίον di Esopo e le tradizioni biografiche delfiche scritte e/o orali, tra le quali ovviamente dominava la vicenda della morte del σοφός, dovettero ben presto raggiungere Atene veicolate, si può supporre, dai circoli aristocratici degli Alcmeonidi, che nella seconda metà del VI secolo controllarono la politica religiosa e culturale del santuario e finanziarono la ricostruzione del tempio di Apollo dopo il disastroso incendio del 548 a. C. È un dato di fatto che le tracce piú sicure di Esopo in Attica si trovano nei canti simposiali, in un prodotto aristocratico come la commedia di Aristofane, nelle parti piú elitarie della meditazione socratica e platonica. Aristofane stesso del resto ci dice che il libro di Esopo era noto solo a chi era colto e Socrate, davanti all'operazione demagogica della sua condanna a morte, si conforta scrivendo un inno ad Apollo e mettendo in versi alcuni λόγοι di Esopo. Tutto ciò non può essere casuale e ci dà la giusta misura della diffusione della citazione esopica nell'Atene classica. L'idea di un *Volksbuch* esopico del VI/V secolo a. C., cara alla critica di fine Ot-

[62] Sull'importantissimo ruolo dello μνήμων, i cui compiti, come è detto in una famosa iscrizione del VI secolo a. C., erano di «mettere per iscritto e ricordare (μνημονεύειν) gli affari della città, sia politici che religiosi», cfr. ora l'ottima trattazione di R. THOMAS, *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge Mass. 1992, pp. 69-72. Si veda in particolare quanto osservato a p. 72 a proposito dei metodi di archiviazione in età arcaica: «riscontriamo un entusiasmo per la scrittura come mezzo di conservazione della memoria e di autopropaganda, atto a perpetuare in qualche modo piú facilmente la memoria dell'individuo». Gli μνήμονες erano «potenti funzionari le cui memorie erano le uniche autorevoli» (p. 73); e ancora: «registrazione scritta e *background* orale interagiscono continuamente tra di loro» (*ibid.*).

[63] A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge 1971, p. 32 [trad. it. Torino 1974, p. 33].

[64] G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore 1979, pp. 304 sg., dove nota che non solo «la trasmissione della poesia di Archiloco» ma anche «la tradizione della *Vita* di Archiloco» risultano «profondamente radicate nei *realia* del culto». Del culto di Archiloco eroicizzato abbiamo attestazione fin dall'epoca arcaica: cfr. *ibid.*, p. 301 nota 1.

tocento e ripresa, sia pur con lievi modifiche, ancora oggi, si inserisce difficilmente in questo panorama[65].

Del βιβλίον di cui Esopo risultava autore sappiamo pochissimo. Abbiamo visto che esso conteneva sezioni diventate particolarmente famose per l'erudizione arcaica e in parte esotica con la quale il sapiente di Samo e di Sardi affrontava i problemi delle origini del mondo umano e animale. La testimonianza socratica ci dice che l'opera di Esopo era in prosa[66], un fatto confermato dall'appellativo λογοποιός datogli da Erodoto. Del resto anche Ferecide di Siro, contemporaneo di Esopo, aveva scritto in prosa una immaginifica opera sulle origini del mondo: il suo βιβλίον di piccole dimensioni si leggeva ancora in età imperiale[67]. Abbiamo anche visto che di vari λόγοι esopici la tradizione conosceva il contesto in cui erano stati pronunciati: quello di Charybdis era una risposta a un uomo di mare (di Samo?); quello sulla volpe, le zecche e il porcospino era una δημηγορία tenuta a Samo in una ben precisa situazione politica. Socrate mette in versi una δημηγορία di Esopo al popolo di Corinto; secondo Callimaco il λόγος sull'origine della loquacità umana fu narrato ai cittadini di Delfi, e davanti a loro Esopo, secondo la testimonianza di Aristofane, raccontò anche la storia dello scarabeo e dell'aquila. Questi elementi venivano dal βιβλίον o dalla tradizione biografica scritta e/o orale che, come abbiamo visto, doveva essersi sviluppata autonomamente a Delfi? Probabilmente da ambedue. Dalla tradizione biografica legata al santuario delfico derivano sicuramente i λόγοι delfici pronunciati immediatamente prima della morte. Si può anche osservare che, mentre per alcuni λόγοι la contestualizzazione è assolutamente indispensabile per la piena comprensione di tutti i messaggi del λόγος stesso (si pensi al λόγος dello scarabeo o a quello di Charybdis), per altri, come quello dell'allodola primordiale o quello di Momo, che hanno una valenza autonoma, l'origine dal βιβλίον è altamente probabile: nel caso del λόγος dell'allodola, del resto, essa è confermata, come abbiamo visto, dallo stesso Aristofane. Una valenza autonoma e paradigmatica dovevano aver assunto anche alcuni λόγοι come quello dell'aquila e della volpe già usato da Archiloco ma in un contesto preciso, contro Licambe. Aristofane invece cita una forma decontestualizzata usando una formula che, come abbiamo visto, presuppone un βιβλίον il cui autore è considerato Esopo: «ἐν Αἰσώπου λόγοις ἐστὶν λεγόμενον».

[65] Cfr. LUZZATTO, *Plutarco* cit., pp. 427 sgg. e 441 sg.; JEDRKIEWICZ, *Sapere* cit., pp. 203 e 414 sg.; N. HOLZBERG, *Die antike Fabel*, Darmstadt 1993, p. 18.

[66] PLATONE, *Fedone*, 60d.

[67] WEST, *Early Greek Philosophy* cit., pp. 6 sg.

È però importante notare che per i λόγοι con contesto (eccetto, naturalmente, quelli delfici) non si può escludere che l'origine possa essere, oltre che dalla tradizione biografica, anche dal βιβλίον. La tradizione del *wisdom book* in Grecia, cosí come nel Vicino Oriente, non è aliena da elementi autobiografici piú o meno marcati: cosí Esiodo si rivolgeva nelle *Opere* a interlocutori precisi in circostanze precise e gli inizi dei λόγοι e degli αἶνοι esiodei potevano avere rispondenza in tratti dell'arcaico libro di Esopo: «ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω» (v. 106, al fratello Perse), oppure «νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω» (v. 202, ai re). Fortemente autobiografiche dovevano essere in particolare le parti sapienziali politiche, per le quali si può ricordare il βιβλίον del saggio Solone, contemporaneo di Esopo. È probabile che dal libretto del λογοποιός di Samo e di Sardi si potessero desumere dati biografici né piú né meno che dalle elegie di Solone di Atene. Come nel caso soloniano le fonti orali e quelle scritte correvano su binari paralleli e spesso si convalidavano a vicenda, cosí forse succedeva per la tradizione biografica di Esopo, anch'egli un σοφός del VI secolo, al quale si poteva probabilmente applicare quanto Aristotele osservava per Solone: «Come affermano concordemente altre fonti e come dice egli stesso...»[68]

Quale sia stata la sorte del βιβλίον usato da Aristofane e da Socrate non sappiamo. Sappiamo però per certo che verso la fine del IV secolo a. C. nacque un pericoloso concorrente, una raccolta, in un unico libro, di λόγοι esopici curata dal prestigioso erudito peripatetico Demetrio Falereo: *λόγων Αἰσωπείων α'*[69]. È probabile, a mio parere, che i λόγοι di Esopo vi mantenessero la cornice biografica, dato che ancora Aristotele, come abbiamo visto, usava citare il λόγος esopico nel suo contesto. Certo l'opera di Demetrio era congegnata per la consultazione ed era nata all'insegna della completezza e della sistematicità tipiche delle iniziative erudite peripatetiche. Sicuramente il μονόβιβλος di Demetrio approdò nella prestigiosa biblioteca di Alessandria: esso doveva avere il vantaggio di raccogliere in un unico corpus tutti i λόγοι di Esopo, sia quelli del βιβλίον arcaico, sia quelli della tradizione biografica scritta e/o orale (cosí, ad esempio, i λόγοι di Delfi). Per la prima volta si formò una collezione sistematica di *Aesopica*, la prima di una lunga serie. L'impiego nelle scuole di retorica della prima età ellenistica, già prevedibile dall'uso che del λόγος esopico si faceva nella *Retorica* di Aristotele, portò a decontestualizzare sempre piú i λόγοι nelle raccolte successive e a inglobare quindi narrazioni di altra fonte, anche molto posteriore a Eso-

[68] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 12.1.
[69] DIOGENE LAERZIO, 5.80-81. Cfr. JEDRKIEWICZ, *Sapere* cit., pp. 417 sgg.

po e addirittura a Demetrio. Il fatto stesso, tipico dell'esercizio retorico, che da una medesima narrazione si potessero ricavare diverse 'morali' portò a una progressiva inesorabile svalutazione del preciso contesto biografico-aneddotico cosí tipica del λόγος esopico arcaico. Fu cosí che gli *Aesopica* si staccarono definitivamente dal βίος di Esopo. Raccolte sistematiche come quella del *PRyl.* 493, del I secolo d. C., dimostrano che probabilmente già da tempo circolavano repertori specialistici nei quali Esopo e il suo mondo arcaico erano totalmente spariti[70].

Del resto, come testimonia l'opera di Fedro all'inizio del I secolo d. C., l'antica tradizione biografico-aneddotica su Esopo non aveva ormai piú alcuna consistenza storica: nella raccolta di Fedro Esopo parla ad Atene a sostegno del tiranno illuminato Pisistrato, fa il critico letterario, recita addirittura un pezzo di tragedia; il famoso episodio delfico svanisce dietro a una tarda predica cinica sull'inutilità degli oracoli[71]. Questo trasferimento dell'antico Esopo nel mondo greco-romano è l'elemento piú tipico del cosiddetto *Romanzo di Esopo*, confezionato anch'esso nella prima età imperiale ma nato non a Roma bensí tra le comunità greche dell'Asia Minore. Lo dimostrano, a mio parere, l'ampiezza della sezione samia, il rilievo dato all'Αἰσώπειον di Samo proprio alla fine della parte principale del romanzo e soprattutto la notizia, espressa con grande enfasi, che il βιβλίον di Esopo fu scritto per la biblioteca di Sardi di Lidia e ivi conservato[72]. Nel *Romanzo* Esopo torna nei luoghi della sua biografia: Samo, la Lidia di Creso, Delfi. Ma fra elementi antichissimi (cosí, ad esempio, parti dell'episodio delfico) si aprono squarci di vita ellenistico-romana presi dal mondo della commedia, del mimo, della satira menippea, della novella milesia[73]: e come l'Esopo di Fedro fa il critico letterario, cosí l'Esopo del *Romanzo* non esita a citare trimetri euripidei[74]. Ma se Fedro, devoto liberto di un imperatore romano, si inventa un Esopo ad Atene, l'anonimo scrittore ellenistico che ha composto il romanzo si inventa un Esopo a Babilonia. Per il Greco romanizzato Fedro la sapienza viene da Atene ed Esopo non può stare che nella città di Socrate. Nel particolare ambiente culturale greco-

[70] Per una veloce storia delle collezioni esopiche greche cfr. PERRY (a cura di), *Babrius* cit., pp. XII-XVIII, e HOLZBERG, *Die antike Fabel* cit., pp. 3 sg., 24 sgg., 94 sgg.

[71] Cfr. FEDRO, 1.2, 4.7; *Appendix*, 8 e 9.

[72] Di una provenienza del *Romanzo* dall'Egitto era convinto PERRY, *Aesopica* cit., pp. 2 sgg. L'ipotesi è stata validamente confutata da A. LA PENNA, *Il romanzo di Esopo*, in «Atenaeum», n.s., XL (1962), pp. 271 sg., il quale propende per un'origine siriaca.

[73] Per una esauriente disamina delle componenti del *Romanzo di Esopo* cfr. JEDRKIEWICZ, *Sapere* cit., pp. 157-82. Importanti contributi recenti di vari studiosi in N. HOLZBERG (a cura di), *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, Tübingen 1992.

[74] Cfr. il par. 32 in ambedue le recensioni GW.

anatolico nel quale è nato il *Romanzo di Esopo* la σοφία greca è considerata inferiore a quella del Vicino Oriente e pertanto Esopo viene a inglobare in sé la figura dell'assiro Ahiqar che di quella sapienza era da secoli per i Greci e i non Greci il simbolo piú famoso[75]. Questo strano Esopo/Ahiqar dimostra a Samo che la sua sapienza è superiore a quella del tronfio filosofo Xanto e del suo codazzo di σχολαστικοί, e dimostra a Babilonia che la sua sapienza è superiore anche a quella dell'antico Egitto. E naturalmente, se l'Esopo di Fedro parla a favore del tiranno ateniese Pisistrato, l'Esopo del *Romanzo* fa l'encomio del re di Babilonia[76]. In questa figura paradossale, fortemente propagandistica, si saldano a mio parere l'ostilità antiegiziana e antiromana che hanno scandito con alterne vicende la storia politica di molte comunità greche dell'Anatolia dall'epoca dei primi Tolomei in poi: e sembra di intravedere, dietro a questo mosaico di tradizioni greche e non greche dell'Asia Minore, la ricorrente nostalgia di un grande impero orientale. Ma questa è una storia che non ha piú niente a che fare con l'antico Esopo.

[75] Cfr. M. J. LUZZATTO, *Grecia e Vicino Oriente: tracce della «Storia di Ahiqar» nella cultura greca tra* VI *e* V *secolo a. C.*, in «Quaderni di Storia», XXXVI (1992), pp. 5-84.

[76] *Romanzo di Esopo*, GW, par. 115.

CLAUDE MOSSÉ

Due miti politici: Licurgo e Solone

Quando, il 10 maggio 1793, la Convenzione s'insediò alle Tuileries, due busti campeggiavano sulla tribuna degli oratori: quelli di Licurgo e Solone. Il giorno seguente il deputato Brival, rappresentante del dipartimento della Corrèze, esclamava con slancio lirico:

> Interroghiamo Licurgo per sapere per quale via pervenne a rendere gli Spartani il popolo piú virtuoso e piú saggio della Grecia, ed egli ci risponderà che ciò avvenne per aver reso tutti i cittadini uguali ... Interroghiamo Solone, ed egli ci risponderà che, stabilendo il principio dell'uguaglianza, fece trionfare la sua patria sui due partiti, ed essa diventò cosí la scuola delle nazioni.

La Francia rivoluzionaria avvertí l'esigenza di richiamarsi ai modelli dell'antichità per «rigenerare» la società francese, e questi modelli credette di trovarli nell'opera di due grandi legislatori della Grecia antica: lo spartano Licurgo e l'ateniese Solone. Al primo, la tradizione attribuiva un'ampia riforma politica e sociale, fondata sulla ridistribuzione egualitaria della terra e un'educazione austera destinata a preparare gli Spartiati, gli Uguali, a una vita interamente consacrata alla guerra. La figura di questo legislatore restava tuttavia avvolta nel mistero e vi era disaccordo persino sull'epoca storica nella quale sarebbe vissuto. Ben diverso il caso di Solone, personaggio storico, eletto arconte all'inizio del VI secolo. Dovendo fronteggiare una crisi che minacciava l'unità della città, ne seppe eliminare la causa principale, ossia le ipoteche gravanti sulla terra e la schiavitú per debiti, e promulgò leggi uguali per tutti. Distribuzione egualitaria della terra e vita comunitaria da una parte, soppressione dei privilegi per nascita e uguaglianza davanti alla legge dall'altra: si può facilmente comprendere perché all'esempio dei due legislatori greci si siano richiamati i rivoluzionari francesi, tanto devoti all'idea dell'uguaglianza quanto poco interessati ai problemi posti da tradizioni nelle quali la realtà storica era mascherata da «figure» create già nell'antichità[1].

[1] Cfr. C. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989, pp. 87-131.

1. *Le testimonianze piú antiche.*

In effetti la faccenda è piuttosto complicata. Quando, nel v secolo, Erodoto evoca la figura di Licurgo, gli attribuisce il merito di aver stabilito l'εὐνομία, ovvero buone leggi, mentre in precedenza gli Spartani erano, tra tutti i Greci, quelli governati dalle leggi peggiori. Tra queste buone leggi, Erodoto ricorda quelle relative alla guerra, unitamente all'istituzione degli efori e della gerusia[2]. Tucidide, che data l'εὐνομία spartana quattrocento anni prima della fine della guerra del Peloponneso, sottolinea a sua volta che essa seguí a un periodo di στάσις (lotta civile) e che non subí piú alcun cambiamento dopo la sua attuazione[3]. Né Erodoto né Tucidide accennano all'idea di una società egualitaria, e Tucidide non fa neppure il nome di Licurgo. Dell'εὐνομία spartana tesse l'elogio anche Socrate, come le leggi di Atene gli ricordano[4], e la indica come degna d'ammirazione ai suoi discepoli. Nei *Memorabili* Senofonte ne precisa i contorni: rispetto degli anziani, buona educazione fisica, obbedienza ai magistrati, concordia tra gli Spartani[5]. Nel primo *Alcibiade* di Platone, tra le qualità dei Lacedemoni vengono annoverate la temperanza, il coraggio, il desiderio degli onori, e si ribadisce l'incomparabile ricchezza di Sparta in terre e uomini rispetto ad Atene[6]. Anche in quest'opera, però, non si fa che un breve accenno a Licurgo, del quale si parla invece diffusamente nella *Costituzione dei Lacedemoni* di Senofonte. Qui Licurgo viene presentato come l'artefice della πολιτεία piú perfetta, che si distingue da quella delle altre città, cui anzi si contrappone sotto tutti gli aspetti. Ma quando si tratta di precisare questa differenza, Senofonte, come nei *Memorabili*, parla dell'educazione, iniziando in modo singolare da quella delle fanciulle, dei pasti in comune e del comune godimento dei beni di ciascuno, il che peraltro non significa necessariamente mancanza di proprietà privata. Seguono poi il rispetto dovuto ai magistrati, e in primo luogo agli efori, l'osservanza delle leggi, l'addestramento alla guerra e il riconoscimento dell'autorità regia. Senofonte sottolinea il disprezzo per la ricchezza – disprezzo di cui constata la sparizione nella propria epoca – e l'austerità di uno stile di vita che riserva un posto fondamentale alle pratiche in comune. Ma ciò

[2] ERODOTO, 1.65.
[3] TUCIDIDE, 1.18.1.
[4] PLATONE, *Critone*, 52e.
[5] SENOFONTE, *Memorabili*, 3.5.15-16.
[6] PLATONE, *Alcibiade primo*, 122c.

non significa, a suo avviso, che il regime instaurato da Licurgo abbia avuto carattere egualitario. Gli Spartani sono dei «simili» (ὅμοιοι), non degli «uguali»[7]. Anche Aristotele parla di Licurgo come dell'artefice della πολιτεία spartana, ma sottolinea le insufficienze di una legislazione che, concedendo un'eccessiva indipendenza alle donne, è responsabile delle disuguaglianze che caratterizzano la società spartana e sono connesse alla distribuzione ineguale della terra[8].

Piú complesso il caso di Solone. In primo luogo perché, a differenza di Licurgo, non si dubita della sua reale esistenza e alle sue riforme si può attribuire una data; in secondo luogo perché Solone scelse la forma poetica per ricordare la propria azione politica, e della sua opera ci sono pervenuti alcuni frammenti. Da questi frammenti risultano alcuni dati di fatto: la situazione di crisi nella quale versava la città e l'intenzione di Solone di porvi fine mettendosi al di sopra dei due partiti contrapposti; la rimozione dai terreni agricoli dei segni dell'ipoteca, ma anche la sua contrarietà a una spartizione egualitaria della terra; la redazione di un codice che sottoponeva alla legge tutti, indistintamente, sia i «buoni» sia i «cattivi»[9].

A queste leggi allude Erodoto all'inizio della sua narrazione dell'incontro tra il sapiente ateniese e il ricco re di Lidia, il famoso Creso. Sempre Erodoto menziona Solone in riferimento a una legge del faraone Amasi, in base alla quale ciascun Egiziano doveva dichiarare ogni anno il proprio reddito; legge che Solone avrebbe in seguito applicato ad Atene[10]. Nell'opera di Erodoto non vi sono altri accenni al legislatore ateniese, che Tucidide neppure nomina parlando del passato di Atene. Platone, peraltro imparentato con la famiglia di Solone, si limita a menzionarlo in riferimento al mito di Atlantide, che gli sarebbe stato raccontato dai sacerdoti della città egiziana di Sais[11].

Insomma, le testimonianze piú antiche non parlano affatto di un'eventuale politica egualitaria praticata dai due grandi legislatori; tuttavia gli uomini del 1793 ne fecero i numi tutelari della Francia repubblicana proprio perché li ritenevano i fondatori di quell'uguaglianza che, insieme alla libertà, costituiva un nuovo valore della Repubblica. Questi uomini, o almeno quelli che parlavano dalla tribuna della Convenzione, avevano acquisito la loro conoscenza dell'antichità sulla base del-

[7] SENOFONTE, *Costituzione dei Lacedemoni*, 1.3-1.4, 2-3, 5, 7, 11-12 e *passim*; sulla degenerazione dei Lacedemoni cfr. *ibid.*, 14.

[8] ARISTOTELE, *Politica*, 2.1269b12-1270a29.

[9] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 12.

[10] ERODOTO, 1.29, 2.177.

[11] PLATONE, *Timeo*, 20d-23e; ID., *Crizia*, 108b-c.

la lettura di Plutarco. Ed è appunto nelle *Vite* di Licurgo e di Solone scritte dal «moralista» di Cheronea che converge la duplice tradizione che qui tenteremo di ricostruire.

2. *Il Licurgo di Plutarco.*

Accingendosi a scrivere la vita di Licurgo, Plutarco non ignora che del «legislatore di Sparta, nulla quasi si può dire che non sia controverso»[12]. Ciò nondimeno, dopo essersi cosí cautelato, fornisce un racconto coerente della vita del legislatore spartano e un'illustrazione completa della sua opera legislativa. Ci limitiamo a ricordare i «viaggi» di Licurgo, dato biografico che ha in comune con Solone, sebbene le motivazioni di tali viaggi differiscano: le persecuzioni degli avversari nel caso di Licurgo[13], l'esercizio della mercatura per ricostituire il patrimonio familiare nel caso di Solone[14]. Entrambi avrebbero però tratto spunti e suggerimenti, per la loro futura opera legislativa, a Creta e in Egitto. Dopo questi viaggi Licurgo rientra a Sparta, dove tutti convengono di affidargli l'opera di riforma della πολιτεία[15]. La riforma sarà radicale, tanto che Plutarco richiama al proposito l'immagine del medico che, per purgare un corpo malato dagli umori, non può accontentarsi di mezze misure ma deve prescrivere un nuovo regime di vita. Il paragone col medico è rivelatore, perché rimanda a un passo della *Repubblica* di Platone nel quale Socrate dice ad Adimante che la città, a differenza dei malati che non vogliono rinunciare a un malsano regime di vita, non deve proibire ai cittadini di modificare la πολιτεία vigente[16]. In effetti, il carattere «platonico» della legislazione di Licurgo, quale viene illustrata da Plutarco, si manifesta sotto parecchi aspetti. Siamo in presenza di un gioco di specchi particolarmente complesso. Come il suo maestro Socrate, Platone mostra di ammirare alcune diposizioni della legislazione di Sparta, in particolare l'equilibrio tra i poteri di re, gerusia ed efori al pari, beninteso, dell'educazione, nonostante avanzi serie riserve sul suo carattere esclusivamente fisico. Quando tuttavia prefigura la città ideale della *Repubblica* e la città «seconda» delle *Leggi*, Platone privilegia le proprie concezioni: «comunismo» dei guardiani della *Repubblica*, di-

[12] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 1.1 [trad. it. di C. Carena, Torino 1958, I].
[13] *Ibid.*, 2.9-3.
[14] ID., *Vita di Solone*, 2.1-2.3.
[15] ID., *Vita di Licurgo*, 5.3.
[16] PLATONE, *Repubblica*, 4.425e sgg.

stribuzione egualitaria della terra e controllo della riproduzione fisica dei cittadini nella città delle *Leggi*. E Plutarco riprende il tutto, sia l'aspetto reale sia quello immaginario, per farne un insieme coerente e attribuirlo al solo Licurgo. Certo, nel periodo di tempo compreso tra Platone e Plutarco, il «miraggio spartano» si è arricchito di nuovi apporti[17]. Nell'elaborazione dell'immagine di un Licurgo che suddivide il territorio spartano in lotti uguali si è evocata soprattutto la funzione dei re riformatori del III secolo. Ma tali riformatori, e in particolare Cleomene, sembrano aver subito fortemente l'influenza delle correnti filosofiche dell'epoca. Scrivendo la *Vita di Licurgo*, Plutarco tiene conto di tutte queste tradizioni, ciò nondimeno il suo discorso rivela l'influenza delle costruzioni concettuali platoniche. Alcuni esempi lo confermano: l'osservazione sul numero dei geronti che presenta l'originalità di essere pari alla somma dei suoi divisori; la descrizione della comunanza delle donne e dei figli, particolarmente significativa perché, se è vero che riprende un'indicazione contenuta nella *Costituzione dei Lacedemoni* di Senofonte, è anche vero che Plutarco le conferisce un significato del tutto diverso; l'interpretazione della pederastia; il disprezzo per la ricchezza; il timore delle cattive influenze provenienti dall'esterno[18]. In tal modo Licurgo diventa il legislatore ispirato secondo il modello immaginato da Platone: colui che aveva saputo creare *ex novo* una costituzione perfetta, senza tuttavia dotarla di una base scritta, onde salvaguardare, come il «politico» del dialogo platonico, la possibilità di modificare la legge qualora risulti necessario[19]; colui che aveva saputo imporre il rispetto della costituzione grazie a un'educazione destinata alla formazione non esclusivamente di buoni soldati, come invece lasciava intendere la descrizione di Senofonte, ma anche di individui istruiti nella μουσική e virtuosi, in una parola di filosofi; colui che, soprattutto, aveva posto fine a un male comune a tutte le città, ovvero all'opposizione tra poveri e ricchi, istituendo una società egualitaria fondata su una uguale ripartizione della terra, sulle pratiche di vita comuni e sull'eliminazione di qualsiasi fattore di decadenza. Decadenza a cui solo Sparta, tra

[17] Cfr. F. OLLIER, *Le mirage spartiate*, 2 voll., Paris 1933-43, in particolare II, pp. 76-123. Cfr. inoltre E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 1969, pp. 91-93; E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm 1965-78; P. CARTLEDGE e A. SPAWFORTH (a cura di), *Hellenistic and Roman Sparta*, London 1989.

[18] Sul numero dei geronti cfr. PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 5.13. Sulla comunanza delle donne e dei figli, *ibid.*, 15.11-15, è interessante il confronto con SENOFONTE, *Costituzione dei Lacedemoni*, 1.7-8, 6.1-2, cui Plutarco si ispira direttamente: infatti non si tratta di possesso comune né delle donne né dei figli, che «non costituivano un bene privato dei padri». L'allusione alle cagne e alle cavalle che si fanno montare ai maschi migliori rimanda invece a PLATONE, *Repubblica*, 5.459a-b.

[19] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 13.1-4; cfr. PLATONE, *Politico*, 293c-d.

tutte le città greche, era sfuggita sino a che aveva rispettato le «leggi» di Licurgo[20].

3. *Solone e il mito della πάτριος πολιτεία.*

Se il Licurgo mitico di Plutarco è in gran parte ispirato al pensiero platonico, la figura di Solone tratteggiata dalle *Vite* è sostanzialmente derivata dalla *Costituzione degli Ateniesi*. Quest'opera, se non è di Aristotele, reca nondimeno il marchio della sua scuola ed è il frutto di un secolo di riflessioni, a partire dalla fine del v, sul tema della πάτριος πολιτεία, cioè della costituzione degli antenati[21]. Atene, alle prese con una guerra che nelle previsioni di Pericle avrebbe dovuto essere di breve durata e andava invece prolungandosi indefinitamente, attraversava un periodo di crisi destinata ad aggravarsi con il fallimento della spedizione in Sicilia. Coloro che non avevano accolto di buon grado la trasformazione dell'ἰσονομία, ovvero dell'uguaglianza giuridica stabilita da Clistene, in democrazia, cioè in un regime nel quale la sovranità era nelle mani del δῆμος, intendevano approfittare della congiuntura per metter fine a questo regime; per spazzare via, in particolare, tutto ciò che contribuiva a rafforzarlo, a partire dalla retribuzione delle funzioni pubbliche e dal reclutamento popolare della Bulè dei Cinquecento. Da ciò l'idea di un ritorno a quella πάτριος πολιτεία che aveva fatto grande Atene prima che i demagoghi s'impadronissero della città. Occorre però notare che il nome di Solone non venne invocato in occasione della prima rivoluzione oligarchica del 411. Né Tucidide, che costituisce la nostra fonte principale sugli avvenimenti in questione[22], né il decreto citato nella *Costituzione degli Ateniesi* vi fanno riferimento[23]. L'emendamento proposto da tale Clitofonte a questo decreto richiama solamente i πάτριοι νόμοι di Clistene, ed è l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* ad aggiungere che ciò stava a significare che la πολιτεία di Clistene era simile a quella di Solone. Quest'ultimo non viene nominato neppure quan-

[20] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 21.6.

[21] Sul tema della πάτριος πολιτεία cfr. E. RUSCHENBUSCH, *Patrios politeia. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtesschreibung des 5. un 4. Jahrhunderts v. Chr.*, in «Historia», VIII (1958), pp. 398-424; M. I. FINLEY, *The Ancestral Constitution*, Cambridge 1971; K. R. WALTERS, *The "Ancestral Constitution" and fourth century historiography*, in «American Journal of Ancient History», I (1976), pp. 129 sgg.; M. H. HANSEN, *Solonian democracy in fourth century Athens*, in «Classica et Mediaevalia», XL (1989), pp. 71-99.

[22] TUCIDIDE, 8.65.2 sgg.

[23] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 29.2-3.

do gli oligarchi s'impadroniscono nuovamente del potere dopo la disfatta di Egospotami. Il governo dei Trenta era considerato una tirannia e pertanto, come dice l'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, i nuovi padroni della città non si preoccuparono di elaborare una nuova πολιτεία. Avrebbero anzi abrogato quelle leggi di Solone «che davano adito alle controversie»: indicazione interessante, perché spiega la duplice immagine di questo legislatore di cui si ha un eco alcuni secoli dopo nell'opera di Plutarco[24].

Il mito di Solone andò infatti costituendosi nel corso del IV secolo. All'indomani della prima restaurazione della democrazia s'intraprese una revisione generale delle leggi che, interrotta dalla seconda rivoluzione oligarchica, fu ripresa nel 403, dopo che la democrazia era stata di nuovo ristabilita. Il problema consisteva nel conciliare le antiche leggi di Dracone e di Solone con quelle che nel corso di due secoli le avevano completate o modificate. In questa legislazione non si parlava dell'organizzazione della *polis*; ciò nondimeno il riferimento a Solone diventò un luogo comune del discorso degli oratori, dato che il suo ruolo di arbitro, grazie al quale aveva saputo mantenere una giusta equidistanza tra le fazioni contrapposte, si adattava assai bene alla situazione presente e all'intendimento di ricostituire l'unità della città all'indomani di una vera e propria guerra civile. A tal fine occorreva fare di Solone il fondatore della democrazia, ma di una democrazia moderata, che riservava ai «migliori» l'esercizio delle magistrature e lasciava in mano al popolo l'assemblea e i tribunali. Nell'*Areopagitico* Isocrate fornisce una descrizione assai dettagliata della πάτριος δημοκρατία istituita da Solone, l'uomo piú favorevole al δῆμος. Questa πολιτεία – dato che non si tratta piú di νόμοι ma di un sistema politico complesso – aveva il merito di «rendere migliori e piú saggi» tutti i cittadini, perché era fondata sulla vera uguaglianza, quella che onora «ciascuno secondo il merito»[25]; il che in concreto significava che i magistrati non venivano piú sorteggiati tra tutti i cittadini, bensí che a ciascun incarico venivano designati i piú onesti e i piú competenti. Conclude Isocrate:

> A dirla in breve, quei nostri antenati avevano deciso che il popolo doveva, come sovrano, eleggere i magistrati, punire quelli disonesti e giudicare le controversie, e che chi poteva disporre di tempo libero e possedeva sufficienti mezzi di vita doveva curarsi degli affari pubblici come servitore e, se si fosse dimostrato giusto, essere lodato e contentarsi di questo onore, se invece avesse amministrato male, non contare su nessuna indulgenza, ma incorrere nelle sanzioni piú gravi[26].

[24] *Ibid.*, 25.1.
[25] ISOCRATE, *Areopagitico*, 20-21.
[26] *Ibid.*, 26-27 [trad. it. di M. Marzi, Torino 1991].

Un tale regime si accompagnava al rispetto delle tradizioni religiose, alla solidarietà dei ricchi nei confronti dei poveri, all'assenza di processi. Garante di questa εὐκοσμία, di questo «buon ordine», era il Consiglio dell'Areopago, che vegliava attentamente sulla vita e sulle attività di tutti.

In questa descrizione della πάτριος δημοκρατία ritroviamo tutte le tematiche trattate nella pubblicistica politica del IV secolo: il valore pedagogico di una πολιτεία giusta; le due uguaglianze, quella cioè che «assegna a tutti la stessa parte», «che stima degni degli stessi onori i buoni e i malvagi», e perciò è ingiusta, e quella che si fonda invece sul merito, ed è pertanto la piú giusta[27]; l'esistenza di un'istituzione cui competa vegliare sul rispetto delle leggi, nella fattispecie l'Areopago. A differenza di Platone, che integra queste tematiche nella sua ricerca di un modello ideale, Isocrate le colloca storicamente, nel passato di Atene, e ne attribuisce espressamente la paternità a Solone. La figura di Solone tratteggiata nella *Costituzione degli Ateniesi* si richiama a questa tradizione almeno nella stessa misura in cui si richiama alle testimonianze del legislatore ateniese. Secondo quest'opera, Solone fu l'autore della terza μεταβολή (trasformazione) della πολιτεία ateniese, «e di qui ebbe inizio la democrazia»[28]. Solone non si accontentò di cancellare le ipoteche gravanti sulla terra, di abolire la schiavitú per debiti con la σεισάχθεια e di promulgare leggi uguali per tutti: elaborò una nuova costituzione. A tal fine cominciò col suddividere i cittadini in quattro classi e, fissato il τίμημα che dava accesso alle varie classi, riservò le magistrature a quelli appartenenti alle prime tre, mentre ai teti lasciò soltanto il diritto di partecipare all'assemblea e ai tribunali. Creò poi un consiglio di quattrocento membri, cento per ogni tribú, e affidò all'Areopago il compito di custodire le leggi e vigilare sulla costituzione. Infine concesse a chiunque la facoltà di intervenire in favore di una persona lesa e di appellarsi ai tribunali[29]. Ritroviamo pertanto le due disposizioni principali della πάτριος δημοκρατία di cui parla l'*Areopagitico* di Isocrate: accesso alle magistrature riservato ai piú ricchi, mentre la massa del δῆμος conserva il diritto di partecipare alle assemblee e ai tribunali; funzione di sorveglianza su πολιτεία e νόμοι conferita all'Areopago. L'immagine di Solone veniva cosí a coincidere col programma politico di chi, pur

[27] Sulle due forme di uguaglianza cfr. anche PLATONE, *Repubblica*, 558c; ID., *Leggi*, 756a sgg.

[28] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 41.6. Sul mito di Solone come fondatore della democrazia cfr. C. MOSSÉ, *Comment s'élabore un mythe politique. Solon «père fondateur» de la démocratie athénienne*, in «Annales (ESC)», XXXIV (1979), pp. 425-37.

[29] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 7.3-4.

senza attaccare apertamente la democrazia, preconizzava il ritorno a quella che riteneva la «vera» democrazia, ossia quella degli antenati.

Altri davano invece di questa πολιτεία un'interpretazione piú conforme al programma dei fautori dell'oligarchia. L'autore della *Costituzione degli Ateniesi* vi fa allusione quando interpreta il citato emendamento di Clitofonte del 411, e dice che costui fece riferimento alle leggi di Clistene convinto che la sua πολιτεία non fosse democratica (δημοτική), ma simile a quella di Solone[30]. Questa interpretazione venne mantenuta durante tutto il IV secolo, e per questo ci si richiamerà disinvoltamente alla πολιτεία di Solone quando, nel 322, piú della metà degli Ateniesi perderà i propri diritti politici[31].

In contrapposizione a questo Solone oligarchico c'è il Solone «sostenitore del δῆμος» invocato dagli oratori di parte democratica; quello al quale gli avversari imputano un reato in qualche modo simile all'odierno aggiotaggio, in quanto avrebbe avvertito alcuni amici della sua intenzione di abolire i debiti, e ciò avrebbe permesso a costoro di ottenere dei prestiti per acquistare molta terra, arricchendosi non appena venne adottato tale provvedimento[32]. Questi stessi detrattori di Solone lo ritenevano responsabile dello strapotere dei tribunali popolari[33]. Non va peraltro dimenticato che la richiesta dell'abolizione dei debiti era all'epoca la parola d'ordine di tutti coloro che auspicavano il rovesciamento dell'ordine costituito[34]. Al di là delle diverse valutazioni, la σεισάχθεια collocava il legislatore ateniese nel novero degli agitatori delle masse.

Come si può vedere, nel dibattito politico del IV secolo si attribuiscono alla figura di Solone quelle caratteristiche diverse e talvolta contraddittorie che si ritroveranno nell'opera di Plutarco.

4. *Il Solone di Plutarco.*

Il Solone di Plutarco si colloca sostanzialmente nella tradizione sviluppatasi a partire dalla scuola di Aristotele. Solone è un moderato, che non si schiera dalla parte di nessuno dei due gruppi contrapposti, che pone fine, con la σεισάχθεια, alla situazione di miseria in cui si dibatto-

[30] *Ibid.*, 29.3.

[31] DIODORO SICULO, 18.18.5.

[32] [ARISTOTELE], *Costituzione degli Ateniesi*, 6.2-3.

[33] ARISTOTELE, *Politica*, 2.1274a3-5.

[34] Sui conflitti sociali del mondo greco cfr. A. FUKS, *Social Conflicts in Ancient Greece*, Jerusalem 1984; A. LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Baltimore 1981.

no i contadini ateniesi e redige un codice di leggi che riguardano tutti indistintamente. Tuttavia Plutarco pone un particolare accento sull'aspetto democratico della sua πολιτεία: precisa infatti che l'ordinamento per censo non aveva lo scopo di determinare le condizioni d'accesso alle magistrature, in quanto queste erano di fatto in mano ai ricchi, bensí di garantire la partecipazione del δῆμος alla πολιτεία, dalla quale era stato fino allora escluso[35]. In maniera piú marcata di quanto non avvenga nella tradizione aristotelica, il carattere democratico dell'opera del legislatore è posto in relazione alla sua attività di commerciante, di ἔμπορος, e alla sua passione per il danaro e la vita comoda[36]. D'altra parte, Plutarco non si limita ad accennare alla faccenda dei Creocopidi, ossia di coloro che approfittarono dell'abolizione dei debiti per arricchirsi, ma fa anche i nomi di Conone, Clinia e Ipponico, i cui discendenti ebbero una posizione di spicco nell'Atene della fine del v secolo[37]. Nello stesso tempo, in quanto erede della tradizione democratica degli oratori del IV secolo, Plutarco attribuisce generosamente a Solone una serie di leggi solo in parte ricollegabili alla legislazione soloniana, perché alcune recano per cosí dire il marchio del IV secolo: per esempio quelle sull'artigianato, sull'istituzione dei gineconomi, sull'esportazione di certi prodotti. Il dato piú significativo è però la contrapposizione, reiterata, tra il legislatore ateniese e il suo omologo spartano. Per quanto riguarda il rifiuto di procedere alla spartizione della terra, Plutarco fa osservare che Solone, uomo del δῆμος e della classe media, del μέσον, era per questa sua condizione impossibilitato a fare quello che riuscí a Licurgo, che godeva di un grande prestigio ed era di stirpe reale[38]. Per quanto riguarda l'incoraggiamento dell'artigianato, Plutarco afferma che Solone esortò gli Ateniesi ad abbracciare i mestieri artigianali, accordando ad essi grande considerazione, perché intendeva procurare ai mercanti una moneta di scambio e favorire le importazioni necessarie a sfamare una popolazione cresciuta per il grande afflusso di stranieri. Licurgo, invece, disponeva di un ampio e ricco territorio e di abbondante manodopera servile, per cui aveva potuto affrancare i cittadini di Sparta dalle attività piú faticose e materiali, consentendo loro di dedicarsi esclusivamente al mestiere delle armi[39].

Nelle immagini dei due legislatori fornite da Plutarco ritroviamo in

[35] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 18.1.
[36] *Ibid.*, 2.1-3.
[37] *Ibid.*, 15.7-8.
[38] *Ibid.* 16.2.
[39] *Ibid.*, 22.1-3.

sostanza la contrapposizione tra le due città il cui scontro avrebbe dominato la storia del mondo greco nella seconda metà del v secolo. Queste due città rappresentavano i due volti dell'uguaglianza cui si richiamavano gli oratori della Francia rivoluzionaria. Sparta, la città degli ὁμοῖοι, ignorava la ricchezza e la povertà, ed era l'incarnazione dell'uguaglianza tra «simili», la sola accettabile per i filosofi del IV secolo. Ad Atene, invece, città dell'ἰσονομία, vi erano ricchi e poveri, ma tutti godevano ugualmente del diritto di sedere nell'assemblea e nei tribunali. Licurgo aveva suddiviso in maniera egualitaria la terra; Solone, il potere di decidere. Tucidide aveva già dimostrato che questa opposizione era tanto ideologica quanto reale; Plutarco, incarnandola nelle due figure di Licurgo e di Solone, le attribuí un'origine precisa. Questa opposizione, sotto forme diverse a seconda delle preoccupazioni del momento, avrebbe segnato profondamente la storiografia della Grecia antica; e in proposito ci limitiamo a fornire alcuni esempi tratti dalla storiografia francese. Victor Duruy, nella sua *Histoire grecque* pubblicata nel 1851, contrappone continuamente l'Atene «liberale» di Solone a una Sparta resa «sterile» da Licurgo e paragonata a una «macchina bellica incapace di produrre». Nisard, invece, vanta i meriti del regime spartano: «governo forte e d'un sol pezzo che garantisce all'aristocrazia dorica la sua superiorità morale»[40]. In anni piú recenti, Gustave Glotz apre il capitolo dedicato a Sparta della sua *Histoire grecque* sottolineando che, al momento in cui la Grecia, alla fine del VII secolo, si apriva decisamente al commercio e all'industria, «Sparta pretendeva, al contrario, per il volere di un'aristocrazia guerriera, di ostacolare qualsiasi evoluzione naturale, di ripiegarsi su se stessa, di immobilizzarsi nel presente per l'eternità». Quanto a Solone, «poeta già mercante»,

> sapeva accordare il massimo valore ideale a un amore tipicamente greco per tutti i piaceri, ma soprattutto alle necessità della vita sociale. La sua fede profonda nel potere del pensiero gli suggeriva per qualsiasi evenienza soluzioni pratiche; la sua ardente immaginazione illuminava le vie dell'avvenire, rivelandogli tanto gli ostacoli da abbattere quanto il fine da perseguire, e questa perspicacia infallibile giustificava un virile ottimismo e una fermezza irremovibile[41].

Espressione rivelatrice che testimonia della longevità dei miti anche presso gli storici piú positivisti.

[40] Su questa storiografia cfr. P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, p. 205.

[41] G. GLOTZ, *Histoire grecque*, I, Paris 1926, pp. 335-36, 428.

Indici

Personaggi e altri nomi antichi

Achemenidi, dinastia, 30.
Achille, 6, 12, 229-32, 252, 259-62, 264-66, 270-72, 274-76, 278, 280, 284-87, 534, 580 e n, 583, 597, 688-89, 767, 814-16, 939, 946, 994, 1132, 1295.
Ade, 368, 376, 437.
Adiatte, *vedi* Mirsilo, tiranno di Mitilene.
Adimanto di Corinto, 298.
Admeto, 745.
Adrasto, re di Sicione, 663-64.
Adriano, imperatore, 374, 1077, 1129.
Afrodite, 356-57, 359, 367, 377, 473, 483, 776, 928, 943, 972, 989, 1027, 1183, 1318 n.
Agallide di Corcira, 236, 238 n, 247 n.
Agamennone, re di Cuma, 715, 930.
Agamennone, re di Micene, 6, 15, 182, 264-66, 268-70, 272, 275-80, 284-92, 324 e n, 597, 610 n, 618, 726, 824, 890, 1217-18.
Agariste, figlia di Clistene, 666, 1049.
Agasicle, re di Sparta, 855.
Agesia di Stinfalo, atleta, 493.
Agesidamo di Locri, 481.
Aglaostene, 716.
Ahiqar, 1324.
Aiace, 260 n, 264 n, 271, 280, 583, 688.
Alaksandu, sovrano di Wilusiya, 1224.
Alcamene, 1259.
Alceo, 298, 300, 309-11, 315, 318 n, 490-91, 517, 676, 817, 896, 1068, 1159, 1273.
Alcesti, 745.
Alcidamante di Atene, 715, 727, 733.
Alcinoo, 259, 270, 275, 278, 608.
Alcmane di Sardi, 483-85, 490, 494 e n, 1316 e n.
Alcmeone, 1048, 1099.
Alcmeonidi, famiglia, 457, 608-9, 628, 676, 1048-49, 1074, 1077, 1319 n, 1320.
Alessandro I, re di Macedonia, 5, 992.
Alessandro Magno, re di Macedonia, 17, 30, 43, 439, 687, 754, 893, 903, 1129, 1132, 1161, 1212.
Aleuadi, famiglia, 981.
Aleva il Rosso, 645-46, 1116.
Aliatte, re dei Lidi, 549, 719-20, 921, 936-38.
Amasi, faraone egizio, 516, 943, 1125, 1327.
Amenofi III, faraone egizio, 150-51.
Amenofi IV, faraone egizio, 150.
Aminta I, re di Macedonia, 992.
Anacarsi, nobile scita, 298.
Anacreonte di Teo, 475, 490, 896, 1311, 1316.
Anassandrida, 857.
Anassilao di Reggio, 570.
Anassimandro di Mileto, 1231-32, 1238, 1242.
Anassimene, 1232, 1238.
Androclo, fondatore di Efeso, 916-18, 926.
Andromaca, 738, 744-45.
Andromadas di Reggio, 569.
Anfiloclo, 994.
Angelione, scultore, 1182.
Ante di Trezene, 615 n.
Antifane, 16.
Antigono Monoftalmo, 894.
Antimenida, 517.
Antinoo, 269.
Antioco di Siracusa, 1011, 1014, 1017, 1028-30.
Antioco IV, re di Siria, 374.
Antiope, regina delle Amazzoni, 1193.
Antistene, 1291.
Antonini, dinastia, 298.
Api, divinità scitica, 954.
Apollo, 10, 129, 209, 212, 217, 267 n, 278, 348-49, 351, 354, 355-57, 360, 363-64, 373, 375, 383, 392, 398, 423, 427, 475, 479, 482-484, 486-88, 493, 518, 630, 632-33, 636, 771, 818, 879, 898, 900, 917, 925, 943, 946, 963, 972, 987, 1003, 1020, 1074, 1112, 1114, 1119, 1132, 1134-36, 1138-39, 1182-1183, 1229-30, 1257, 1274, 1283, 1284 n, 1320.
Apollodoro di Damasco, architetto, 1301.
Apollonio Rodio, 898, 946, 1029, 1275.
Apries, faraone egizio, 516.
Apsū, 1318.
Arato di Sicione, 15.

Arcesilao IV, re di Cirene, 492-93.
Archeanattidi, dinastia, 967-68.
Archermo di Chio, 1186-87.
Archia, ecista di Siracusa, 659, 1011-12, 1015.
Archiloco, 474, 597, 896, 932, 1040, 1234, 1311, 1313, 1320-21.
Archita di Taranto, 1034.
Ardys, re di Lidia, 933, 935-36, 938.
Ares, 129, 240, 348-49, 351, 357, 360, 366-67, 378, 473, 545.
Argeadi, famiglia, 992, 994.
Arianna, figlia di Minosse, 1183, 1295.
Arione di Metimna, 896.
Aristagora di Mileto, 1021.
Aristarco di Samotracia, 248, 924-25.
Aristide di Ceo, 569.
Aristodemo, tiranno di Cuma, 702 n, 1023.
Aristofane, 12, 350, 374, 441, 482, 490, 653, 1309, 1314-22.
Aristogitone, 15, 490, 773.
Aristosseno di Taranto, 1034.
Aristotele, 6, 8, 12, 16-18, 20-22, 259, 300, 302, 305, 312, 326-27, 341, 489, 527, 529, 537, 539, 541, 546-47, 549, 560, 567, 569-70, 573, 575, 578, 583-86, 598, 600, 603-4, 607, 613, 637, 648, 653-54, 662-63, 667-68, 672, 682, 693-94, 699, 703, 706, 709, 726, 734, 741, 748, 752-53, 783, 855-56, 898, 996, 1026, 1036, 1043, 1052-54, 1056, 1067, 1084-87, 1089-91, 1093-97, 1099, 1107-8, 1116, 1130, 1231-35, 1238-39, 1242, 1250, 1289-90, 1298, 1308-9, 1311-12, 1316-17, 1322, 1327, 1330, 1333.
Armodio, 15, 490, 773.
Arnosso, re dei Misi, 933.
Arnuwandas, re ittita, 1223.
Arpago, generale persiano, 1020.
Artemide, 9, 129, 212, 217, 277, 348, 355-56, 361, 363-64, 374, 383, 409, 482, 484-85, 883, 898, 938, 943, 945, 1135, 1275.
Artemisia, regina di Alicarnasso, 892.
Arunte, re d'Etruria, 1023.
Asclepio, 348, 350, 354-55, 379, 487-88, 900.
Asio di Samo, 939.
Aššur, divinità assira, 934.
Aššurbanipal, re assiro, 934-35, 942.
Astarte, divinità fenicia, 185, 941, 943.
Ateas, re dei Geti, 971-72.
Atena, 10, 129, 174, 220, 240, 262, 283, 287, 290-91, 328, 349, 351, 356, 359, 360, 366-367, 373, 379, 398, 471-72, 482, 545, 567, 626, 635-37, 674-75, 765-67, 803, 824, 884, 900, 943, 972, 1077, 1126, 1135-37, 1296, 1303-5, 1317-18.
Ateneo, filosofo, 250, 490.
Atossa, regina di Persia, 21.
Atreo, re di Micene, 182, 1218 n.
Attarsiyas, 1223.
Attico, Tito Pomponio, 298.
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore, 30 n.

Baal, divinità fenicia, 943.
Babrio, 1318 n.
Bacchiadi, famiglia, 608, 648, 658-61, 677, 978.
Bacchilide di Ceo, 181, 481 e n, 490, 939, 1124.
Bato di Sinope, 926, 938.
Batto II di Cirene, *detto* il Beato, 520.
Berosso di Babilonia, 759.
Biante di Priene, 937-38, 1021, 1307.
Biblide, figlia di Mileto, 929 n.
Bione di Smirne, 1262.
Bitone, eroe argivo, 12, 825, 827.
Boezio, Anicio Manlio Severino, 1252, 1263.
Briseide, 272.

Cadmo, 929, 1007, 1168.
Callimaco, 9, 360, 1309, 1317-18.
Callino, 683, 936.
Calliope, 1274.
Cambise, re dei Persiani, 943.
Candaule, *vedi* Mirsilo, tiranno di Mitilene.
Carasso, fratello di Saffo, 517.
Caronda, nomoteta di Katane, 561-62, 565-66, 569-72, 574.
Caronte, 441.
Cauno, eroe milesio, figlio di Mileto, 929 n.
Cesare, Gaio Giulio, 1212.
Cherilo di Samo, 474.
Chersicrate, fondatore di Corcira, 659.
Chilone, 837-39, 857, 863, 1308.
Cicerone, Marco Tullio, 298, 475, 563, 898, 1286 n.
Cilone, 667-68, 766, 1044, 1048-49, 1053.
Cinira, re di Cipro, 1284 n, 1287, 1290 n.
Cipselidi, famiglia, 978, 1049.
Cipselo, tiranno di Corinto, 658-61, 677, 705, 978, 1049, 1309.
Ciro il Grande, re di Persia, 14, 857, 861-62, 1313.
Cleante di Asso, 380.
Clearco, 637.
Clemente Alessandrino, 347, 1151, 1161.
Cleobi, eroe argivo, 12, 825, 827.
Cleomene I, re di Sparta, 588 e n, 676, 855, 858-60, 863-67, 882, 1074, 1104, 1109.
Clinia, 1334.
Clistene, 312-13, 323 n, 341, 444, 453, 457, 541, 589 n, 603, 607, 616-18, 625, 635, 665, 706, 746, 773, 776, 858, 864, 1049, 1071-1072, 1074, 1077-78, 1083-110, 1330, 1333.

Clistene, tiranno di Sicione, 663-67.
Clitennestra, 745.
Clizia, pittore, 1201-2, 1205.
Codro, ecista di Mileto, 916.
Coleo, cittadino di Samo, 519.
Commodo, Marco Aurelio, imperatore, 1291.
Conone, generale ateniese, 1263, 1271, 1334.
Conone, mitografo, 1263.
Corinna, poetessa, 879.
Costantino V, imperatore d'Oriente, *detto* Copronimo, 1284 n.
Cratero, 625.
Creonte, 293.
Creso, re di Lidia, 717, 720-21, 724, 857, 860-862, 938-39, 1035-36, 1052, 1080, 1284 n, 1291, 1309-10, 1312, 1323, 1327.
Crise, 265.
Criseide, 265, 275, 278.
Critobulo di Imbro, 1211-12.
Crono, 348, 398.
Ctesia di Cnido, 758.
Curio Dentato, Manio, 1282 n.

Daifanto di Iampoli, generale, 875.
Damasia, aristocratico ateniese, 669.
Darete Frigio, 1212 n.
Dario I, re di Persia, 10, 587, 964 n, 966, 989.
Dedalo, 187, 404, 797, 1182-83, 1295-1306.
Demarato di Aristone, re di Sparta, 14, 21, 858.
Demarato di Corinto, 1022.
Demetra, 245, 247 n, 350-51, 353 e n, 355-57, 365-70, 630, 900, 925, 972, 1010, 1115, 1290 n.
Demetrio I di Macedonia, *detto* Poliorcete, 894.
Demetrio Falereo, 444, 467, 1322-23.
Democede di Crotone, 10.
Democrito, 1142.
Demodice, moglie di Mida e sorella di Pattolo, 715-16, 723-24, 930.
Demonatte, 616.
Demostene, 572, 742, 968, 1037, 1310.
Dicearco di Messina, 489-90, 606-7.
Dike, 1059-60.
Diodoro Siculo, 545 n, 571, 649-50, 863, 967, 1016-17, 1021, 1025, 1262, 1279.
Diogene di Sinope, 1291.
Diogene Laerzio, 474.
Diolce di Siracusa, legislatore, 571.
Diomede, 260, 264 n, 270, 280, 283, 287-88, 360, 999.
Dionigi di Alicarnasso, 1011.
Dioniso, 129, 174, 355-56, 370-73, 479, 482, 490, 775, 833, 1120, 1130, 1136, 1257, 1267-68, 1272, 1279.
Dionisodoto il Lacone, 484.
Dioscuri, 173-74.
Dipeno, scultore, 1182.
Ditti Cretese, 1212 n.
Dorieo Agiade, 1018.
Dorykleides, scultore, 1182.
Dracone, 566, 569-70, 1035, 1043-44, 1051, 1331.
Ducezio, 1028, 1033.
Duride di Samo, 1214 n.

Eagro, 1274.
Ecate, 355, 366.
Ecateo di Mileto, 34, 179, 897, 929, 993, 1168 n, 1314, 1319.
Echetlo, eroe attico, 174.
Edipo, 293, 473, 879, 1121.
Efesto, 229-31, 233, 237, 242, 246, 248, 250-251, 282, 349, 351, 356, 359-60, 367, 378, 1295-96, 1318 n.
Efialte, 1043, 1089 n, 1107.
Eforo di Cuma, 661, 663, 715, 733, 850-51, 853, 927.
Egeo, re di Atene, 293.
Elena, 12, 173, 181, 185, 484-85, 1225-26.
Eleno, 994.
Eliano, sofista, 1285-86, 1290.
Elio Aristide, 903.
Ellanico di Lesbo, 1044.
Elleno, figlio di Deucalione, 182.
Empedocle, 1034, 1231-32, 1245-50, 1268.
Enea, 268, 274, 365, 493, 1029, 1262.
Enlil, 30.
Enomao, re di Pisa nell'Elide, 1119.
Epaminonda, 637 n, 854.
Epicarmo, 1034.
Epimenide di Creta, 443, 1049.
Epitteta, aristocratica di Tera, 16 n.
Epizelo, soldato ateniese, 174.
Era, 10, 12, 129, 348, 356, 366-69, 378, 398, 518-19, 633, 943, 1246.
Eracle, 173-74, 179, 326 n, 350-51, 473, 481, 632, 636, 641, 766-67, 794-96, 814, 825, 853, 895, 932, 943, 945, 992, 999, 1120-22, 1126, 1136.
Eraclide Lembo, 22 n, 571, 726.
Eraclide Pontico, 22, 1021.
Eraclito di Efeso, filosofo, 1238-44, 1247, 1262, 1268.
Eratostene di Cirene, 22 e n, 42-43, 1214 n.
Ergotimo, ceramista, 1201-2.
Erittonio, re di Atene, 474, 716.
Ermes, 10, 129, 350-51, 356, 476, 739, 818, 928, 1303, 1318 n.
Ermippo, 561, 1308.
Ermodice, *vedi* Demodice.
Eroda di Coo, 898, 900.

Erodoto, 5, 8, 11-12, 18, 22, 29, 31-32, 34, 44, 174, 181-83, 298, 301, 348, 351, 377, 429, 440, 536, 541, 548-49, 551, 572-73, 586-91, 595, 605, 616 e n, 629, 653-55, 660, 663, 665-66, 670-73, 702 e n, 717, 723-24, 757-759, 770, 835, 847, 850-53, 856-57, 860, 866, 879-82, 892, 909, 919, 923, 925, 928, 930, 932-33, 936, 943, 945, 949, 953, 963, 966-67, 996, 1007, 1010, 1018-20, 1028, 1031, 1036, 1072, 1077, 1084-88, 1098, 1101-8, 1125, 1129, 1214 n, 1216, 1219, 1287, 1298, 1307-9, 1314 e n, 1319, 1321, 1326-27.
Eros, 356, 367.
Erostrato di Efeso, 423.
Eschilo, 21, 181, 356, 538, 584 n, 946, 1105, 1257, 1267.
Eschine, oratore, 667, 1310.
Eschine, re di Sicione, 856, 863.
Eshmoun, divinità fenicia, 943.
Esiodo, 10, 14, 39, 176, 263, 325, 351, 360, 367, 374, 474, 527, 542, 547, 550-51, 553-55, 557, 595-96, 607, 610-11, 704-5, 743, 752, 878-80, 1040, 1058-60, 1068, 1159, 1231, 1237, 1240, 1250, 1311-12, 1322.
Esopo, 1307-24.
Estia, 328, 349, 368, 739.
Ethbaal, re di Tiro e Sidone, 941.
Ettore, 16, 240, 279, 287-88, 689, 738, 744, 816-17, 924, 926, 1213.
Euagon di Samo, 1308.
Eubulide, 747 n.
Euclide, 1237.
Eudemo di Rodi, filosofo, 898.
Eufronio, ceramista, 1300.
Eumelo di Corinto, 178.
Eumeo, 534.
Eupalamo, 1296.
Euridice, 1251-56, 1259, 1261.
Euripide, 483, 745-47, 883, 945-46, 1103, 1127, 1257-58, 1278.
Europa, figlia di Oceano, 181.
Eusebio di Cesarea, 930, 1026, 1278, 1308-9.
Eussiteo, 747 n.
Evagora di Cipro, 16.
Exechia, pittore, 1203-5.

Fabrizio, Gaio, 1282 n.
Falanto, ecista dei Parteni, 1016.
Fanocle, 1273.
Fedra, 745.
Fedro, 1260.
Ferecide di Atene, storico, 917, 1316, 1321.
Ferecide di Sira, filosofo, 897, 929, 1308.
Ferenico, 481.
Fidia, 1259, 1300.
Fidone, re di Argo, 569, 715-16, 850-51, 853.
Fidone di Corinto, 566.
Filippo II, re di Macedonia, 17, 20, 469, 714, 893, 971-72, 992, 1128-29.
Filita di Coo, 898.
Filocipro, re di Aipeia, 943.
Filocoro, 540, 625, 629, 641.
Filolao di Tebe, 566, 569, 880.
Filopemene, 16.
Filosseno di Citera, 16.
Filottete, 182, 999, 1001, 1003-5.
Fulgenzio, Fabio Planciade, 1283-84.

Galeno, 1290.
Gelone, tiranno di Siracusa, 777, 1010.
Geneleo, scultore, 810, 812-13.
Gerone, tiranno di Siracusa, 15, 481, 493, 1023.
Giamblico, 1034.
Giasone, 83, 178, 946.
Gige, re della Lidia, 509, 719, 931-36, 988, 1014.
Giovanni Stobeo, 380, 572.
Girolamo, santo, 1011, 1016.
Giuliano l'Apostata (Flavio Giuliano), imperatore, 343, 1212.
Giustino, storico, 523, 1017, 1033.
Gorgia, retore e sofista, 727.

Hammurabi, re di Babilonia, 568.
Hiram II, re dei Sidoni, 941.
Hyblon, re siculo, 1008.

Iadmone di Samo, 1308.
Ibico di Reggio, 1311.
Ibria di Creta, 696.
Icaro, 1296.
Idomeneo, 260.
Ierone, tiranno di Siracusa, *vedi* Gerone, tiranno di Siracusa.
Ieronimo di Rodi, filosofo, 898.
Io, figlia di Inaco, 181.
Ione di Chio, 474, 896.
Ipparco, 475, 674, 676, 776, 1073.
Ippia, figlio di Pisistrato, 540 n, 674, 676, 775, 857, 861, 863-65, 1073-74, 1077.
Ippia, sofista, 1234.
Ippocleide di Atene, 475, 766, 1049.
Ippocrate di Coo, 897, 1159.
Ippodamia, 1119.
Ippodamo di Mileto, 320.
Ippodeto, 1112.
Ipponatte di Efeso, 909, 939, 1317.
Ipponico, 1334.
Isagora, 858, 863, 1098, 1102 n, 1104.
Iside, 379.

Isillo di Epidauro, 488.
Isocrate, 16-17, 23, 653, 1124, 1216, 1254, 1260, 1268, 1331-32.

Kotys I, re degli Odrisi, 950.
Kupanta, re di Arzawa, 1223.

Labda, figlia di Anfione, 638 n, 660.
Leonida di Nasso, architetto, 1128.
Leonte, re di Sparta, 855.
Leucone I, re del Bosforo, 968.
Licinio Crasso, Marco, 1282 n.
Lico, figlio di Pandione, 716.
Licofrone, 9.
Lido, vasaio, 1202-3.
Licurgo, 545-46, 562, 566, 575-76, 638, 669-71, 748, 895, 1325-35.
Ligdami, capo cimmerio, 935.
Ligdami, tiranno di Nasso, 427, 861, 936.
Lipit-Ištar, sovrano sumero, 568.
Lisandro, 17.
Lisia, 317 n, 1109, 1122.
Lisimaco, 921.
Lucano, Marco Anneo, 1134, 1263.
Luciano di Samosata, 298, 1291.
Lucrezio Caro, Tito, 1250.
Lugalzaggei, re di Uruk, 568.

Madduwatas, 929 n, 1223.
Malco, 1017, 1021.
Mantiklos, 1185-86.
Marco, evangelista, santo, 22.
Marduk, 373, 568, 759-60.
Marsia, 1283 n, 1284 n.
Massimo di Tiro, 236 n, 1291-92.
Medea, 181, 745.
Megacle, 316, 666, 669, 671-72, 1049.
Melancro, tiranno di Mitilene, 928.
Melanippo, eroe tebano, 664.
Melas, tiranno di Efeso, 936.
Melqart, divinità fenicia, 943.
Menandro, 12, 744-45, 752-53.
Menelao, 12, 259-60, 264 n, 270, 279, 282, 484, 608.
Mermnadi, famiglia, 933.
Metione, padre di Dedalo, 1296.
Mida, re di Frigia, 715, 724, 726, 930-33, 935, 1281-94.
Mida di Agrigento, atleta, 482.
Milziade, 353 n, 609 n, 1077.
Mimnermo di Colofone, 12, 490, 934.
Minia, re di Orcomeno, 70.
Minosse, re di Creta, 43, 182, 187, 564, 568, 638, 999, 1029, 1295-96.
Minotauro, 187, 482.
Mirsilo (*anche* Adiatte *o* Candaule), tiranno di Mitilene, 310, 490, 932-33.
Mirtide, poetessa, 879.
Miscello, ecista di Crotone, 1012.
Momo, 1317-18, 1321.
Mopso, 929.
Mummu, 1318.
Mursili II, re ittita, 148, 1222.
Muwattali, re ittita, 1222, 1224.

Neleo, figlio di Codro, 916-17, 925.
Neottolemo, 994.
Nerone, imperatore, 378, 1129.
Nestore, 259, 262, 264-65, 271, 357, 365, 608, 611-12, 625, 999, 1014.
Nicandre di Nasso, 1185.
Nicandro, re di Sparta, 849.
Nicia, generale ateniese, 298, 300, 762.
Nicola Damasceno, 661.
Niobe, 929.
Nonno di Panopoli, 343.
Numa Pompilio, re di Roma, 347.

Odisseo, 12, 14, 28, 33, 230 n, 259-62, 264-65, 267, 269, 271, 275, 277-92, 297, 360, 365, 437-38, 534-35, 596-97, 608, 705, 715, 738, 745, 756-57, 759, 795, 799, 803, 824, 999, 1132, 1215, 1226.
Odrisi, dinastia, 967.
Omero, 6 e n, 8, 10, 15-16, 21, 173-74, 185-188, 244, 249, 255-56, 263-66, 271 n, 274, 277, 292-93, 300, 321, 351, 356-57, 365-67, 376-77, 438, 474-76, 488, 528 n, 532-34, 547, 583-85, 595, 607-8, 632, 683, 686-90, 692, 703-5, 712 n, 745, 765, 802, 804, 806, 816, 824, 838-39, 894-95, 947, 995, 1004, 1030, 1103, 1111, 1135, 1160 n, 1213, 1216, 1224, 1231, 1235, 1248, 1255, 1274, 1295, 1301.
Onomacrito, 566-68.
Oreste, 855-56, 1136-37.
Orfeo, 1251-80.
Ortagora, tiranno di Sicione, 634 n, 662-63.
Ortagoridi, famiglia, 664-65.
Otriade, soldato spartano, 702.
Ovidio Nasone, Publio, 1252-53, 1263, 1282-1283.

Palamede, 715.
Pandora, 743, 1317-18.
Paride, 268-69, 1226.
Parmenide di Elea, 1034, 1231, 1239-40, 1245, 1247, 1268.
Parrasio, pittore, 1301.
Pasife, moglie di Minosse, 1296.
Patroclo, 232, 260-61, 280, 440 n, 456, 816, 1121.
Pattolo, figlio di Zeus, 723-24.

Pausania, 298, 304 n, 347, 375, 457, 649-50, 668, 849-51, 854, 856, 874, 1152, 1246, 1263, 1271, 1302.
Peisino di Lindo, 895.
Peleo, 6, 816.
Pelope, 182, 270, 377, 379, 903, 929, 1120-21, 1126, 1255.
Penelope, 276, 741, 745, 803.
Pentatlo di Cnido, 520, 1017-18.
Periandro, tiranno di Corinto, 38, 662 e n, 665, 937-38, 978 e n.
Pericle, 475-76, 598 e n, 674 n, 751-52, 893, 967-68, 1083, 1088 e n, 1094 n, 1103, 1245, 1330.
Persefone, 8, 367, 376, 630, 1268.
Perseo, 182.
Persiade I, re del Bosforo, 971.
Pindaro, 11, 16, 316, 406, 472, 480-83, 487, 490, 492-93, 586, 592-94, 775, 806, 813, 879, 984, 994, 1112, 1120-22, 1124, 1128, 1131, 1158-59, 1250, 1275.
Pirro, re dell'Epiro, 1132.
Pisandro di Camiro, 895.
Pisistratidi, famiglia, 18, 374, 459, 628, 863, 896, 1074.
Pisistrato, figlio di Ippia, arconte ateniese, 775.
Pisistrato, tiranno di Atene, 471, 474-76, 540 n, 604, 669-77, 766, 773-75, 835, 895-96, 900, 917, 1035, 1073-80, 1094 n, 1101-2, 1323-24.
Pitagora, 411, 574, 1034, 1232, 1249.
Pitea di Marsiglia, 29.
Pitone, 1119-20, 1134, 1137-38.
Pittaco, tiranno di Mitilene, 310, 490, 565 n, 569, 928, 1273.
Pittore della Caccia, 1207.
Pittore della Fonderia, 1299.
Pittore dell'Oltretomba, 1270.
Pittore di Amasi, 517, 1202-3.
Pittore di Andocide, 1205.
Pittore di Ganimede, 1271.
Pittore di Macmillan, 710-11.
Pittore di Mida, 1288.
Pittore di Nesso, 1199-1200.
Pittore di Niobe, 964.
Pittore di Saffo, 1282.
Platone, 12, 305, 474, 477-79, 568, 583, 585-586, 600, 637 n, 653-55, 682, 734, 741, 752-753, 897, 903, 1026, 1105, 1126-27, 1136, 1139, 1250, 1254, 1260, 1267-68, 1271, 1292, 1298, 1314 n, 1319, 1326-27, 1329, 1332.
Plinio il Vecchio, 1022.
Plutarco, 328, 540 n, 562, 572-73, 576, 613, 669, 682, 710, 751, 878, 967, 1037, 1052, 1054, 1056, 1098 n, 1215-16, 1307, 1309, 1311, 1329-34.
Plutone, 367, 745, 1290 n.
Polibio, 571, 873, 883, 894.
Policleto, 1127.
Policrate, tiranno di Samo, 43, 183, 422, 770, 857, 861-64, 891, 896, 900, 928, 1021, 1080, 1311.
Polignoto di Thasos, 438.
Politecno, tiranno di Chio, 438.
Polluce, 715-16.
Pompeo Magno, Gneo, 298.
Pompeo Trogo, 523-25, 1017.
Porsenna, re d'Etruria, 1023.
Posidone, 10, 114, 129, 278, 321, 348, 355-57, 365, 383, 622 n, 898-99, 919, 924-25, 1112, 1115, 1135-36, 1318 n.
Posidonio di Apamea, 44, 1029.
Prassifane di Rodi, filosofo, 898.
Prassitele, 1301.
Priamo, 292, 374, 608, 815-17, 1219.
Proclo di Costantinopoli, 1237.
Procne, moglie di Tereo, 183.
Prometeo, 946, 1296, 1301, 1317-18.
Proserpina, 745.
Psammetico, tiranno di Corinto, 662.
Psammetico I, faraone egizio, 322, 515-16, 934.

Reco, architetto, 421-23, 770.
Rodopi, 1307.
Rusa I, re di Urartu, 935.

Sadiatte, re di Lidia, 936, 938-39.
Saffo, 367, 429, 517, 744, 806, 812, 896, 939, 1159, 1273, 1307.
Šandakšatra, figlio di Ligdami, 936.
Sargon, re di Akkad, 30.
Sargon II, re assiro, 935, 941.
Scilli, scultore, 1182.
Scopa, scultore, 409, 646.
Scopadi, famiglia, 981.
Semonide di Amorgo, 1317.
Seneca, Lucio Anneo, 235, 1252, 1263.
Senocrito, *vedi* Onomacrito.
Senofane di Colofone, 489, 579, 716, 723-24, 733, 938-39, 956, 1127, 1231-32, 1239-40, 1250, 1329.
Senofonte, 15, 18, 259, 319, 323 e n, 483, 606-7, 654, 684, 745-46, 748-52, 1031, 1141, 1245, 1287, 1298, 1326.
Serapide, 347.
Serse I, re di Persia, 5, 14, 21, 847, 882, 1190.
Servio, Mauro Onorato, 1033, 1285.
Servio Tullio, re di Roma, 519.
Shang, dinastia, 86.
Sileno, 12, 1282, 1285-87, 1289, 1293.

Silio Italico, 1005.
Simia di Rodi, 898.
Simonide di Ceo, poeta lirico, 15, 475, 490, 606, 779, 896, 1276.
Simplicio, 1236.
Socle di Corinto, 863.
Socrate, 12, 475, 568, 583, 654, 749-50, 1309-1310, 1313-18, 1320-23, 1326.
Sofilo, pittore, 1200-1, 1203, 1205.
Sofocle, 11-12, 15, 893, 896, 946, 1245, 1260, 1298.
Solone, 12, 298, 315, 317 e n, 320, 442-43, 457, 459, 474-75, 490, 538-40, 553, 557-59, 562, 566, 572-73, 594-95, 669, 671, 676-77, 699, 706, 741, 773, 826, 831, 943, 1035-80, 1098, 1108, 1216, 1307, 1322, 1325-35.
Spartocidi, dinastia, 968.
Stasino di Cipro, poeta epico, 942.
Stefano di Bisanzio, 606 e n.
Stesicoro di Imera, 473 e n, 1029, 1311.
Strabone, 45, 329-30, 340, 562, 659, 759, 883, 899, 931, 956-57, 968, 988, 1004-5, 1008, 1015, 1019, 1029, 1033, 1115, 1129.
Suppiluliumas I, re ittita, 1224.

Taharqa, re di Nubia, 942.
Taleta di Gortina, 484, 566-67.
Talete di Mileto, 1231-38, 1307-8.
Tamiri, poeta tracio, 1274.
Tantalo, re di Sipilo, 1119.
Tarquinii, famiglia, 1023.
Tarquinio il Superbo, re di Roma, 1023.
Tarquinio Prisco, re di Roma, 519, 1022.
Teagene, tiranno di Megara, 667-68, 677.
Tecteo, scultore, 1182.
Telefo, 929, 1005 n.
Telemaco, 262, 267, 269-70, 275, 277, 281-83, 360.
Temeno, re di Argo, 853.
Temistocle, 298, 466, 762, 896, 1096, 1138.
Teocrito di Coo, 898.
Teodoro, architetto, 421-22, 770.
Teofrasto di Lesbo, 489, 898, 1130, 1290.
Teognide di Megara, 11-12, 16, 491, 550, 557, 586, 594-96, 637 n, 676, 827, 1040, 1068, 1159.
Teopompo, 545 n, 1285-86.
Teosseno di Tenedo, 483.
Teozotide, politico ateniese, 1109.
Terone, tiranno di Agrigento, 1245, 1250.
Terpandro di Lesbo, 484.
Tertulliano, Quinto Settimio Florenzio, 1293.
Teseo, re di Atene, 174, 214, 239, 302, 328, 474, 482, 632, 903, 1045, 1108, 1117, 1183, 1193.
Tessalo, figlio di Pisistrato, 676.
Teti, 230-33, 252, 816.
Thuthalija (Tudḫalija, Tuḫḫalija) II, re di Aššuwa, 146, 912, 1223.
Tiamat, 1316.
Timeo di Tauromenio, 1029.
Timesileo, tiranno di Sinope, 968.
Timocreonte di Ialiso, 896.
Tindareo, 179.
Tirteo, 179, 185, 310, 533 e n, 584-85, 683, 699, 706, 848, 850, 854, 1038, 1158, 1287, 1292.
Tisameno, 856.
Tolomei, dinastia, 893, 901, 1324.
Tolomeo, Claudio, 44.
Tolomeo I Soter, re d'Egitto, 480, 481 n.
Traiano, imperatore, 1301.
Trasibulo, tiranno di Mileto, 928, 936-38.
Trasibulo di Agrigento, atleta, 483.
Trasibulo di Stiria, uomo di stato ateniese, 1100, 1109.
Tucidide, 6-7, 17, 23 e n, 37-38, 67, 137, 174, 182-84, 217, 298, 300-1, 326-29, 476, 550, 577, 587 n, 598 e n, 627, 653, 673-74, 682, 687, 699, 849, 863, 874, 883, 890, 893, 897, 901, 996, 1008, 1011, 1016, 1019-20, 1028, 1031, 1098 e n, 1141, 1158, 1215, 1310, 1326, 1330, 1335.
Tudo, figlia di Arnosso, 933.

Ulisse, *vedi* Odisseo.

Valerio Massimo, 571.
Virgilio Marone, Publio, 1029, 1211, 1252-54, 1263.
Vitruvio, Marco Pollione, 406, 410, 429.

Xanto, re della Beozia, 879.
Xanto, storico, 930, 932, 1324.

Zaleuco, nomoteta di Locri Epizefirî, 565-72, 574-75.
Zenodoto, 248.
Zeus, 9-10, 12, 17, 129, 209, 245, 268, 270, 281-83, 288-89, 346-52, 357, 359-61, 365-80, 383, 398, 481, 518, 626, 635, 759, 768, 824, 898-99, 903, 932, 943, 972, 989, 992, 1020, 1059, 1136, 1246, 1268, 1315, 1317-18.

Luoghi e popoli

Abanti, 605, 917-19.
Abdera, 482, 509, 963, 984.
Abderiti, 984.
Abe, città della Focide, 1129.
Abido, città dell'Egitto, 516.
Abido, città della Troade, 509, 988.
Acaia, 99, 208, 329, 446, 507, 848, 856-57, 1011-12, 1156.
Acanto, 983.
Acarnani, 979-81, 1117.
Acarnania, 326 n, 869, 870, 883-84, 977, 980, 1004.
Achei, 7-9, 21, 146-47, 263, 267 n, 272-73, 276, 278-80, 284, 287, 289, 310, 417, 912, 1014, 1111, 1114, 1218 n, 1220, 1222.
Acheloo, fiume dell'Acarnania, 6, 869, 883, 980, 1004.
Acherusio, lago, 1004.
Achilleion (Behik Tepe), 910.
Acre, 1010.
Acrefia, 881.
Adige, 525.
Adriatico, Mar, 9, 30, 208, 503, 883, 978-79, 997, 1019.
Afghanistan, 1139.
Africa, 33, 156, 548-49, 612 n.
Agre, 376.
Agrigento, 153, 170, 374, 520, 730, 891, 998, 1016-17, 1249:
  templi, 1245.
Agropoli, 1013.
Aḫḫiyawa, 146-48, 890, 1218 n, 1222-24.
Aigeira, 401.
Aigiale, 634 n.
Ai-Khanum, 1139.
Akkad, 30 e n.
Akra, città della penisola di Kerč, 963.
Akragas, *vedi* Agrigento.
Akrotiri, città dell'isola di Santorino, 68, 135.
Alalia, 520, 1020-21.
Alašiya, 148.
Alazoni, 949.
Alessandria d'Egitto, 38-39, 44, 470, 482, 888, 898, 901.
Aliacmone, fiume, 991.
Aliarto, 880-81.
Alicarnasso (Bodrum), 144, 470, 518, 615 n, 721, 890, 892, 922, 928, 1159, 1287, 1307.
Al Mina, 226, 499-500, 502, 515, 1006.
Altis, *vedi* Olimpia.
Amano (Nur Dağlari), catena montuosa, 30.
Amatunte, 172 n, 941, 943.
Amazzoni, 364, 903, 929, 946-47.
Ambracia (Arta), 661, 978 e n, 993-94.
America, Americhe, 44, 612 n, 1256.
Amicle, 665:
  tempio di Apollo, 210, 483.
Amiso, 512, 960.
Amniso, 106, 357.
Amorgo, isola, 886, 896, 1317.
Ampurias, 518-19.
Anatolia, 25, 27, 31, 53, 70-71, 86, 134, 136, 138, 140, 146, 167, 500, 906, 912, 934, 940, 949, 995, 1115, 1123, 1150, 1213, 1222, 1310, 1324.
Anattorio, città dell'Acarnania, 661, 978.
Ancira (Ankara), città della Galazia, 1283 n.
Andalusia, 162, 523.
Andro, isola, 203, 216, 332, 509, 886, 983.
Anfipoli, città della Tracia, 330.
Anfissa, 878.
Antandro, 936.
Antela, 877:
  santuario di Demetra, 876, 1113.
Antigori, 998.
Antissa, città dell'isola di Lesbo, 912.
Apodoti, 979.
Apollonia di Astice, 512, 978.
Apollonia Pontica (Sozopol), 960, 966, 971.
Appennini, 1030.
Aptara, città dell'isola di Creta, 123.
Arakynthos, monte, 869.
Aramei, 1168 n, 1171.
Aratto, fiume, 978 n.

Arcadi, 327, 854-55.
Arcadia, 208, 210, 329, 345, 376, 649-50, 854-855, 858, 866, 1116-17, 1157-58, 1186.
Archanes (Arkades), località dell'isola di Creta, 58, 390, 465, 563.
Areopolis, 48 n.
Argissa, 49, 912.
Argivi, 7, 215, 613 n, 663, 702, 849, 1111.
Argo, 7, 8, 77-78, 166, 203, 215-16, 279, 334, 340, 354-55, 378, 415, 453, 538, 605, 613 e n, 615 e n, 633, 663, 672, 692, 702, 705, 826, 847-48, 851, 853-54, 860, 862-64, 866-867, 926, 1158, 1182, 1186:
 Heraion, 383, 386, 392 n, 402, 406, 408, 826, 1013.
 necropoli della Deiras, 445, 459.
Argolide, 27, 47, 48, 73, 75, 77-78, 84, 99, 101, 117, 134, 164, 220, 408, 445-46, 454, 1013, 1112-13.
Ariani, 22 e n.
Ariccia, 1023.
Arimaspi, 946.
Arimaspo, fiume, 946.
Armenoi, località dell'isola di Creta, 114, 121.
Arno, 520, 1022.
Arzawa, 1223.
Ascalona (Tel el-Ajjul-Gaza), 150.
Ascra, città della Beozia, 325 n, 610, 704-5.
Asia, 21-22, 25, 31, 33, 40-41, 43-44, 182, 509, 564, 885-86, 988, 1142, 1216, 1256.
Asia Minore, 6, 81-82, 133, 135, 192, 195, 200, 221, 226, 324, 331-32, 348, 363, 417-18, 426, 465, 470, 513, 653, 716-17, 726, 728, 731, 842, 862, 872, 885, 890, 895, 903-43, 949, 959, 963, 975, 982, 984, 1006, 1025, 1115, 1153, 1156-58, 1161, 1181, 1233, 1239, 1323-24.
Asine, città dell'Argolide, 75, 203, 215, 849-850.
Asine, città della Messenia, 849.
Asineti, 850.
Asopo, fiume, 869.
Aspripetra, città dell'isola di Coo, 914.
Aspropotamo, fiume, 6 n.
Assesos (Mengerev Dağ), 937:
 santuario di Atena, 937.
Assio (Vardar), fiume, 947, 991-92.
Assiri, 936, 942, 953, 1224.
Assiria, 757, 932.
Asso, 415:
 tempio di Atena, 434.
Aššuwa, 146, 912.
Astaco, 511.
Atarneo, regione della Misia, 724, 933.
Atene, 5, 8, 10, 17-20, 23, 38, 41, 95, 99, 115, 174, 182, 203, 205, 208, 212-15, 261, 265, 293, 298, 301-2, 304, 312-13, 315-18, 320-321, 328, 363, 365, 375, 383-84, 387, 418, 429, 434, 439, 442-44, 450-53, 455, 459-60, 471, 482, 488, 536-37, 559, 561, 572, 600-601, 604-6, 615, 618, 628-30, 636-37, 639-640, 665, 668-78, 702, 705-6, 716, 728, 741, 746-47, 772, 775-77, 779, 791, 802, 831, 833, 835, 837-38, 863-65, 878-79, 882, 888, 893-901, 914, 916, 926, 965-66, 973, 979, 1028, 1035, 1037, 1041, 1044, 1046-48, 1056, 1059, 1061, 1063, 1071, 1075, 1077-1079, 1084-110, 1113, 1137, 1187, 1199-1200, 1202-7, 1216, 1301, 1303, 1320, 1323, 1326-27:
 Acropoli, 99-100, 328, 330 n, 334, 336-37, 341-42, 350, 354-56, 358-59, 365, 372, 386, 390, 394, 410, 418, 471-72, 475-76, 671-72, 763-65, 773, 1046, 1048-49, 1071, 1079-80, 1109, 1156, 1159, 1161, 1179, 1182, 1186, 1188-89, 1192-93, 1199-200, 1202, 1245, 1300, 1303, 1307, 1330, 1332, 1334-35:
  Eretteo, 394, 427.
  Partenone, 403, 415-16, 467, 471, 674-676, 1079, 1118, 1186.
 Agorà, 366, 386 n, 450-51, 459, 461, 476, 773-75, 780, 1043, 1071:
  altare dei Dodici Dèi, 675, 771-72, 775.
  fonte Calliroe (Enneacruno), 328, 387, 675, 779-80.
  portici:
  - dell'arconte re, 776, 1043, 1080.
  Pecile, 174.
 Ceramico, 386, 442, 450-52, 455, 457-58, 466-67, 471, 1198-99:
  Dipylon, 1177-78.
  Porta Sacra, 457.
 Kolonos Agoraios, 773.
 Pireo, 267 n, 301, 451-52, 466, 1109.
 Pritaneo, 1043.
 teatro di Dioniso, 833.
 templi:
  - di Apollo Patroos, 1080.
  - di Atena Nike, 8, 427, 675, 767.
  - di Dioniso Eleuterio, 386, 1079.
  - di Zeus (Olympieion), 374, 675, 1079.
Ateniesi, 5, 17, 214, 298, 316, 321, 323, 363, 374-75, 541, 550, 572-74, 653, 676, 792, 833, 859, 882, 968-69, 985, 1035, 1047-48, 1057, 1074-75, 1077, 1083-108, 1114, 1130, 1138, 1203, 1216, 1333-34.
Athos, penisola di, *vedi* Calcidica, penisola.
Atlantico, Oceano, 34.
Attica, 20, 25, 39, 48, 55-56, 58, 83-84, 88, 134, 208, 211-15, 219-20, 225, 236, 302, 326, 329, 332, 341, 355, 363, 365, 415, 418,

429, 434, 445, 451-52, 454, 472, 474-75, 550, 553, 607, 610, 617, 633, 637, 639-42, 649, 673, 706, 728, 858, 860, 888, 892-93, 901, 1008, 1046-47, 1062, 1073, 1076-77, 1080, 1096, 1098, 1158, 1193, 1197, 1199, 1207, 1318-20.
Aulide, 39.
Avaris (Tell el-Dab'a), 137.
Avdeli, città dell'isola di Nasso, 58.
Azio, 45.
Azov, Mar d', 29, 43, 512, 946.

Babilonesi, 517, 1224.
Babilonia, 757-59, 1323-24:
porta di Ishtar, 759.
santuario di Marduk, 759.
Balcani, penisola balcanica, 53, 993, 995, 997.
Baltico, Mar, 26.
Bardana, *vedi* Phokikion.
Basento, fiume, 1013.
Basilicata, 154, 156, 163.
Bassit, 515.
Batinetide, 936.
Battriana, 43.
Bayrakli-Pepekule, 937.
Bebrici, 929.
Bel'sk, 953.
Beoti, 18, 263 n, 710, 870, 872-73, 882-83, 987, 1114.
Beozia, 8 e n, 27, 47, 70, 83, 100, 134, 211, 445-46, 483, 493, 637 n, 644, 704, 869-70, 874, 879, 882-83, 907, 1040, 1156, 1158-59, 1168, 1205-6, 1228.
Berezan, isola di, 511-12, 959, 961, 963, 966, 990.
Bermione, monte, 991, 1287.
Beycesultan, 71.
Biblo, 150.
Billiace, città dell'Epiro, 994.
Bisanzio, 44, 511, 893-94, 959, 963, 987.
Bitinia, 947.
Boğazköy, 145-46, 168, 912, 1214, 1222.
Boio, città della Doride, 878.
Bolshaya Tsymbalka, 954.
Boristeniti, 959.
Bosforo, 29, 40, 509, 934, 947, 953, 961, 966, 968, 971, 987-89.
Bosforo, città, 964.
Bosforo Cimmerio (Stretto di Kerč), 512, 963.
Bosnia, 1228.
Braurone, borgo dell'Attica, 355, 363.
Brindisi, 141.
Britanni, 1212.
Britannia, 1212.
Broglio di Trebisacce, 156-57, 998.
Bruzio, 1004; *vedi anche* Calabria.
Bubasti, città dell'Egitto, 759.
Budini, 949.
Bug, fiume, 544, 949, 961, 990.
Butrotone, città dell'Epiro, 994.

Cadice, 36.
Cadmei, 605, 917.
Cagliari, 36, 160-61, 169.
Caico (Şakir Çay), fiume, 27, 904-5.
Caistro (Küçük Menderes), fiume, 27, 904.
Calabria, 154, 156, 340.
Calauria, isola, 366, 1013, 1112-13.
Calcedone (Kadiköy), 511-12, 959, 963-64, 987.
Calchi, isola, 889.
Calcide, città dell'Eubea, 39, 213, 447, 508-9, 605 e n, 728, 730, 886, 889, 978, 983, 1008.
Calcidesi, 18, 1008, 1017.
Calcidica, penisola, 47, 212, 226, 339 n, 509, 672, 983, 1006.
Calibi, 956.
Calidone, città dell'Etolia, 277, 827, 869, 872, 980.
Calimno, isola, 889, 892, 1156.
Calipidi, 949.
Callati, città della Tracia, 969.
Camarina, 312, 626, 1010, 1016.
Camiro, città dell'isola di Rodi, 614 n, 895, 899, 914.
Campania, 463, 503, 1022-23, 1031.
Cananei, 1168 n.
Cannatello, 153 e n, 170, 998.
Caoni, 993-94.
Capo Piccolo, 141.
Cappadocia, 940.
Capua, 1023.
Cari, 6 n, 220-21, 516, 891, 918-19, 929.
Caria, 133, 140, 618, 892, 912, 922, 943.
Caristo, città dell'Eubea, 886.
Carpato (Scarpanto), isola, 25, 886, 891, 1156.
Carpazi, monti, 81-82, 87.
Cartagine, 22, 38, 44; 501, 1016, 1019.
Cartaginesi, 22, 521, 1017, 1020, 1033, 1245.
Cartea, città dell'isola di Ceo, 728.
Casale Nuovo, 158 n.
Casmene, 1010.
Cassopei, 993.
Castelluccio, 1008.
Catalogna, 27, 35.
Catania, 36, 505, 1024.
Caucaso, 86, 934, 946, 949, 953, 971.
Cauconi, 605.
Caulonia, 728, 1030.
Cavone, fiume, 158.
Cefiso, fiume, 869, 878.

Ceo, isola, 55 n, 65, 68, 138, 429, 482, 888, 901.
Cerauni, monti, 993.
Cere (Cerveteri), 41, 520-21.
Ceresso, 881.
Chalandriani, città dell'isola di Sira, 58.
Chania (Cidonia), 104, 105-6, 114-23, 125, 129, 357, 370.
Cheradi, isole, 154.
Cheronea, 20, 467, 714.
Chersoneso, città della Crimea, 963, 969-70.
Chersoneso Tracico (penisola di Gallipoli), 26, 966.
Chertomlyk, 954-55.
Chio, isola, 41, 219, 310, 353, 370, 402, 417, 424, 465, 518, 772, 885, 891-93, 895, 901, 904, 909, 912, 919-20, 926, 984, 1156, 1196.
Chioti, 41.
Chone, 1003.
Chorreras, 501.
Chrysolakkos, 63.
Chyretiai, 446.
Cicladi, isole, 51, 53, 55-56, 58-59, 61, 68, 74, 104, 135, 192, 204, 216-17, 417-18, 426, 429, 445, 448-49, 459, 509, 885-901, 905, 1019, 1156, 1183, 1196.
Ciero, città della Tessaglia, 982.
Cilicia, 167, 500, 515, 936, 940.
Cimmeri, 930-31, 934-36, 949, 953, 956, 1281 n.
Cimolo, isola, 889.
Cina, 86.
Cinuria, *vedi* Tireatide.
Ciprioti, 943, 1166-67.
Cipro, isola, 7, 10, 39, 104, 106, 132-33, 138, 140, 145, 148-49, 165, 167, 170, 172 n, 194, 200, 212, 221-22, 418, 498-99, 515, 894-95, 905, 907, 912, 941-43, 1008, 1017, 1157-58, 1164, 1166-67, 1219, 1222.
Cirenaica, 27-28, 39.
Cirene, 152, 492-93, 507-8, 515, 520, 548, 599, 616, 731, 1019, 1139.
Cirò, Capo, 1003.
Cirra, 1113-14.
Citera, isola, 65, 67, 74, 138, 260 n, 368, 851, 890, 901, 1156.
Citerone, monte, 878.
Citinio, città della Doride, 878.
Cizico, 509 e n, 511, 614, 721, 923, 988.
Cizio, città dell'isola di Cipro, 940-43.
Claro, 354, 363, 912.
Clazomene, 434, 465, 518, 912, 914, 918, 984.
Cleone, 1182.
Cnidi, 1017.
Cnido, città, 31, 518, 901, 1017, 1158.
Cnosso, 49, 61, 65-67, 103-6, 113-25, 128, 140, 195, 204-5, 221, 290, 340, 357-58, 447, 465, 1144-46, 1164:
Necropoli Nord, 218.
Palazzo di Minosse, 61, 115, 138, 140, 1144.
Colchi, 31.
Colchide, 31, 83, 178, 956, 963, 969, 973, 1275.
Colofone, 507, 579, 616, 917, 920-21, 924, 937, 1014-15.
Colofoni, 723.
Colonne d'Ercole, *vedi* Gibilterra, Stretto di.
Çomlekçi, 914.
Coni, 1001.
Coo, isola, 133, 415, 445, 459, 499, 613-14, 648, 886, 889, 891-93, 897-901, 904, 922, 941, 1156, 1159.
Copaide, lago, 100, 869, 878.
Corcira (Corfú), 19, 36, 38, 40, 48, 315, 409-410, 503, 505, 616, 559-62, 978-79, 1011:
tempio di Artemide, 412-15, 423, 1187-88.
Corciresi, 183, 979.
Coressia (Coresso), città dell'isola di Ceo, 728, 901.
Corfú, *vedi* Corcira.
Corinto, 20, 38, 75, 203, 215-16, 225, 264 n, 334, 340, 368, 392 n, 400, 406, 409, 415, 418, 446, 453, 475, 506-7, 566, 599, 617, 648, 658-62, 677, 705, 710, 728, 763, 797, 848, 853, 856-61, 865-67, 880, 890, 926, 967, 978-79, 988, 1008, 1011-13, 1025, 1156, 1178, 1182, 1186, 1190, 1205, 1309-1310, 1312-13, 1321:
fontane:
- Glauke, 779.
- Peirene, 779.
santuari:
- di Afrodite, 367.
- di Apollo, 772, 1118.
- extraurbano di Perachora, 10, 215, 401, 507, 1013.
Corinto, Golfo di, 25, 208, 215, 401, 507, 856, 869, 873, 875, 878, 883.
Corinto, istmo di, 38, 1113, 1177:
santuario di Posidone, 215, 1112.
Corinzi, 507, 552, 858-59, 930, 933, 978, 980, 985, 1008, 1011, 1015, 1018.
Corno d'Oro, 987.
Coronea, 684, 709, 713, 880-81:
santuario di Atena Itonia, 1117.
Corsica, 41, 520, 550, 1020.
Coscile, fiume, 1025.
Cosenza, 156-57.
Crannon, città della Tessaglia, 982.
Crati, fiume, 156, 1025, 1031.
Creta, isola, 8, 25, 35, 49-50, 55-56, 58-59, 61,

64-66, 68, 74, 82, 84, 86-87, 90-91, 103-5, 115, 123, 131, 133-35, 137, 140, 160, 165, 172 n, 192, 203-4, 206, 214-15, 217-20, 225, 251, 275, 297, 301, 310, 324, 327 n, 342, 376, 389-90, 401, 403, 447, 465, 499, 520, 562, 564, 567 e n, 604-5, 618-19, 638-39, 885-900, 905, 941, 1008, 1019, 1028, 1097, 1135, 1156, 1158, 1170, 1177, 1182-83, 1196, 1222, 1296, 1328.
Creta, Mare di, 885.
Cretesi, 9, 64, 67, 137, 403, 507, 604, 918, 956-57, 1029.
Creusi, 115, 121.
Crimea, 29, 467, 935, 949, 963-64, 969.
Crimisia, 1003.
Crisa, città della Focide, 663, 873, 1229.
Crotone, 141, 507, 728, 1003, 1011-13, 1015, 1023-25, 1030, 1033, 1138:
santuario di Era Lacina, 378.
Cuma, città della Campania, 9, 337-39, 437, 460, 462-63, 503, 512, 996, 1010, 1023-25, 1033.
Cuma, città dell'Eolide, 325 n, 429, 726, 921, 927, 933, 938, 1005-6.
Cumani, 726.
Curio, 943.

Daci, 949.
Dacia, 948.
Danai, 7, 1111.
Danubio, 949, 966, 989; *vedi anche* Istro.
Dardani, 948.
Dardania, 903.
Dascilio, 936.
Decimoputzu, 161.
Deir el-Medina, 150.
Delfi, 10, 215, 321, 354, 373, 386, 390, 398, 415, 429-30, 438, 475, 481-82, 487, 492, 507, 604, 620, 622-23, 625, 633, 641, 648 n, 661, 663, 872, 876-77, 883-84, 889, 930, 933, 1012, 1018, 1049-50, 1074, 1112-13, 1120, 1124, 1129-39, 1161, 1186, 1189, 1229, 1241, 1245, 1275, 1307-10, 1315, 1317, 1319-22:
fonte Castalia, 387, 1133, 1135, 1312-13.
tempio di Apollo, 209-10, 826, 1049, 1118, 1125, 1193, 1229, 1315 e n, 1319.
Delo, isola, 217, 321, 364, 383, 386-87, 390, 415, 417, 427, 429, 434, 475 e n, 482, 486, 636, 728, 771, 886, 889, 891-92, 899-900, 946, 1114, 1161, 1186-87, 1197, 1229:
oikos dei Nassi, 386.
templi:
- di Apollo, 418, 1182-83, 1185.
- F, 401.
Denusa (Donusa), isola, 216-17.
Dicearchia, 1021.
Didima, 354, 363, 386-87, 633, 912, 961, 1190:
tempio di Apollo, 383, 423, 425, 987.
Dimani, 922.
Dimini, 50-51.
Dione, 488, 1272:
tempio di Zeus, 992.
Dioscuriade (Sukhumi), 963-64.
Dirmil, 914.
Dnepr, fiume, 544, 949, 953, 961, 990.
Dnepropetrovsk, 954-55.
Dnestr, fiume, 512, 949, 990.
Dobrugia, 949, 971.
Dodona, 6, 376-77, 993-94, 1130-32, 1186:
santuario di Zeus, 210, 376, 993, 996, 1130.
Dohnsen, 143.
Dolopi, 891, 1114.
Don, fiume, 28, 949.
Dori, 8, 166, 179, 196, 406, 917, 996-97, 1111, 1114-15, 1157-58.
Doride, 869, 873, 875, 912, 922, 1114-15.
Dorisco, 14.
Drero, località dell'isola di Creta, 218, 301, 310 e n, 383, 403, 763, 1184:
tempio di Apollo, 772, 1183.
Driopi, 605, 878, 917.
Durazzo (Epidamno), 36, 978.

Ebrei, 1171.
Ebro, fiume, 1253, 1272.
Ecalia, città dell'Eubea, 895.
Efeso, 9, 144, 364-65, 385-86, 396, 400, 423, 465, 520, 605, 614, 616 e n, 719-21, 905, 910, 926, 936, 938, 959, 1190:
tempio di Artemide, 9, 220, 383, 402, 420, 424, 717, 720, 725, 910, 939, 1080, 1186, 1238-39.
Egeo, Mare, 20, 25-26, 28-31, 35-37, 40-41, 43-44, 48, 51, 56-57, 59, 61, 68, 71-72, 85-87, 93, 133, 146, 156, 170-71, 192, 194, 196, 199-200, 206, 219, 222, 225-26, 306, 371, 499-501, 507, 509-10, 653, 863, 885-901, 904, 908, 914, 923, 941, 943, 945, 947, 967, 975, 977, 982-85, 988, 995, 1003-4, 1006-7, 1015, 1017, 1115, 1150, 1158, 1193, 1238.
Egina, isola, 8, 10, 57, 74, 215-16, 386, 415, 429, 465, 481, 716, 728-29, 866, 882, 889, 1048, 1113, 1197:
templi:
- di Aphaia, 1193.
Theraion, 386.
Egineti, 517-18.
Egitto, 28, 36, 39, 40, 64, 81, 84-85, 133, 135, 137, 140, 150, 165, 212, 418, 423, 488, 511,

515-18, 520, 786, 885, 943, 967, 1008, 1046, 1161, 1181, 1202, 1236, 1324, 1328.
Egizi, Egiziani, 84-85, 104, 106, 151, 552, 929, 1224.
Egospotami, fiume, 1331.
Elatea, città della Focide, 876.
Elba, isola, 502.
Elea, 41.
Elei, 1117.
Eleusi, 115, 121, 214, 236, 355, 390, 452, 630, 632, 675, 706, 864-65, 1079, 1200:
tempio di Demetra, 368, 385, 1079.
Eleutere, città della Beozia, 882.
Eleuterna, località dell'isola di Creta, 218, 258.
Elice, città dell'Acaia, 856-58, 924.
Elicona, monte, 869, 877, 925.
Elide, città, 329-30, 415, 560.
Elide, regione, 27, 73, 208-9, 370, 856, 859-860, 1156.
Elimia, 991.
Ellesponto (Stretto dei Dardanelli), 28, 43, 140, 509, 988, 1213, 1220.
Ellopi, 605.
Emazia, 991-92.
Emporio, località dell'isola di Chio, 331-32, 401-2, 763, 772, 783.
Eniade, città dell'Acarnania, 980.
Eniani, 869, 877, 883, 982, 1114.
Eniochi, 956.
Enipeo, fiume, 981.
Enkomi, città dell'isola di Cipro, 106, 149.
Eno, 984.
Enotri, 1002.
Eoli, 434, 943, 1313.
Eolide, 294, 417, 429, 434, 508, 872, 904, 912, 930, 943.
Eolie, isole, 10, 74, 82, 141-42, 520, 998, 1018.
Eordea, 991.
Epidamno, *vedi* Durazzo.
Epidauro, 215-16, 387, 487, 615, 627, 848, 917, 1113, 1158:
santuario extraurbano di Apollo Meleate, 215.
Epineo, fiume.
Epiro, 6, 8-9, 26, 47, 210-11, 215, 217, 445-446, 505, 869, 878, 975, 977, 993-94, 997.
Epiroti, 991, 993-94.
Eraclea, città della Lucania, 321.
Eraclea, città della Tessaglia, 877.
Eraclea Pontica (Ereğli), 512, 613, 929, 956-957, 963, 967, 969, 971, 987.
Ercolano, 759.
Eretria, 213, 334, 406, 452, 460, 462-63, 672, 728, 886, 983, 1008, 1011, 1015, 1193:
agora, 386 n.
templi:
- di Apollo Dafneforo, 392, 398, 1193-1194.
Heroon, 461.
Eridano, fiume, 773.
Erineo, città della Doride, 878.
Eritre, città della Ionia, 488 e n, 909, 912, 917, 919-20, 925.
Ermione, 866-67, 1113.
Ermo (Gedis-çayi), fiume, 27, 724, 904, 948.
Ermonassa, città della penisola di Taman, 961, 964.
Estieotide, 646, 982.
Eta, monte, 869.
Etei, 869, 873, 877, 1114.
Eteocarpazi, 891.
Eteociprioti, 940.
Eteocretesi, 891.
Etna, città, 481.
Etoli, 326, 870, 979, 1117.
Etolia, 210, 274, 869, 872, 883-84, 977, 1156.
Etruria, 9, 36, 412, 463, 520-21, 1013, 1022.
Etruschi, 9, 520-21, 525, 1004, 1016, 1023, 1195.
Eubea, isola, 8-9, 25-26, 47, 58, 200, 203, 212-214, 216, 218, 225-26, 415, 418, 445, 447, 449, 460, 467, 500, 502, 506, 728, 869, 886-893, 901, 1006-8, 1156, 1158, 1207.
Eubei, 463, 500-2, 507, 564, 879, 941, 983, 1006-8, 1011, 1015, 1018, 1114.
Eufrate, 30, 757.
Euripo, 39, 40 n.
Euritani, 979.
Europa, 26 e n, 29, 40, 44-45, 49, 51, 55, 87, 134, 143, 196, 217, 228, 317, 523, 736, 760, 977, 885, 988, 1019, 1142, 1216, 1226.
Eurota, fiume, 27, 485.

Farsalo, 54, 648, 982.
Faselide, città della Licia, 518, 891.
Fasi, città della Colchide, 963-64.
Fasi (Rioni), fiume, 31, 307.
Fenici, 37, 172, 181 n, 218, 222, 715, 889, 940, 943, 1007-8, 1018, 1167-68.
Fenicia, 715.
Fere, città della Tessaglia, 982.
Festo, 63, 103-4, 123, 218, 331-32.
Filakopi, città dell'isola di Melo, 58, 68, 135.
Filicudi, isola, 152.
Filippopoli, città della Tracia, 971.
Flegree, isole, 141.
Fliunte, 866-67.
Foce del Sele, 1013, 1190-91.
Focea, 41, 434, 518-19, 523, 548, 909, 912, 920, 939.

Focei, Focesi, 327, 519-22, 872, 876, 917, 1017-21, 1113-14, 1117.
Focide, 208-9, 447, 505, 646, 869, 872-76, 881, 884, 1156.
Fraktin, 167.
Francavilla Marittima, 503.
Francia, 27 n, 524, 888, 1212, 1325, 1327, 1335.
Franchthi, grotta di, 48.
Frigi, 221, 724, 912, 930.
Frigia, 716, 724, 930, 1287.
Ftia, 6.
Ftiotide, 645, 982.

Galli, 523.
Gallia, 35, 523, 525, 995, 1019.
Gamori, 1010.
Gela, 520, 891, 1010, 1016-17, 1138.
Gelidonya, Capo, 162-64.
Geloni, 949.
Genova, 520.
Georgia, 31, 83; *vedi anche* Colchide.
Gerico, 304.
Germania, 20, 143, 524.
Geti, 948-49, 971.
Giavia, passo di, 878.
Gibilterra, Stretto di (Colonne d'Ercole), 33-34, 307, 437.
Giglio, isola, 700.
Gimirraya, *vedi* Cimmeri.
Gioia Tauro, 1030.
Giordano, 150.
Gla, fortezza nei pressi di Orcomeno, 100, 105, 166.
Gonfi, città della Tessaglia, 982.
Gordio, 719, 931.
Gorgippia, città della penisola di Kerč, 963.
Gortina, 218, 605, 747, 886, 1044:
tempio di Atena, 401.
Graia, città della Beozia, 8 n.
Gravisca, 518, 520-21.
Grecia, 6, 8, 27-28, 39, 47-49, 53, 56-59, 61-63, 65, 68-69, 71-72, 74, 79, 84-88, 93, 99-101, 103, 106, 122, 128, 130-32, 134, 164, 166, 181-84, 186-87, 192, 195, 197-99, 202, 206-8, 210-14, 216, 219-26, 246 n, 251, 255, 263-64, 293, 306, 317, 331-32, 338, 340, 365, 370, 409, 422, 445, 453, 460, 468-69, 479, 492, 498-99, 518-19, 523, 552, 561, 564, 577-78, 581-82, 584-86, 592-98, 601-603, 606-7, 612, 618-19, 628, 635, 638, 640-642, 646, 648, 651, 656, 665, 679, 681-82, 693, 695-97, 702-3, 705, 708, 714, 716, 728, 731, 739, 748, 760, 763, 770, 790, 792, 804, 826, 835, 840, 843, 847, 869-70, 878, 881, 884-901, 903-43, 946, 965, 975-94, 998, 1057-58, 1065, 1075, 1080, 1084, 1098, 1111, 1116, 1118, 1123, 1126, 1135, 1141, 1143-44, 1150-51, 1155-56, 1161-62, 1168, 1181, 1183, 1194, 1200, 1202, 1230, 1232, 1245, 1277, 1297, 1311, 1318, 1320, 1325, 1335.
Grotta, città dell'isola di Nasso, 217, 448.
Guadalquivir, 161-62.
Gurnià, città dell'isola di Creta, 67.
Gyenos, città della Colchide, 963.

Hagia Fotia, 58.
Hagia Irini, località dell'isola di Ceo, 68, 135, 217, 390.
Hagia Irini, località dell'isola di Cipro, 139, 943.
Hagia Marina, 69.
Hagia Triada, località dell'isola di Creta, 64, 104.
Hagios Andreas, località dell'isola di Sifno, 216, 332.
Hagios Kosmas, località dell'Attica, 58, 69.
Hala Sultan Tekké, 165, 172 n.
Halai Araphenides, 363.
Halos, 211, 446, 449.
Halys, *vedi* Kızılırmak.
Hapalla, 1223.
Hattusa, 145, 912, 1214, 1223.
Hissarlik, 186, 687, 910, 1213, 1217-19.
Huelva, 519.
Hurriti, 1224.
Hyampolis, 212.
Hyksos, 84-85, 137.

Ialiso, città dell'isola di Rodi, 614 n.
Iapigia, 1029.
Iaso, città della Caria, 133, 135, 140, 144-45, 220, 331, 910.
Iberia, 35, 437, 1004, 1026.
Ida, monte, 64, 903-4, 1183-84.
Idalio, 943.
Ilisso, monte, 376, 384.
Illiri, 947, 991.
Iluraton, città della penisola di Kerč, 961-62.
Imera, 730, 1017, 1025-26, 1033.
Imetto, monte, 780, 888.
India, 22 n, 1090-91, 1139.
Indiani, 22.
Indiano, Oceano, 34.
Indo, 43 n.
Inghilterra, 81, 82, 87.
Ioannina, 993.
Iolco (Volos), 83, 88, 203, 468, 1275-76.
Ioni, 366, 418, 507, 509, 520, 943, 984, 1014, 1114, 1153, 1313.
Ionia, 179, 185, 203, 215, 294, 331-32, 488,

508, 516, 835, 872, 904, 912, 919, 924, 935, 938, 943, 957, 963, 1319.
Ionio, Mar, 25, 40, 979.
Iperborei, 946, 1121.
Ipponio (Vibo Valentia), 1023, 1030.
Iraklion, 115.
Iria, Capo, 162, 164.
Ischia, *vedi* Pitecusa.
Isie, 850-51, 853-54, 860.
Isso (Alessandretta/Iskenderun), Golfo di, 31.
Isthmia, 392 n, 406, 409 n.
Istiea, città dell'Eubea, 919.
Istro, città, 923, 961, 964, 966, 971, 989.
Istro (Danubio), fiume, 28, 511, 614, 946, 960.
Itaca, isola, 208, 236, 262, 264, 267 e n, 275, 278-79, 282-83, 505.
Itacensi, 7.
Italia, 9, 45, 141, 156, 171, 337, 975, 978-79, 995, 997-99, 1011, 1015, 1024, 1029, 1034, 1057.
Italia meridionale, 6, 27, 35, 141, 158 n, 168, 170, 378, 410, 412, 507, 997, 1010-11, 1021, 1023, 1025, 1029-30, 1033.
Ittiti, 1219, 1223-24.
Iukta, monte, 66.

Kahun, 139.
Kakovatos, 88.
Kalapodi, 390, 982:
tempio di Apollo, 212, 392 n, 396-97.
Kalavassos, 149.
Kalos Limen, città della Crimea, 969.
Kalydon, *vedi* Calidone.
Kamenskoe, 953.
Kara-Tepe, 113.
Karditsa, 712 e n.
Karphi, località dell'isola di Creta, 203.
Kaş, 162.
Kaškei, 145.
Kato Symi, località dell'isola di Creta, 218, 367, 390.
Kavalla, 427.
Kavousi, località dell'isola di Creta, 203.
Kazanluk, 951.
Keftiu [Creta], 61.
Kenchreai, 39.
Kepoi, città della penisola di Taman, 961.
Kerč, città, *vedi* Panticapeo.
Kerč, penisola di, 961, 967.
Kerkinitis, città della Crimea, 961, 964, 969.
Kiapha Thiti, in Attica, 84, 86.
Kiev, 949.
Kirra, 69.
Kition, località dell'isola di Cipro, 149, 222.
Kızılırmak, fiume, 31, 930.
Klopedi, località dell'isola di Lesbo, 434.
Kolonna, 57.
Kommos, porto dell'isola di Creta, 165, 383, 401, 499, 515:
tempio B, 218, 400.
Kömüradasi, 913-14.
Korinthos, villaggio nella regione di Pilo, 131.
Kuban, fiume, 956, 990.
Kukunaries, località dell'isola di Paro, 203, 216, 332-33, 335:
tempio di Atena, 401.
Kurgani, 73.
Kyrnos, isola, *vedi* Corsica.

Lacedemone, *vedi* Sparta.
Laconia, 71, 88, 134, 208, 639, 706, 847-50, 856-57, 859, 861, 1156, 1181, 1205, 1207.
Laconico, Golfo, 901.
Lade, 892, 905, 929.
Lagaria, 1003.
Lampsaco, 927, 988.
Lao, città della Lucania, 1031.
Lapiti, 605.
Larimna, città della Beozia, 872.
Larissa, città dell'Eolide, 434, 912.
Larissa, città della Tessaglia, 27, 387, 429, 433, 648, 763, 982, 1271.
Latmo, monte, 904.
Latureza, località dell'Attica, 332.
Lazio, 9, 22 n, 36, 158 n, 463, 1005, 1022.
Lebedo, città della Lidia, 917.
Lefkandi, 203-4, 212-14, 216, 256-57, 383, 401, 447, 508, 890, 1008:
Heroon, 175, 204, 207, 383, 388, 391, 406, 448.
Lelegi, 605, 891, 929.
Lemno, isola, 886, 888, 891, 1003.
Leontini (Lentini), 505, 1007-8, 1010, 1024.
Lerna, 56, 59, 69:
Casa delle tegole, 57-58.
Lesbo, isola, 219, 309 n, 417, 429, 490, 677, 885, 891-93, 896, 901, 907, 984, 988, 1158, 1211, 1272-73.
Leuca, Capo di, 1016.
Leucade, città dell'Acarnania, 58, 559, 661, 978.
Leucade, isola, 893, 895, 901, 1004.
Leukadia, località della Macedonia, 469.
Leuttra, 649, 865, 881.
Libetra, città della Pieria, 1271-72.
Libia, 151, 492.
Libici, 151.
Liceo, monte, 1117.
Lici, 221, 274, 918, 1217 n.
Licia, 28, 282, 467.
Lidi, 221, 552, 723, 725, 929, 936-38, 1234.

Lidia, 465, 494, 716, 721, 724-26, 892, 935, 938, 959, 1035, 1202, 1316 e n.
Limantepe, 910, 912, 918.
Lincestide, 991.
Lindo, città dell'isola di Rodi, 220, 469, 507, 614 n, 644, 891, 899.
Linguadoca, 520.
Lipari, isola, 141-42, 152, 520.
Litto, 1097.
Llanete de los Moros, 161-62, 998.
Locresi, 870, 872-75, 1114.
Locri, 367, 426, 559, 566-67, 571, 1024, 1030.
Locri Epizefirî, 340, 481, 565, 567, 638 n, 872-875, 1014.
Locride, 211-12, 330 n, 507, 869, 872-75, 883-884.
Locride Opunzia, 872-75.
Locride Ozolia, 872-75, 1014.
Londra, 1212.
Los Angeles, 304.
Louros, fiume, 47.
Lucano, 1013.
Lusi, 210.
Lykaion, monte, 376.

Macedoni, 947, 991-93, 1265.
Macedonia, 20, 27, 49, 51-53, 55, 72, 211-12, 217, 445-46, 467, 469, 509, 714, 889, 966, 971, 975, 977, 991-93, 1138, 1143, 1161, 1264, 1287.
Macroni, 956.
Magna Grecia, 6, 504, 566, 728, 1021, 1025, 1027-28, 1033, 1190.
Magnesia sul Meandro, 374, 925, 936.
Magnesia (Manisa) al Sipilo, 933.
Magneti, 982, 1114.
Mainalo, monte, 650.
Malaga, 36, 519.
Malea, Capo, 40.
Mali, 873, 877, 982, 1114.
Malide, 211, 644-45, 869, 884,
Mallia, 61, 63, 65, 103-4, 114, 121.
Malta, 74.
Malthi, in Messenia, 74.
Mamelouko, località dell'isola di Creta, 114, 121.
Manika, 58, 69.
Mantinea, 330, 627.
Mantineesi, 330 e n.
Maratona, 16, 100, 174, 452, 636, 709, 792, 896, 1107, 1193, 1216.
Mariandini, 956-57, 987.
Marmara, Mar di, 507, 509-11, 947, 957, 959, 966, 985, 987-88.
Maronea, 509, 984.
Marsa Matruch, 151, 156.
Maşat Höyük, 145.
Massalia (Marsiglia), 36, 434, 519, 730, 1004-1005, 1019-20, 1024, 1026.
Matera, 158.
Matrensa, 160, 163.
Mazaka, città della Cappadocia, 562.
Mazaraki, 392 n, 394-95, 401.
Mazzola, località dell'isola di Ischia, 338-39.
Meandro (Büyük Mendere), fiume, 27, 904.
Meciberna, 509.
Medeon (Antikyra), 447.
Medi, 31, 877, 953, 1234.
Medio Oriente, 29, 33.
Mediterraneo, 5, 25-29, 31, 33-34, 36-38, 40-41, 43-45, 74, 141, 152, 162, 164-65, 253, 307, 498, 731, 761, 940-41, 988, 997, 1006, 1022, 1183, 1202.
Mediterraneo occidentale, 10, 43-44, 170, 500-501, 995, 1005, 1016, 1018, 1181.
Mediterraneo orientale, 30, 61, 82, 95, 147, 156, 194, 196, 212, 218-19, 498, 500, 513-515, 997.
Medma, 1023, 1030.
Megalopoli, città dell'Arcadia, 327, 649-50.
Megara, città della Beozia, 38, 215-16, 387, 491, 507, 594 e n, 613, 667-69, 677, 706, 866, 869, 963-64, 967, 985, 987-88, 1008, 1035, 1037, 1048-49, 1156, 1158.
Megara Iblea, 330, 334, 338-40, 772, 777, 779, 782, 1008, 1016.
Megara Nisea, 334, 340.
Megaresi, 669, 773, 987.
Mele, fiume, 1271.
Melie, città della Caria, 331, 920.
Melo, isola, 48, 52, 58, 138, 434, 728, 886, 889-90, 892-93, 900, 1156, 1196.
Mende, 212 n, 508-9, 983.
Menelaion, città della Laconia, 88: «Mansion I», 88-89.
Menfi (Mit Rahina), 516.
Menidi, 100.
Meoti, 953, 956.
Meotide, Palude, *vedi* Azov, Mar d'.
Mesembria, 512, 963-64, 971, 1308.
Mesopotamia, 30, 64, 107, 137.
Messene, 364.
Messeni, 644, 849, 854-56, 858, 861.
Messenia, 73-75, 83, 100, 134, 446, 454, 706, 847-50, 854, 856, 859, 861, 1015, 1144, 1156-57.
Messina (Zancle), 36, 339, 503, 505, 730, 1007, 1024-26.
Messina, Stretto di, 503, 730, 1006, 1020, 1023.
Metaponto, 378, 426, 433, 434, 728, 1013-15, 1024-25, 1031, 1124.

Metauro, 1030.
Metimna, 896, 912.
Metone, 509, 983.
Micale, 1115.
Micene, 75, 77-80, 82-85, 89-90, 95, 99-101, 115-21, 134, 138, 143, 151, 166, 171, 186-187, 215, 357-58, 687, 866-67, 890-91, 1218-19:
acropoli, 93, 1120, 1144-45, 1165.
case:
- degli Scudi, 97, 116.
- del Mercante d'olio, 97, 116.
- delle Colonne, 116.
- delle Sfingi, 97, 116.
- Occidentale, 116.
Tesoro di Atreo, 100.
tombe, tumuli, 78, 80-81, 84-86, 91, 96:
- a pozzo:
- I, 81.
- IV, 81 e n.
- V, 79, 81.
- dei Leoni, 89-90.
- di Egisto, 89-90.
Micenei, 66, 74, 82, 84-86, 93, 95, 134, 142, 146-47, 150-52, 156, 162, 165, 172, 869, 1022, 1164.
Midea (Midea-Dendra), 77-78, 117.
Migdoni, 929.
Milasa, 618-19, 923.
Milasi, 618.
Mile, 1026.
Milena, 153-54.
Milesi, 17, 28, 518, 549, 919, 929, 961, 987-988, 1232, 1247.
Mileto, 17, 135, 137, 140, 144-45, 148, 167, 219, 320, 354, 417, 423, 425, 465, 509, 512, 549, 599, 614, 633, 635, 637, 721-22, 763, 886, 889, 896, 914, 919, 924-29, 936-38, 957, 959, 961, 985, 987, 1020, 1025, 1106-1107, 1158, 1167, 1224, 1231-33, 1236, 1238-40:
templi:
- di Apollo, 987.
- di Atena, 420.
Millawanda (Milawata), 148, 1224.
Minet el-Beida, 149.
Minii, 917.
Misi, 929.
Mitanni, 137.
Mitilene, 310 e n, 518, 677, 886, 893, 912, 916, 927, 961, 1067:
santuario di Zeus, Era e Dioniso, 310 n.
Mitilenesi, 321, 1048.
Miunte, 917.
Mochlos, città dell'isola di Creta, 58-59.
Molicreio, 978.
Molinella, 141.
Molossi, 917, 993.
Monastiraki, 64.
Monodendri, Capo, 366.
Morgantina, 426.
Morro de Mezquitilla, 501.
Mossineci, 956.
Mouliana, 447.
Müsgebi, 144, 910.
Mykonos, isola, 1196.
Myrmekion, città della penisola di Kerč, 961 e n.
Myrtos, città dell'isola di Creta, 56.
Myus, 424.

Napoli, 36, 1004, 1023, 1260-61.
Napoli, Golfo di, 82, 998, 1003-5, 1013, 1021, 1027, 1031.
Naram-Sin, 30 n.
Nassi, 426, 1135.
Nasso, città della Sicilia, 876, 1007-8, 1025, 1190.
Nasso, isola, 56, 58, 217, 373, 417, 426-27, 716, 730, 886, 890-93, 1185-86:
necropoli:
- Aplomata, 448-49.
- Tsikalario, 401, 449.
templi:
- di Apollo, 427.
- di Dioniso, 387.
Naucrati, 28, 517, 519-21, 1315:
templi:
- di Afrodite, 517.
- di Era, 422.
Naupatto, 644, 873.
Nauplia, 215, 1113.
Navarino, 90.
Neandria, città della Troade, 431-32.
Nemea, 10, 376-77, 475, 481, 788-89, 1120:
santuario di Zeus, 1118-19.
Nero, Mar, 28-31, 34-36, 39-40, 43, 82-83, 85-86, 178, 512, 514, 519, 544, 667, 945-73, 977, 985-91, 1220, 1275, 1308.
Nesto, fiume, 984-85.
Nichoria, città della Messenia, 203, 208, 210, 389.
Nienhagen, 143.
Nikonion, 963, 967, 971.
Nilo, 28, 137, 150-51, 422, 516, 1236.
Ninfeo, città della penisola di Kerč, 961, 968.
Ninive, 942-43.
Nisiro, isola, 886, 891-92.
Nizza, 36.
Nord, Mare del, 29.
Normanni, 27.
Nubia, 150, 941.

Odesso, 512, 614, 923.
Odrisi, 949-50.
Ofioni, 979.
Olbia (Nikolaev), città del Ponto, 512, 544 e n, 634 n, 953, 961-64, 966-68, 971-72, 989-990, 1267.
Olimpia, 10, 65, 209-10, 216, 264 n, 376-77, 386-87, 390, 410, 415, 493, 633, 792, 850-851, 1020, 1048, 1119, 1121-23, 1129, 1131, 1138, 1186, 1245:
  Altis (bosco sacro), 382-83, 398, 1120-21, 1124, 1128-29, 1152, 1250.
  Bouleuterion, 382.
  Leonidaion, 382, 1128.
  Philippaion, 382, 1128-29.
  templi:
   - di Era, 382, 398, 409, 411-14, 1182.
   - di Zeus, 209-10, 382, 384, 396, 410, 415, 772, 1118, 1124, 1126, 1152.
Olimpo, monte della Misia, 904.
Olimpo, monte della Tessaglia, 11, 93, 252, 357, 370, 374, 376, 766-67, 982, 991-92, 1265, 1271, 1277.
Olinto, 984.
Olunte, 447.
Onchesto, 1112, 1117.
Opicia, 1006.
Orcomeno, 70, 95, 99-100, 115, 121, 186, 370, 645, 650, 880, 882, 1113:
  Tesoro di Minia, 100.
Oresti, 992.
Orestide, 991.
Oronte, fiume, 150, 500, 1006.
Oropo, città della Beozia, 317, 882.
Orosei, 160 n.
Orroli, 160 n.
Ossa, monte, 982.
Otranto, Canale d', 35, 38.

Padana, Pianura, 168, 1023.
Paestum, *vedi* Poseidonia.
Paflagoni, 1217 n.
Pafo, 943:
  santuario di Artemide, 368.
Paleocastro, città dell'isola di Creta, 67, 434.
Palepafo, 941, 943.
Palermo, 36.
Palero, città dell'Acarnania, 980.
Palestina, 517.
Pallene, penisola di, 673, 982-83; *vedi anche* Calcidica, penisola,
Pamiso, fiume della Tessaglia, 27.
Panarea, isola, 152.
Panaztepe (Menemen), 144, 905, 910.
Pantalica, 168, 170, 998.
Panfili, 613, 918, 922.
Panfilia, 515.
Pangeo, monte, 672, 985.
Panopeo, città della Focide, 304 n.
Panormos, isola, 56.
Panticapeo (Kerč), 512, 947, 954, 955, 961-62.
Papoulia, 73.
Parigi, 524.
Parnaso, monte, 373, 869, 982, 1136.
Parnete, monte, 878.
Paro, isola, 8, 203, 216, 333, 353 n, 415, 426-427, 429, 434, 728, 886, 888, 891, 985, 1040, 1106, 1196, 1320.
Partenope, *vedi* Napoli.
Passero, Capo, 730.
Pastra, monte, 878.
Patraeus, città della penisola di Taman, 961.
Patrasso, 364, 869.
Pattolo (Crisorroa), fiume, 724, 933.
Pelagonia, 991.
Pelasgi, 605, 891, 917, 929.
Pelasgiotide, 982.
Pelinna, 1267.
Pelio, monte, 982.
Peloponneso, 8, 26, 38, 40, 47, 55, 61, 69, 74, 83, 131, 134, 160, 179, 182, 195, 208-9, 215, 219, 221, 294, 301, 326, 329, 360, 364, 368, 406, 415, 446, 459, 476, 479, 610, 714, 847, 851, 853, 856-58, 861-62, 864, 866, 885, 889, 893, 903, 971, 975, 996, 1008, 1014, 1114, 1116-17, 1120, 1143, 1156-58, 1182, 1187, 1215.
Peneo, fiume, 47, 981.
Penesti, 956-57, 981.
Pentelico, monte, 780, 888.
Pergamo (Bergama), 421, 898.
Perinto, 614, 923.
Peristeria, 84.
Perrebi, 982, 1114.
Persia, 20, 22 n, 892.
Persiani, 14, 17, 31, 41, 181 n, 350-51, 520, 552, 767, 776, 842, 847, 860, 863-64, 875-876, 883, 892, 943, 963, 966, 1074, 1238-1239.
Persico, Golfo, 30-31, 33.
Pessinunte (Balhisar), 348.
Petelia, 1003.
Phanagoria, città della penisola di Taman, 963-964.
Phokikion (Bardana), 876.
Pichvnari, 963-64.
Pidna, 983.
Pieria, 488, 991-92, 1264-65.
Pilo, 86, 88, 91, 95, 98, 113, 115-26, 128-31, 138, 262, 267 n, 321, 324, 348, 352, 357-358, 370, 389, 1144-45, 1164, 1219:

Palazzo di Nestore, 84, 88, 94-97, 116, 166:
megaron, 95-96.
tholos IV, 84.
Pindo, città della Doride, 878.
Pirenei, 1226.
Pirra, città dell'isola di Lesbo, 912.
Pisa, città dell'Elide, 851 n.
Pisa, città della Toscana, 520.
Pitane (Çandarli): 169, 465, 912.
Pitecusa (Ischia), 10, 337-39, 449, 460, 462, 501-3, 512, 941, 996, 1005, 1007, 1025:
necropoli di Valle San Montano, 462-63.
Platanistas, 485.
Platea, città della Beozia, 16, 524, 545 n, 702 n, 849 n, 882-83.
Platea, isola, 1019.
Plateesi, 775, 882.
Pleurone, città dell'Etolia, 128, 980.
Po, 525.
Polinesia, 1256.
Poliochni, città dell'isola di Lemno, 56.
Pompei, 68, 759.
Pontecagnano, 460, 463-64.
Ponto Eusino, *vedi* Nero, Mar.
Porthmeus, città della penisola di Kerč, 963.
Porto Cheli, 401.
Porto Perone, 141.
Poseidonia (Paestum), 415, 426, 728, 730, 1012-13, 1020, 1030.
Posidoniati, 41.
Potidea, 982-83.
Praisos, 447.
Prasie, 1113.
Priene, 355, 917, 919, 924, 936-38, 1021, 1115.
Prinià: 1186:
tempio A, 403-4.
Propontide, *vedi* Marmara, Mar di.
Provenza, 27, 520, 1019, 1026.
Prussia, 20.
Puglia, 154.
Punta Chiarito, località dell'isola di Ischia, 338.
Punta le Terrare, 141.

Qarthadast, 940-41.

Ras Shamra, 1164.
Recelo, città della Calcidica, 672.
Reggio Calabria, 36, 505, 570, 728, 1007, 1020, 1024-25.
Reno, 1212.
Rodano, 524, 1019.
Rodi, isola, 8, 25, 38-39, 43-44, 67, 133, 138-140, 219, 225, 449, 469, 500, 513, 518, 520, 618, 644, 885-901, 904, 943, 1003, 1006, 1017, 1156, 1196, 1222:
necropoli:
- Exochi, 449, 463.
- Ialysos, 449, 463.
- Kameiros, 449, 463.
Rodî, 614 n, 1004-5, 1017.
Rodopi, monti, 948.
Roma, 22, 36 e n, 44-45, 298, 358, 739, 895, 898, 901, 949, 1006, 1023, 1057, 1065, 1092, 1117, 1211-12, 1323.
Romani, 9, 19, 22, 34, 186, 342, 347-48, 366, 743 n, 754, 995, 1111, 1211, 1280, 1307.
Roncisvalle, 1226.
Rosso, Mar, 31, 34.
Russia, 73, 1143.

Sagra, fiume, 1031.
Sais, città egiziana, 1327.
Salamina, isola, 174, 298, 706, 762, 773, 892, 942-43, 1037-38, 1048, 1130, 1215-16.
Salento, 25, 505.
Saliagos, 51 n.
Salonicco, *vedi* Tessalonica.
Sami, 422, 518, 1018-19, 1021.
Samo, isola: 10, 17, 38, 219, 225, 301, 379, 383-85, 387, 390, 396-98, 400-1, 421, 465, 513, 633, 721-22, 769, 780, 810, 858, 863, 885-94, 900, 904, 919, 936, 959, 1158, 1190, 1307-8, 1310-12, 1315-16, 1321-24:
tempio di Era, 220, 385, 387, 392 n, 406, 418-19, 421-23, 768-69, 780, 810, 896, 1080, 1186.
Via Sacra, 768, 770.
Samotracia, isola, 65, 886, 893, 899-900, 984.
San Pietro, isola, 154.
San Sperate, 161.
Sangri, 385, 429-30.
Santadi, 169.
Sant'Eufemia, Golfo di, 1030.
Santorino, isola, 138.
Sardi, 716, 864, 938-39, 1316-17, 1321-23.
Sardegna, 36, 159, 162, 165, 168, 170, 501, 520, 995, 998, 1017, 1020-21.
Sarmati, 946.
Saronico, Golfo, 1013, 1112.
Saspiri, 31.
Satirio, Capo, 1016.
Savuto, fiume, 1004, 1030-31.
Scaptesila, 985.
Scarpanto, *vedi* Carpato.
Scheria, città dei Feaci, 264, 755-57, 759, 783.
Sciato, isola, 886, 889, 891.
Scione, 982-83.
Sciro, isola, 216, 891.
Sciti, 317, 544, 552, 791, 934, 949, 953, 966-968, 971, 990.

Scizia, 28-29, 35, 39-40, 943, 946, 949, 953, 966, 971.
Scoglio del Tonno, 154-56, 998, 1016.
Scotussa, città della Tessaglia, 982.
Segesta, 1017.
Sele, fiume, 1013, 1030.
Selimbria, 511.
Selinunte, 374, 415, 730, 1016-17, 1190:
templi:
- C, 1191.
- E, 378.
Sellada, località dell'isola di Tera, 427.
Semiti, 1168.
Serifo, isola, 892.
Sermile, 509.
Serra Ilixi, 159.
Serraglio, città dell'isola di Coo, 914.
Sesklo, 49, 51.
Sesto, 988.
Sfacteria, isola, 699.
Sibari, 507, 728, 1001, 1003, 1005, 1011, 1013-15, 1020, 1024-25, 1030-31, 1033, 1124.
Sibaritide, 156, 160, 1001-2, 1005, 1021.
Siberia, 949, 1256.
Sicani, 1033.
Sicilia, 25, 27, 35-37, 39-40, 74, 152, 160, 163, 168, 170, 210, 301, 334, 342, 409-10, 481-482, 493, 503-5, 507, 520-21, 566, 627, 730, 762, 893, 967, 985, 995-99, 1006, 1009-10, 1016-17, 1020-21, 1025-28, 1030, 1033-34, 1111, 1195, 1215, 1245, 1250, 1330.
Sicione, 215, 376, 475, 613, 616, 662-67, 848, 858, 862, 926, 1049, 1182, 1186, 1189.
Siculi, 848, 1010, 1033.
Side, 929.
Sidonia, penisola, *vedi* Calcidica, penisola.
Sifno, isola, 216, 728, 889, 892, 1190.
Sigeo, città, 1048, 1074, 1308.
Sigeo, promontorio, 31.
Silaro, fiume, 378.
Simi, isola, 886, 889, 891-92.
Sinai, monte, 1168 n.
Sindi, 953, 956, 971.
Sindos, 467.
Sinope, 511, 634 n, 932, 960-61, 967, 971, 989.
Sipilo, monte, 724, 904.
Sira, isola, 58, 60, 267 n, 273, 284.
Siracusa, 36, 38, 152, 334 n, 409, 412, 426, 483, 493, 505, 544, 615 n, 659, 730, 777, 978, 1008-12, 1015, 1024, 1028, 1033, 1138:
tempio di Atena, 380.
Siracusani, 1015.
Siri (Policoro), 507, 1014-15, 1025.
Siria, 86, 137, 517, 940, 1162, 1168 n.
Sirtide, 9, 1014-15.
Smari, città dell'isola di Creta, 401.
Smirne (Izmir), 146, 203, 220, 331-32, 402, 417, 429, 465, 725, 782, 903, 914, 920-21, 933, 937-38, 959, 1156:
tempio di Atena, 220, 431, 432.
Smirnei, 920.
Sogdiana, 43.
Sollio, 978.
Soloeis, Capo (Capo Spartel), 33.
Soufli, 49.
Spagna, 501, 995, 1029, 1226.
Sparta, 5, 8, 10, 14, 17-18, 20, 88-89, 179, 182, 215, 271, 302, 304, 319, 326, 328, 332, 401, 410, 475 n, 483-84, 487, 489-90, 494, 532, 535-36, 538, 549 n, 552, 562, 576, 584, 599, 606 e n, 613, 619, 638-39, 644, 676, 693, 702, 705-6, 708, 714, 748, 847, 849, 853-867, 882, 893, 895-96, 916, 1018, 1028, 1048, 1138, 1157-58, 1179, 1181, 1186, 1308, 1326-30, 1334-35:
tempio di Artemide Ortia, 209, 363, 401, 406, 616.
Spartani, 10, 173, 179, 271, 549 n, 551-52, 613 e n, 667, 708, 748, 848-51, 854-56, 858-64, 1018, 1098, 1101, 1109, 1152, 1326-30.
Spathari, 410.
Spercheo, fiume, 869, 877-78, 982.
Spina, 29, 525.
Sporadi, isole, 216, 445, 507, 520, 885-901, 905.
Squillace, Golfo di, 1030-31.
Stagira, 983.
Stampalia, isola, 886, 901.
Strato, città dell'Acarnania, 883, 980.
Stratonicea, 914.
Strimone (Struma), fiume, 672-73, 985.
Sulcis (Sant'Antioco), 501.
Svizzera, 524.

Taganrog, 959.
Taman, penisola di, 953, 961, 963, 967, 972.
Tanagra, 881.
Tangeri, 33.
Tarantini, 17.
Taranto, 17, 36, 141, 155, 507-8, 693, 728, 730, 848, 998, 1016, 1024, 1031, 1034, 1138.
Taranto, Golfo di, 9, 997, 1031.
Tarhankut, penisola di, 971.
Tarquinia, 1022.
Tarso, 71, 167.
Tartesso, 771, 927, 1019.

Taso, isola, 48, 351, 427, 429, 434, 509, 888-891, 896, 985:
santuario di Eracle, 385, 772.
Trawisa, 1223.
Tauri, popolo, 953, 956.
Tauride, 971.
Tauro, catena montuosa, 30.
Tebani, 482, 872, 882.
Tebe, città della Beozia, 15, 20, 71 n, 95, 99-100, 115-17, 120-22, 138, 166, 204, 357, 482-83, 493, 566, 628, 645, 672, 728, 869, 879, 881, 1144, 1195, 1278.
Tebe, città dell'Egitto, 1132.
Tegea, 855-58, 861-62:
santuario di Atena, 210, 359, 409.
Tegeati, 855-56, 861-62.
Tel Abu Hawam, 150, 156.
Teleboi, 326 n.
Tell el-Amarna, 150-51.
Tell el-Dab'a, *vedi* Avaris.
Temesa, 1004, 1025, 1030.
Tempe, 479-80.
Tenea, 334.
Tenedo, isola, 372, 891, 904.
Teo, 373, 518, 616, 912, 917, 920, 963.
Teodosia, città della penisola di Kerč, 961, 968.
Tera, isola, 16 n, 65, 68, 294, 465, 467, 507, 548 e n, 613, 616, 886, 888, 892-94, 900-1, 1156, 1177:
«Casa occidentale», 69.
Terapne, 484.
Terasia, isola, 886.
Terei, 1019.
Terina, 1023, 1030-31.
Termera (Assarlik), 914.
Termitito, 158, 998.
Termo, città dell'Etolia, 390, 392 n, 398, 401, 407, 883, 980, 1117, 1189:
templi:
- B2, 394.
- di Apollo, 210, 392-93, 408-10, 980.
Termopili, 702 n, 874-77, 882, 896, 1113-14, 1138.
Tespie, 880, 882-83.
Tespiesi, 880.
Tesproti, 993-94.
Tessaglia, 6, 26, 47-49, 52, 55, 72, 88, 185, 200, 203, 211-13, 219, 294, 417, 446, 449, 599, 610, 645-46, 648 e n, 712, 869-70, 874-875, 879, 889, 895, 977, 981, 1116, 1143, 1156, 1158, 1271, 1275.
Tessali, 875, 877, 881, 918, 956-57, 982, 994, 1113, 1116, 1129.
Tessaliotide, 982.
Tessalonica, 467.
Teutrania, 1001, 1003.
Tevere, 1022.
Thapsos, necropoli siciliana di, 152, 168, 170, 998.
Thermi, città della Macedonia centrale, 51, 427, 890.
Thermi, città dell'isola di Lesbo, 56.
Thorikos, 449.
Tibareni, 956.
Tiberiade, lago di, 212.
Tigri, 30.
Tilisso, 106, 123.
Tinfea, 991.
Tinfei, 992.
Tinfresto, monte, 869.
Tino, isola, 216, 886.
Tira, fiume, 945.
Tirea, 851.
Tireatide, 851, 862, 866; *vedi anche* Cinuria.
Tirinto, 58, 71, 78, 93, 95, 99, 115-18, 120-21, 147, 166, 186, 215, 635, 866-67, 1144-45, 1182, 1219:
cittadella, 92, 99, 687.
Tirio, città dell'Acarnania, 980.
Tiro, 499, 940-41.
Tirreno, Mar, 30, 36, 40-41, 141-42, 501, 503, 505, 520-21, 523, 728, 995, 1003-4, 1011, 1017-18, 1023, 1025, 1031.
Tmolo, monte, 724.
Tocra, 152.
Tomi sul Ponto, 512, 923, 961.
Toric, città della penisola di Kerč, 963.
Torico, 88, 100, 920.
Torone, 212 n, 508-9, 983.
Torre Mordillo, 1001.
Toscanos, 501.
Trachi, città della Tessaglia, 878.
Traci, 551, 948-49, 967, 991, 1217 n, 1265.
Tracia, 14, 35, 43, 47, 129, 148, 872, 934, 946, 948-50, 963, 966-68, 971-72, 1143, 1222, 1264, 1271-72.
Trapezunte (Trabzon), 509, 989.
Trebenishte, 467.
Treri, 934.
Trezene, 866-67, 922, 1013.
Trianda, 133, 135, 138-39.
Triballi, 948.
Tricca (Trikala), città della Tessaglia, 26, 982.
Triconide, lago, 869, 980.
Trieste, 1147.
Triopio, Capo, 31, 1115.
Tripolitania, 39.
Troade, 31, 184, 431, 873, 911, 927, 930, 947, 1004, 1218, 1308.
Troia, 7, 9, 15, 22, 38, 56, 59-60, 71, 74, 135, 144 e n, 167, 173-74, 181-82, 184-87, 252, 260 n, 262, 279-80, 284, 286, 291, 297 n,

310, 358, 767, 795, 870, 872, 890-91, 903, 910, 930, 999, 1001, 1003, 1196, 1211-21, 1224-27, 1229-30:
tempio di Atena, 358, 401, 689.
Troiani, 9, 21, 274, 278, 281, 287-88, 358, 912, 1211, 1214, 1217 e n, 1220-22, 1224, 1227.
Tsikhisdziri, villaggio della Colchide, 963.
Tsountas, 47.
Tungusi, 1256.
Tunisia, 501.
Turchia, 162-63.
Tyras, 512, 963, 971.
Tyritake, città della penisola di Kerč, 961.

Ucraina, 544 e n, 935, 949, 954, 990.
Ugarit, 106, 145, 149, 170.
Ulu Burun, 162-64, 910.
Urmia, lago di, 31.

Van, lago di, 31.
Vani, 972.
Vaphiò, in Laconia, 88.
Vari, 468.
Vasilika, 51.
Vathy Limenari, località dell'isola di Denusa, 216.
Veio, 1022.
Velia (Hyele), città del Cilento, 1020-21, 1024, 1031.
Velia, città della Lucania, 520 n, 728, 730.
Venezia, 978.
Venosa, 163.
Vergina, 351, 467, 469.
Vicino Oriente, 29, 33, 48-49, 51, 53, 61, 86, 132, 167, 358, 785-86, 886, 889, 1008, 1057, 1170, 1181, 1194, 1309, 1312, 1324.
Vivara, 10, 82.
Vix, 524.
Volos, 869.
Vranesi Kopaidos, 446.
Vrokastro, località dell'isola di Creta, 401, 447.
Vroulia, località dell'isola di Rodi, 331-32, 463, 465 n.
Vulci, 1022.

Wessex, 82.
Wilusiya, 1223-24.

Xanto, 470,

Yazilikaya, 931:
«tomba di Mida», 931.
Yliki, lago, 869.
Yria, città dell'isola di Nasso, 390:
templi:
- di Dioniso, 398-99, 426.
- III, 434.
- IV, 427-28.

Zacinto, isola, 40.
Zagora, località dell'isola di Andro, 203, 216, 331-32, 401, 783.
Zakro, 104, 133.
Zancle, *vedi* Messina.
Zaporozhye, 954.
Zygi, 956.
Zygouries, 69.

Autori moderni e altri nomi non antichi

Acquaro, Enrico, 998 n.
Adcock, Frank Ezra, 684 n.
Adkins, Arthur William Hope, 588 n, 786 n.
Adorno, Francesco, 723 n.
Agbundov, M., 945 n.
Agostiniani, Luciano, 1145 n, 1168 n, 1176 n.
Ahlbäck, Tore, 365 n.
Ahlberg, Gudrun, 452 n, 692 n.
Ahrens, Heinrich L., 1152 e n.
Akerström, A., 434 n.
Akurgal, Ekrem, 431-32, 434 n, 710 n, 782 n, 960 n, 1181 n.
Alcock, S. E., 763 n.
Aleshire, Sara B., 353 n.
Alessandrí, Sandri, 916 n.
Alexander, John W., 666 n, 983 n.
Alexandrescu, Petre, 525 n, 960 n, 989 n.
Alexiou, Margaret, 232 n.
Alföldi, Andreas, 703 n.
Alföldi-Rosenbaum, Elisabeth, 1079 n.
Allen, Archibald, 920 n.
Allen, W., 945 n.
Aloni, Antonio, 486 n.
Alroth, Brita, 353 n.
Althoff, Jochen, 1227 n.
Amandry, Pierre, 1134 n.
Ameruso, M., 1029 n.
Ampolo, Carmine, 299 n, 303 n, 314 n, 315 n, 317 n, 537 n, 675 n, 693 n, 716 n, 755 n, 923 n, 1001 n, 1029 n, 1046 n, 1064 n.
Amyx, Darrell Arlynn, 1252 n, 1264 n, 1265 n, 1277 n.
Anderson, John Kinloch, 683 n, 684 n, 1254 n, 1263 n.
Anderson, William S., 495 n, 1252 n.
Andreau, Jean, 716 n.
Andree, Christian, 1213 n.
Andreev, Juri V., 547 n, 704 n.
Andreiomenou, A., 446 n.
Andreski, Stanislav, 708 n.
Andrewes, Anthony, 264 n, 604 n, 612 n, 619 n, 632 n, 655 n, 659 n, 660 n, 661 n, 662 n, 664 n, 669 n, 670 n, 672 n, 685 n, 696 n, 699 n, 851 n, 1036 n, 1043 n, 1047 n, 1048 n, 1049 n, 1050 n, 1056 n, 1063 n, 1064 n, 1065 n, 1066 e n, 1072 n, 1073 n, 1078 n, 1079 n, 1080 n.
Andronikos, Manoles, 436 n, 469 n.
Angeli Bernardini, Paola, 475 n, 481 n.
Angiolillo, Simonetta, 772 n.
Angle, Micaela, 158 n.
Anhalt, Emily Katz, 1039 n, 1041 n.
Anouilh, Jean, 1252.
Antonaccio, C. M., 340 n.
Antonetti, Claudia, 364 n, 644 n, 979 n.
Arafat, K., 373 n.
Arancio, L., 159 n.
Arend, W., 231 n.
Argan, Giulio Carlo, 759 n.
Arnheim, M. T. W., 578 n, 582 n.
Arrighetti, Graziano, 743 n, 1266 n.
Asad, Talal, 344 n.
Asheri, David, 306-7, 315 n, 340 n, 355 n, 505 n, 507 n, 530 n, 559 n, 622 n, 741 n, 757 n, 905 n, 949 n, 956 n, 987 n, 1014 n, 1024 n, 1036 n, 1053 n.
Åström, Paul, 165 n.
Auberson, Paul, 334 n, 392 n, 777 n.
Aubet, Maria Eugenia, 501 n.
Auerbach, Erich, 230 n.
Auffarth, Christoph, 370 n.
Aujac, G., 42.
Aurenche, Olivier, 49, 604 n.
Austin, Michel M., 515 n, 516 n, 517 n, 518 n, 531 e n, 533, 537, 1315 n.
Avagianou, Aphrodite, 397 n.
Avezzú, Elisa, 744 n.
Ax, Wilhelm, 977 n.

Babelon, Ernest, 717 n.
Bacchielli, Lidiano, 152 n.
Backhaus, Wilhelm, 904 n.
Bader, Françoise, 113 n.
Badian, E., 854 n.

Baker, Doroty Zayatz, 1252 n.
Bakhuizen, S. C., 1006 n.
Bakir, G., 1200 n.
Baldassarre, Ida, 444 n.
Balmuth, Miriam S., 159 n, 160 n, 161 n.
Bammer, Anton, 395 n, 421 n, 720 n, 905 n.
Bancroft, S., 765 n.
Barber, R. L. N., 88 n.
Barceló, Pedro, 656 n, 662 n, 663 n, 664 n, 665 n, 928 n.
Barkan, Leonard, 343 n.
Barthes, Roland, 759 n.
Bartolini, P., 501 n.
Bartoněk, Antonin, 906 n, 1155 n.
Basch, Lucien, 59 n.
Bass, George F., 163 n, 164.
Basset, S. E., 249 n.
Bats, Michel, 519 n, 520 n, 1020 n.
Baurain, Claude, 67 n, 1007 n, 1173 n.
Bayer, I., 394 n, 404 n.
Beard, Mary, 347 n.
Beauchet, Ludovic, 741 n.
Beazley, John Davidson, 1202 n.
Becatti, G., 1302 e n.
Becker, Andrew S., 242 n.
Behr, Ch. A., 903 n.
Beister, H., 880 n.
Belli, P., 141 n.
Beloch, Karl Julius, 20 n, 977 n.
Bengtson, Herman, 1072 n.
Bennett, Emmett L., 116 n, 126 n, 1144 n.
Benoît de Saint-Maure, 1212 n.
Benson, Jack Leonard, 1188 n, 1196 n.
Benveniste, Emile, 266 e n, 549 n, 578 n, 579 n, 581 n.
Benzi, Mario, 140 n, 145 n.
Béquignon, Yves, 355 n, 644 n, 981 n.
Bérard, Claude, 453 n, 460 n, 580 n, 700 n.
Bérard, Jean, 915 n, 996 n.
Bergonzi, G., 157 n, 158 n.
Bergquist, Brigitta, 375 n, 763 n.
Bergson, Henri, 1095 n.
Berktold, P., 979 n.
Bernabé, Alberto, 1268 n.
Bernabò Brea, Luigi, 141 n.
Bernal, Martin, 85 n, 1170 n, 1225 n.
Berranger, Daniele, 985 n.
Bertelli, Lucio, 537 n.
Berthoud, Thierry, 716 n.
Berti, Lapo, 716 n.
Berve, Helmuth, 578 n, 653 n, 655 n, 659 n, 661 n, 662 n, 663 n, 664 n, 667 n, 668 n, 669 n, 671 n, 672 n, 673 n, 675 n, 676 n, 677 n, 928 n, 1072 n, 1076 n, 1080 n.
Bétancourt, Philip P., 429 n, 434 n.
Bettalli, Marco, 938 n, 939 n.
Beyer, I., 767 n, 1188 n.
Bezold, Friedrich von, 343 n.
Bianchi, Ugo, 356 n, 439 n.
Bianchi Bandinelli, Ranuccio, 1297 n.
Bianco, S., 159 n.
Biancofiore, Franco, 154 n.
Bietak, Manfred, 137 n.
Bietti Sestieri, Anna Maria, 168 n, 171 n, 998 n.
Bikai, P., 499 n.
Bilabel, Friedrich, 989 n.
Bile, Monique, 610 n.
Biliński, Bronislav, 475 n.
Bintliff, John L., 327 n, 880 e n, 884.
Biraschi, Anna Maria, 329 n, 1000 n.
Birge, Darice, 347 n.
Blatter, Rolf, 1275 n.
Blegen, Carl W., 84 n, 94, 116, 144 n, 1214 e n, 1218-19.
Bleicken, Jochen, 317 n, 669 n, 676 n, 679 n, 1051 n, 1066 n.
Bloch, Maurice, 577 n, 716 n.
Blumenberg, Hans, 1234 n.
Boardman, John, 152 n, 417 n, 436 n, 451 n, 500 n, 700 n, 712 n, 772 n, 785 n, 885 n, 947 n, 949 n, 953 n, 956 n, 959 n, 961 n, 1006 n, 1008 n, 1188 n, 1202 n, 1203 n, 1295 n, 1315 n.
Boccaccio, Giovanni, 344.
Bodei-Giglioni, Gabriella, 323 n, 704 n, 1078 n.
Bodenstedt, Friedrich, 721 n.
Böder, Heribert, 1238 n.
Bodrero, Emilio, 1245 n.
Boeckh, August, 314.
Boedeker, Deborah Dickman, 1072 n.
Boegehold, Alan L., 1065 n, 1070 n.
Boehlau, Johannes, 387 n, 434 n.
Boehringer, C., 730 n.
Boergeaud, Philippe, 1255 n.
Boersma, Johannes S., 675 n, 765 n, 1071 n.
Bogaert, Raymond, 716 n.
Böhme, R., 1255 n, 1279 n.
Bollack, Jean, 1238 n, 1245 n.
Bolin, Sture, 731 n.
Bölte, F., 643 n.
Bommelaer, Jean-François, 362 n.
Bommeljé, Sebastian, 398 n, 644 n.
Bondí, Sandro Filippo, 501 n.
Bonner, Robert J., 564 n.
Bonnet, Corinne, 1007 n, 1173 n.
Bookidis, Nancy, 354 n.
Bordes, Jacqueline, 694 n.
Borgeaud, Philippe, 1251 n, 1267 n, 1273 n.
Boring, Terrence A., 563 n, 1179 n.
Boriskovskaya, S., 959 n.

Borza, Eugène N., 991 n.
Bossert, E.-M., 931 n.
Bothmer, Dietrich von, 1203 n.
Bottéro, Jean, 1316 n.
Bottin, Luigi, 28 n, 904 n.
Bottini, Attilio, 376 n, 439 n, 1267 n, 1271 n.
Botto, Massimo, 500 n.
Bourdieu, Pierre, 577 n.
Bourriot, François, 527 n, 600 n, 601 n, 602-603, 619 n, 623 n, 627 n, 629 n.
Bousquet, Jean, 643 n.
Bouzek, Jan, 82 n, 143 n, 191 n, 915 n, 966 n.
Bowden, H., 685 n.
Bowie, A. M., 907 n, 1039 n.
Bowie, E. L., 489 n, 1038 n, 1159 n.
Bowman, Alan K., 576 n.
Bowra, C. Maurice, 1038 n, 1039 n, 1220 e n, 1260 n.
Braccesi, Lorenzo, 180 n, 1000 n, 1006 n.
Bradeen, Donald William, 508 n.
Brahms, Tatjana, 1302 e n.
Brandt, H., 599 n.
Branigan, Keith, 58 n.
Brašinskij, I. B., 968 n, 989 n.
Braswell, Bruce Karl, 493 n, 1275 n.
Braudel, Fernand, 26 n, 28 n, 497, 525 e n.
Braun, T. F. R. G., 515 n, 516 n.
Bravo, Benedetto, 285 n, 532 n, 537 n, 539 n, 540 n, 542 n, 544 n, 555 n, 556 n, 558 n, 695 n, 990 n, 1025 n, 1056 n.
Breglia, Laura, 716 n, 720 n, 730 e n, 1315 n.
Brelich, Angelo, 699 n.
Bremer, Dieter, 1245 n.
Bremmer, Jan M., 346 n, 352 n, 358 n, 370 n, 374 n, 485 n, 1045 n, 1251 n, 1255 n, 1256 n, 1265 n, 1266 n, 1269 n, 1271 n, 1275 n, 1280 n.
Bresson, Alain, 226 n, 517 n, 606 n, 646 n, 647 n, 648 n, 649 n.
Bretone, Mario, 575 n.
Brice, William C., 103 n, 104 n.
Brijder, H. A. G., 785 n, 831 n.
Brinkmann, J. A., 30 n.
Brinkmann, V., 1190 n.
Brisson, Luc, 1266 n.
Brixhe, Claude, 906 n, 931 n, 1152 n, 1154 n, 1167 n, 1173 n, 1176 n.
Broc, Numa, 27 n.
Brommer, Frank, 765 n, 1251 n, 1287 n.
Broneer, Oskar, 406 n, 1205 n.
Brooklyn, J. P., 1199 n.
Brown, Frieda S., 356 n, 1045 n.
Browning, Robert, 1162 n.
Bruit Zaidman, Louise, 685 n.
Brulé, Pierre, 359 n, 630 n.
Brun, Jean, 1245 n.
Brun, Patrice, 524 n, 525 n.
Brunner, Otto, 736 n.
Brunt, Peter A., 866 n.
Bryant, J. M., 681 n, 683 n, 685 n, 689 n, 690 n, 694 n, 695 n, 696 n, 697 n, 699 n, 705 n.
Bryce, Trevor R., 140 n, 147 n.
Buache, Philip, 27 n.
Bubeník, Vit, 1162 n.
Buchholz, Hans-Gunter, 1213 n.
Buchner, Giorgio, 463 n, 501 n.
Buck, Robert J., 68 n, 645 n, 872 n, 874 n, 875 n, 877 n, 879 n, 881 n, 882 n.
Buckler, J., 880 n.
Budde, Ludwig, 960 n.
Buitron-Oliver, Daniel, 348 n, 784 n.
Bulle, H., 1302.
Bundy, Elroy L., 591 n.
Bunnens, Guy, 167 n.
Burckhardt, Jacob, 14-15, 298-99, 304 n, 314 e n, 317 n, 727 n.
Burford, Alison, 1056 n, 1078 n.
Burkert, Walter, 346 n, 348 n, 350 n, 352 n, 358 n, 361 n, 365 n, 370 n, 374 n, 376 n, 377 n, 439 n, 474 n, 480 n, 513 n, 624 n, 877 n, 929 n, 1028 n, 1266 n, 1267 n, 1268 n, 1271 e n, 1279 n, 1316 n.
Burr, Viktor, 29 n, 30 n, 34 n.
Burstein, Stanley Mayer, 956 n, 968 n, 987 n.
Bury, John B., 873 n.
Burzachechi, Manuela, 1007 n.
Buschor, Ernst, 418 n.
Busolt, Georg, 566 n, 599 n, 602, 605 n, 606 n, 612 n, 615 n, 619 n, 636 n.
Butz, Patricia, 353 n.

Cabanes, Pierre, 993 n.
Caccamo Caltabiano, Maria, 727 n.
Cadogan, Gerald, 61 n.
Cadoux, T. J., 1053 n.
Calame, Claude, 364 n, 475 n, 478 n, 480 n, 482 n, 483 n, 485 n, 491 n, 494 n, 763 n.
Calasso, Roberto, 343 n.
Calder, William M., III, 345 n, 1213 n.
Calhoun, George M., 561 n, 604 n.
Calligas, Petros G., 204 n, 205 n, 390 n, 447 n, 499 n, 617 n.
Calvino, Italo, 342 e n.
Calzecchi Onesti, Rosa, 259 n, 756 n, 1211 n.
Camassa, Giorgio, 565 n, 567 n, 568 n, 573 n, 574 n, 1044 n, 1051 n.
Cambiano, Giuseppe, 495 n, 1002 n, 1288 n.
Cambitoglou, Alexander, 216 n, 508 n, 783 n, 1271 n.
Camp, John M., 773 n, 1070 n, 1071 n, 1081 n, 1193 n.
Campbell, David A., 584 n.

Camus, Albert, 1252.
Canfora, Luciano, 495 n, 752 n, 1002 n, 1288 n.
Cannatà Fera, Maria, 483 n.
Cantarella, Eva, 238 n, 743 n.
Caputo, Giacomo, 1287 n.
Cardona, Giorgio R., 1167 n.
Carena, Carlo, 749 n, 1037 n, 1328 n.
Carlier, Pierre, 207 n, 265 n, 267 n, 268 n, 294 n, 703 n, 924 n, 925 n, 926 n.
Carlo Magno, imperatore, 1226.
Carpenter, M., 126 n.
Carpenter, Rhys, 26 n, 1170 n.
Carpenter, Thomas H., 1202 n, 1267 n.
Carrington P., 931 n.
Carruba, Onofrio, 1223 n.
Cartelier, Jean, 716 n.
Carter, L. B., 318 n.
Cartledge, Paul, 303 n, 340 n, 563 n, 584 n, 616 n, 649 n, 660 n, 681 n, 682 n, 683 n, 684 n, 685 n, 692 n, 693 n, 694 n, 700 n, 706 n, 708 n, 709 n, 750 n, 847 n, 849 n, 859 n, 1064 n, 1329 n.
Casadio, Giovanni, 1256 n, 1266 n, 1267 n, 1268 n.
Casanova, A., 8 n.
Casevitz, Michel, 1091 n.
Caskey, John L., 69 n, 144 n, 1217 n, 1225 n.
Caskey, Miriam Ervin, 68 n.
Cassio, A. C., 486 n.
Cassola, Filippo, 320 n, 486 n, 741 n, 771 n, 916 n, 929 n, 930 n, 1115 n, 1229 n.
Casson, Lionel, 39 n.
Casson, Stanley, 991 n.
Castagnoli, Ferdinando, 755 n.
Castellana, Giuseppe, 141 n.
Castriota, David, 1045 n.
Cataldi, Silvio, 920 n.
Catling, Hector W., 89 n, 197 n, 212 n, 218 n.
Cauvin, Jacques, 49 n.
Cavalier, Madeleine, 141 n.
Cavanagh, W. G., 88 n, 159 n.
Cawkwell, George L., 684 n.
Cazanove, Olivier de, 347 n, 353 n, 363 n.
Cazzella, Alberto, 141 n.
Cazzola, Franco, 716 n.
Cerchiai, Luca, 438 n, 439 n.
Cerri, Giovanni, 486 n, 590 n, 1319.
Chadwick, John, 106 n, 123 n, 244 n, 910 n, 1144 n, 1157-58, 1164 n, 1165 n, 1166 e n.
Chambers, Mortimer H., 1036 n, 1053 n, 1056 n, 1063 n, 1064 n, 1065 n, 1072 n, 1078 n.
Chantraine, Pierre, 547 n, 581 n, 1092 n, 1094 n, 1160 n.
Chapouthier, Fernand, 63 n, 103 n.
Charneux, Pierre, 627 n.
Cherry, J. F., 696 n, 1039 n.
Chiasson, C., 1036 n.
Christ, K., 708 n.
Christiansen, Jette, 785 n.
Chtcheglov, Alexandre, 957 n.
Ciaceri, Emanuele, 995 n, 1014 n.
Ciani, Maria Grazia, 738 n.
Clairmont, Christian, 443 n.
Classen, Carl Joachim, 1232 n.
Clausewitz, Karl von, 708 n.
Claval, Paul, 35 n.
Cline, Eric H., 135 n, 151 n.
Clinton, Kevin, 353 n, 630 n, 631 n.
Coarelli, Filippo, 36 n, 1297 n.
Cobet, Justus, 1072 n, 1213 n.
Cocteau, Jean, 1252 e n.
Cohen, B., 1205 n.
Cohen, Gerald Leonard, 1176 n.
Coldstream, John Nicolas, 67 n, 175 n, 191 n, 208 n, 211 n, 213 n, 215 n, 216 n, 217 n, 219 n, 331 n, 334 e n, 352 n, 390 n, 444 n, 445 n, 449, 453 n, 455 e n, 499 n, 500 n, 502 n, 610 n, 761 n, 849 n, 1046 n, 1193 n.
Cole, David Russell, 760 n.
Cole, Susan Guettel, 984 n.
Cole, J. W., 672 n.
Collard, Christopher, 1068 n.
Colless, B. E., 1172 n.
Colli, Giorgio, 1251 n, 1266 n.
Colonna, Giovanni, 1022 n.
Comotti, Giovanni, 495 n.
Conche, Marcel, 1238 n.
Connor, Walter Robert, 604 n, 675 n, 697 n, 1043 n, 1079 n, 1094 n, 1107 n.
Consani, Carlo, 1145 n.
Constant, Benjamin, 754.
Cook, Arthur Bernard, 373 n, 1287 n.
Cook, E. F, 596 n.
Cook, Robert Manuel, 731 n, 1078 n.
Cook, John Manuel, 331 n, 782 n, 1220 n.
Cordano, Federica, 312 n, 331 n, 570 n, 757 n, 996 n.
Corneille, Pierre, 344.
Cornford, Francis Macdonald, 177 e n.
Corsaro, Mauro, 939 n.
Coulmas, Florian, 1172 n.
Coulson, William D. E., 208 n, 257 n.
Coulton, J., 387 n, 391 n, 421 n, 769 n.
Courbin, Paul, 426 n, 499 n.
Courtois, J. C., 149 n.
Cozzoli, Umberto, 934 n.
Craik, Elizabeth M., 881 n, 885 n, 915 n.
Crawford, Michael H., 716 n.
Creuzer, Friedrich, 345.
Crielaard, J. P., 255 n.
Cristofani, Mauro, 1202 n.

Croce, Benedetto, 686.
Crouwel, J. H., 86 n.
Cultrera, Giovanni, 755 n.
Cunliffe, B., 87 n.

D'Agostino, Bruno, 339 n, 435 n, 450 n, 454 n, 463 n.
Dakaris, S. I., 993 n.
D'Alessio, G. B., 494 n.
Dal Fabro, Beniamino, 1134 n.
D'Andria, F., 503 n, 505 n.
Danoff, Christian M., 29 n, 989 n.
Dante Alighieri, 314, 1281 e n, 1284.
Darbo-Peschanski, Catherine, 306 n, 1101 n.
Daux, Georges, 429 n, 604 n, 643 n.
Davaras, Costis, 58 n.
Daverio Rocchi, Giovanna, 326 n, 610 n, 763 n, 772 n.
David, E., 317 n.
Davies, John K., 305 n, 320 n, 599 n, 617 n, 632 n, 646 n, 910 n, 915 n, 920 n, 1048 n, 1097 n, 1098 n, 1217 n, 1220 n, 1221 n, 1223 n, 1225 n.
Davies, Malcolm, 492 n, 1311 n.
Davison, J. A., 475 n.
Day, P. M., 160 n.
De Angelis, Franco, 959 n.
Debord, P., 606 n, 646 n, 647 n, 648 n, 649 n.
Decleva Caizzi, Fernanda, 1291 n.
Décourt, Jean-Claude, 981 n.
De Fidio, Pia, 320 n.
De Franciscis, A., 1295 n.
Deger-Jalkotzy, Sigfrid, 102 n, 191 n, 255 n, 261 n.
Dehl, C., 503 n, 977 n.
De Jesus, P., 957 n.
De La Genière, Juliette, 503 n, 914 n, 1001 n.
Delbrück, Hans, 708 n.
Delcourt, M. I., 290 n.
Demakopoulou, K., 71 n.
Demand, Nancy H., 301 n, 333 n, 649 n.
Demandt, A., 879 n.
Demargne, Pierre, 63 n.
Dentzer, Jean-Marie, 785 n.
De Martino, Ernesto, 232 n, 436 n.
De Martino, Francesco, 303 n, 1152 n.
De Miro, Ernesto, 153 n, 180 n.
Demoule, Jean-Pierre, 51 n, 72 n.
Deonna, Waldemar, 1280 n.
Deorsola, D., 153 n.
De Rijk, L. M., 1238 n.
De Romilly, Jacqueline, 290 n, 1068 n.
De Sanctis, Gaetano, 341 n, 627 n, 632 n.
De Sanctis Ricciardone, Paola, 716 n.
Desborough, Vincente Robin d'Arba, 191 n, 197 n, 201 n, 208 n, 211 n, 213 n, 215 n, 216 n, 217 n, 219 n, 222 n, 444 n, 445 n, 449, 498 n, 499 n.
Descat, Raymond, 716 n, 727 n.
Descoeudres, Jean-Paul, 171 n, 501 n, 505 n, 508 n, 1026 n.
Deshayes, Jean, 445 n.
De Siena, A., 159 n, 1014 n.
Detienne, Marcel, 329 n, 344 n, 352 n, 360 n, 367 n, 472 n, 564 n, 565 n, 569 n, 584 n, 592 n, 697 n, 1068 n, 1091 n.
Deubner, Ludwig, 472 n, 624 n, 630 n.
Diakonoff, Igor Mihajlovic, 931 n.
Diamant, S., 85 n.
Diaz, Furio, 1293 n.
Di Benedetto, Vincenzo, 251 n.
Dickinson, Oliver Thomas Pilkington Kirwan, 75 n, 90 n, 134 n.
Dicks, D. R., 236 n.
Di Donato, Riccardo, 688 n, 1002 n.
Diels, Hermann, 1232 n, 1238 n, 1245 n.
Dietz, Sören, 77 n, 134 n.
Dihle, Albrecht, 31 n.
Dimakis, P., 1044 n.
Dinsmoor, William Bell, 381 n, 407, 423 n, 767 n.
Di Vita, A., 755 n.
Dodds, Eric Robertson, 177 e n, 1255 n.
Doffey, Marie-Christine, 377 n.
Doi, Masaoki, 1081 n.
Domingo-Forasté, Douglas, 979 n.
Donini, G., 183 n.
Donlan, Walter, 247 n, 274 n, 282 n, 326 n, 579-84, 588 n, 589 n, 592 e n, 598 n, 607 n, 608 n, 610 n, 704 n, 1040 n, 1055 n.
D'Onofrio, Anna Maria, 442 n, 449, 455 n.
Donohue, A. A., 1183 n.
D'Oriano, Rubens, 162 n.
Dörig, José, 1273 n.
Dörpfeld, Wilhelm, 1214 e n, 1219 n.
Dothan, Moshe, 167 n.
Dothan, Trude, 167 n.
Dougherty, Carol, 1036 n, 1083 n.
Doukellis, Panagiotis N., 337 n.
Doumas, Christos, 58 n, 68 n.
Dover, Kenneth James, 604 n, 697 n, 785 n, 1036 n, 1049 n.
Dow, Sterling, 617 n, 641 n, 643 n.
Dowden, Ken, 362 n.
Drerup, H., 389 n, 392 n, 395 n.
Drews, Robert, 86 n, 178 n, 207 n, 294 n, 509 n, 924 n, 1045 n, 1143 n, 1281 n.
Driessen, J., 115 n, 123 n, 140 n.
Droit, Roger-Paul, 1100 n.
Droysen, Joahnn Gustav, 20 e n.
Dubois, Laurent, 635 n.
Ducat, Jean, 645 n, 646 n, 696 n, 848 n, 874

n, 881 n, 1084 n, 1090 n, 1091 e n, 1095 n, 1097 n, 1100 n, 1108 n.
Ducrey, Pierre, 299 n.
Duhoux, Yves, 93 n, 104 n, 906 n, 908 n, 1152 n, 1153 n, 1155 n, 1160 n, 1163 n, 1167 n.
Dumézil, Georges, 1211 n.
Dunbabin, Thomas James, 995 n, 1181 n.
Duncker, Max, 185.
Dupuy, Claude, 716 n.
Durant, Jean-Louis, 580 n.
Duruy, Victor, 1335.
Duval, Paul-Marie, 755 n.

Eady, J. W., 619 n.
Easterling, P. E., 352 n, 362 n, 1038 n.
Easton, D. F., 1223 n, 1224 e n.
Eco, Umberto, 759 n, 784 n.
Eder, Birgitta, 255 n.
Eder, Walter, 564 n, 703 n, 1044 n, 1051 n, 1064 n, 1066 n, 1067 n, 1076 n, 1078 n, 1081 n.
Ediz, I., 145 n.
Edmonson, C. N., 776 n.
Edwards, Mark W., 227 n, 230-31, 233 n, 234 n, 238 n, 241 n, 242 e n, 244 n, 249 n, 250 n, 251 n.
Edzard, Dietz O., 30 n.
Egli, Ernst, 755 n.
Ehrenberg, Victor, 20 n, 301 n, 317 n, 341 n, 695 n, 737 n, 826 n.
Ehrhardt, N., 512 n, 513 n, 957 n, 961 n, 987 n, 989 n.
Einarson, Benedict, 1290 n.
Eitrem, S., 16 n, 621 n.
Eliade, Mircea, 1255 n.
Emlen, Julia, 299 n, 312 n, 315 n, 773 n.
Emlyn-Jones, C. J., 885 n.
Engelmann, Helmut, 488 n, 905 n, 927 n.
Erbse, Harmut, 235 n, 236 n.
Erkanal, A., 144 n.
Erkanal, Hayat, 144 n.
Erol, O., 904 n.
Ersoy, J. E., 144 n.
Ertekin, A., 145 n.
Ervin, M., 1197 n.
Erzgräber, Willy, 1212 n.
Euben, John Peter, 1097 n.
Evans, Arthur J., 64, 66-67, 103 n, 115, 187-188, 250.
Evans, James Allan Stuart, 939 n, 1053 n, 1072 n, 1145.
Evans, Joan, 51 n, 187 n.

Fabbro, E., 490 n.
Fabian, Klaus, 490 n.
Fagerström, K., 204 n, 257 n.
Fano, Edoardo, 716 n.
Faraone, Christopher A., 358 n, 1267 n.
Färber, H., 478 n.
Farnell, Lewis Richard, 345.
Farnoux, A., 64 n, 115 n, 123 n.
Fasce, Silvana, 573 n.
Feeney, D. C., 346 n.
Fehling, Detlev, 180, 181 n, 1037 n, 1045 n, 1233 n.
Fehr, Burkhard, 799 n, 813 n, 837 n, 1186 n.
Fehrentz, Volker, 347 n.
Felsch, Rainer C. S., 51 n, 212 n, 396-97.
Ferguson, William Scott, 619 n, 634 n, 641 n.
Fernandez-Galiano, Manuel, 227 n.
Ferrara, Giovanni, 1053 n.
Ferrarese Ceruti, Maria Luisa, 160 n, 161 n.
Ferrary, Jena-Louis, 342 n.
Ferri, Silvio, 1315 n.
Feuer, B., 138 n.
Figueira, Thomas J., 491 n, 586 n, 668 e n, 866 n, 1039 n, 1040 n, 1048 n, 1049 n.
Filmer, Robert, 752.
Fine, John V. A., 564 n, 1057 n.
Finkelberg, M., 104 e n.
Finley, Moses I., 188 n, 255 n, 274 e n, 282 n, 283 n, 298-99, 304, 307 n, 311 n, 314 e n, 453 n, 506 n, 528 n, 531 e n, 533, 537, 559 n, 584 n, 598 n, 607 n, 682 n, 688 n, 693 n, 704 n, 732 n, 742 n, 751 n, 1057 n, 1058 n, 1084 n, 1090 n, 1217 n, 1225-27, 1330 n.
Fiore, Crescenzio, 1256 n.
Fisher, N. R. E., 601 n, 1064 n.
Fittschen, Klaus, 1196 n.
Flashar, Helmut, 1249 n.
Fleischer, Robert, 364 n.
Floren, Jose, 1186 n.
Flower, Michael A., 624 n.
Foates, G., 878 n.
Fol, Alexandar, 949 n, 1265 n, 1279 n, 1280 n.
Foley, Helene P., 368 n.
Fontenelle, B. Le Bovier de, 344 e n.
Fontenrose, Joseph, 362 n.
Foraboschi, Daniele, 728 n.
Forbes, Robert J., 781 n.
Ford, A., 474 n.
Forrest, William George, 627 n, 847 n, 876 n, 877 n, 881 n, 1048 n, 1049 n.
Fossey, John M., 870 n, 873 n, 874 n, 880 e n.
Foucault, Michel, 740 n.
Fox, Michael V., 352 n.
Foxhall, L., 910 n, 1217 n, 1220 n, 1221 n, 1223 n, 1225 n.
Fradisse, O., 1287 n.
Francesco I, re di Francia, 1212-13.
Francis, Eric David, 583 n, 773 n.
Francovich, Riccardo, 435 n.

Franke, Peter Robert, 993 n.
Fränkel, Hermann, 597 n, 1238 n.
Frazer, James Georg, 244-45, 345, 876 n.
Fredegario, 1212.
Frederiksen, Martin, 1023 n.
Freeman, Kathleen, 1053 n.
French, A., 670 n.
French, Elizabeth B., 85 n, 88 n, 144 n, 145 n, 150 n, 158 n, 168 n, 212 n.
Frenzel, Elisabeth, 1252 n.
Frey, Otto-Herman, 36 n.
Frézouls, E., 755 n.
Fridh-Haneson, Britt, 378 n.
Friedman, John Block, 1277 n, 1279 n.
Friis Johansen, Karsten, 1195 n.
Frizell, Alan, 159.
Frontisi-Ducroux, Françoise, 1295 n.
Frost, Francis, 1048 n, 1070 n.
Fuks, Alexander, 1333 n.
Funke, Peter, 979 n.
Furtwängler, A. E., 722 n, 770 n.
Fusaro, D., 781 n.
Fustel de Coulanges, Numa-Denis, 303, 329 n, 546, 627-28, 740 n.

Gabba, Emilio, 43 n, 44 n, 45 n, 505 n, 537 n, 996 n.
Gagarin, Michael, 561 n, 563 n, 566 n, 742 n, 1044 n, 1050 n, 1051 n, 1064 n, 1067 n.
Gajdukevič, V. F., 967 n.
Gale, Noèl H., 135 n, 163 n.
Galiani, Ferdinando, 734 e n.
Gallant, Thomas W., 1036 n, 1046 n, 1056 n.
Gallavotti, Carlo, 1245 n.
Gallet de Santerre, Hubert, 1185 n.
Galliani, Ferdinando, 1293.
Gallo, L., 443 n.
Galsterer, H., 601 n.
Gantz, Paul, 314.
Garcia y Bellido, Antonio, 755 n.
Gareau, E., 681 n.
Garezou, Maria-Xeni, 1251 n.
Garlan, Yvon, 681 n, 716 n, 985 n.
Garland, Robert, 436 n, 438 n, 641 n, 682 n.
Garnsey, Peter, 555 n, 1056 n.
Gärtner, K., 1037 n.
Gates, Henry, 608 n, 912 n.
Gatti, Clementina, 16 n.
Gauthier, Philippe, 318 n, 323 n, 599 n, 601 n.
Gavrilov, A., 967 n.
Gawantka, Wilfried, 303-4, 760 n.
Geagan, Daniel J., 604 n.
Gebhard, Elizabeth R., 406-7.
Geddes, A. G., 704 n.
Geddes, C. J., 256 n.
Gehrig, Ulrich, 565 n, 1183 n.
Gehrke, Hans-Joachim, 27 n, 40 n, 315 n, 657 n, 763 n, 977 n, 979 n, 981 n, 1051 n.
Gejvall, Nils-Gustav, 86 n.
Gelb, Ignace G., 1172 n.
Gelzer, Thomas, 481 n.
Genette, Gérard, 477 n.
Gentili, Bruno, 481 n, 487 n, 494 n, 595 n, 1035 n.
Geny, Evelyne, 355 n.
Georges, Pericles, 934 n, 939 n.
Gérard-Rousseau, Monique, 357 n.
Gerassimov, T., 949 n.
Gerkan, Armin von, 755 n, 905 n.
Gernet, Louis, 238 n, 239 n, 285 n, 319 n, 329 n, 579 n, 619 n, 635 n, 1099 n.
Geyer, Fritz, 991 n.
Gialanella, Costanza, 339 n.
Giangiulio, Maurizio, 693 n, 695 n, 1001 n, 1004 n, 1013 n, 1021 n, 1028 n, 1046 n.
Giannantoni, Gabriele, 1291 n.
Giannini, P., 487 n, 977 n, 1041 n.
Gianotti, Gian Franco, 495 n.
Gigon, Olof, 1238 n.
Gill, David H., 641 n.
Giovannoni, Gustavo, 755 n.
Giuffré Scibona, Concetta, 370 n.
Giuliani, L., 1190 n.
Giuliano, Antonio, 755 n.
Gladigow, Burkhard, 1237 n.
Glaser, Frederick B., 387 n, 779 n, 780 n.
Glotz, Gustave, 323-24, 329 n, 627 n, 740 n, 1335 e n.
Gluck, Christoph Willibald, 1252.
Gneisz, Doris, 773 n.
Gnoli, Gherardo, 175 n, 435 n, 438 n, 439 n, 440 n, 453 n.
Godard, Jean-Luc, 688 n.
Godart, Louis, 64 n, 104 n, 910 n, 1144 n.
Gödeken, K., 145 n.
Goethe, Wolfgang, 230 n.
Goffredo di Monmouth, 1212.
Goldhill, Simon, 700 n.
Goldstein, Jonathan A., 317 n.
Goldstein, Michael S., 353 n, 386 n.
Gomme, Arnold Wycombe, 604 n, 1036 n, 1049 n.
Goody, Jack, 177 e n, 561 n, 749 n.
Gorbunova, K. S., 990 n.
Gostoli, Antonia, 485 n.
Gould, John, 1072 n.
Graf, Fritz, 343 n, 344 n, 345 n, 346 n, 354 n, 355 n, 362 n, 363 n, 364 n, 366 n, 369 n, 375 n, 379 n, 488 n, 634 n, 1040 n, 1256 n, 1258 n, 1260 n, 1263 n, 1264 n, 1265 n, 1266 n, 1270 n, 1271 n, 1273 n, 1275 n, 1277 n.

Graham, Alexander John, 500 n, 505 n, 509 n, 512 n, 515 n, 522 n, 632 n, 638 n, 659 n, 873 n, 959 n.
Graham, D., 629 n.
Grandjean, Yves, 772 n, 985 n.
Grange, Bernard, 352 n, 354 n, 364 n, 376 n.
Gras, Michel, 37 n, 519 n, 927 n, 941 n, 1017 n, 1020 n.
Graus, Frantisek, 1212 n.
Graves, Robert, 1287 n.
Gray, Dorothea, 38 n.
Greco, Emanuele, 339 n, 755 n, 996 n, 1014 n, 1021 n.
Greenhalgh, Peter Andrew Livsey, 292 n, 688 n, 690 n.
Gregori, B., 150 n.
Griffin, Audrey, 634 n, 662 n, 664 n, 857 n.
Grinder-Hansen, Paul, 441 n.
Groeschel, Sepp-Gustav, 706 n.
Gropengiesser, Hildegund, 1275 n, 1277 n.
Grossi, Paolo, 244 n.
Grote, George, 183-85, 304 e n, 314 n, 628.
Grottanelli, Cristiano, 246 n, 590 n.
Gruben, Gottfried, 331 n, 374 n, 381 n, 384-385, 387 n, 396-98, 408 e n, 418 n, 423 n, 426 e n, 428-29.
Gruppe, Otto, 344 n.
Gruzinski, Serge, 1026 n.
Gschnitzer, Fritz, 268 n, 599 n, 607 n, 645 n, 646 n, 708 n.
Guarducci, Margherita, 602, 621 n, 623 n, 624 n, 1170 e n, 1297 n.
Gude, Mabel, 984 n.
Guerci, Luciano, 1293 n.
Guidi, Alessandro, 998 n.
Guido delle Colonne, 1212 n.
Güterbock, Hans G., 147 n, 1222 n.
Guthrie, William Keith Chambers, 1251 n, 1279 n.
Guzzo, P. Giovanni, 1026 n.

Habicht, Christian, 648 n.
Hackens, Tony, 503 n.
Hackett, John, 520 n, 683 n.
Hadzisteliou-Price, Theodora, 350 n.
Hägg, Robin H., 58 n, 61 n, 66 n, 93 n, 96 n, 102 n, 135 n, 205 n, 215 n, 334 n, 350 n, 352 n, 353 n, 354 n, 355 n, 362 n, 369 n, 383 n, 385 n, 386 n, 389 n, 390 n, 395 n, 396 n, 397 n, 406 n, 448-49, 453 n, 694 n, 704 n, 763 n, 768 n, 1040 n, 1171 n, 1186 n.
Hainsworth, John Bryan, 227 n, 236 n, 241 n, 244, 247 n, 757 n, 1153 n, 1160 n, 1225 n.
Halepa Bikaki, Aliki, 59 n.
Hall, Edith, 351 n.
Hall, Jonathan M., 605 n.
Hallager, Brigitta P., 105 n, 115 n.
Hallager, Erik, 105 n, 115 n, 370 n.
Hallof, Klaus, 301 n, 310 n, 576 n, 926 n.
Hallof, Luise, 1213 n.
Halstead, P., 87 n, 550 n.
Hamdorf, Friedrich Wilhelm, 347 n.
Hamilton, Richard, 370 n.
Hammond, Nicolas Geoffrey Lamprière, 991-993, 1053 n.
Hampe, Roland, 1194 n.
Hampl, Franz, 255 n, 305 n, 1091 n, 1225 n.
Hanell, Kristar, 511 n.
Hankey, Vronwy, 151 n.
Hansen, Erik, 429 n.
Hansen, Mogens Herman, 270 n, 299 n, 301 n, 302 n, 303 n, 305 e n, 307 n, 317 n, 318 n, 324, 325 n, 326 e n, 328 n, 617 n, 688 n, 776 n, 924 n, 1036 n, 1046 n, 1066 n, 1072 n, 1092 n, 1100 n, 1330 n.
Hansen, Ove, 145 n, 912 n.
Hansen, Peter Allan, 591 n.
Hanson, Victor Davis, 683 n, 684 n, 695 n, 697 n, 699 n.
Harding, A., 143 n.
Harding, Phillip, 615 n, 632 n, 1063 n, 1072 n.
Hardy, D. A., 138 n.
Harmatta, Janos, 953 n, 1159 n.
Harris, William V., 1179 n.
Harrison, E., 508 n.
Harrison, Jane Ellen, 345.
Hartmann, A., 82 n.
Hartog, François, 1072 n.
Harvey, A. E., 478 n.
Harvey, F. D., 1064 n.
Hatcher, H., 499 n.
Hatzopoulos, Miltiades B., 983 n, 991 n.
Havelock, C. M., 1302 e n.
Havelock, Eric A., 235 n, 681 n, 1064 n, 1179 e n.
Haverfield, F., 755 n.
Head, B. V., 717 n, 881 n.
Heath, J., 1263 n.
Hedreen, Guy Michel, 370 n.
Hedrick, Charles W., 619 n, 623 n, 624 n, 632 n, 914 n, 1064 n.
Heeren, Arnold, 45 n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 477, 1240, 1244.
Heidegger, Martin, 1238 n.
Heidel, Alexander, 1318 n.
Heilmeyer, Wolf-Dieter, 704 n.
Heinen, Heinz, 953 n.
Heinrich, B., 100 n.
Held, Klaus, 1238 n.
Hellbing, Lennart, 148 n.

Helly, Bruno, 646 n, 647 n, 981 n.
Helms, M. W., 82 n.
Hemans, F. P., 406-7.
Hemmenway, Scott Rathbun, 903 n.
Hempfer, Klaus W., 477 n.
Henige, David P., 609 n.
Henrichs, Albert, 344 n, 370 n.
Herfst, Pieter, 738 n.
Herington, John, 474 n, 595 n.
Herman, Gabriel, 282 n, 1049 n.
Hermann, H.-V., 377 n.
Herrmann, J., 1213 n.
Herter, Hans, 1045 n.
Hertnet, W., 248 n.
Hertz, Robert, 436 n.
Heubeck, Alfred, 102 n, 227 n, 1163 n, 1168 n, 1170 n, 1225 n.
Heurgon, Jacques, 1022 n.
Heuss, Alfred, 1049 n, 1076 n.
Heyne, Christian Gottlob, 249, 344.
Hicks, Ruth Ilsley, 1315 n.
Hiesel, Gerhard, 781 n.
Hignett, Charles, 614 n, 619 n, 1053 n, 1065 n, 1072 n.
Hiller, Stefan, 83 n, 772 n.
Hiller von Gaertringen, Friedrich, 772 n.
Himmelmann-Wildschütz, Nikolaus, 785 n, 1297 n, 1298 n, 1303 n.
Hind, J. G. F., 511 n, 960 n, 969 n.
Hirmer, Albert, 1196 n.
Hirmer, Max, 1196 n.
Hoberhummer, E., 979 n.
Hoddinott, Ralph F., 982 n.
Hodkinson, Stephen, 613 n, 848 n.
Hodot, René, 908 n, 1161 n, 1162 n.
Höcker, Christoph, 765 n.
Hoekstra, Arie, 227 n.
Hoepfner, Wolfram, 411, 431 n, 756 n, 775 n, 781 n.
Hoffelner, K., 1193 n.
Hoffmann, H., 700 n, 1183 n.
Hogarth, D. G., 717 n.
Hökmann, Olaf, 38 n, 41 n.
Hölderlin, Friedrich, 1245 n, 1250.
Hölkeskamp, Karl-Joachim, 565 n, 657 n, 1044 e n, 1051 n.
Holladay, A. J., 684 n, 696 n.
Hollard, Dominique, 716 n.
Holoka, James P., 227 n.
Hölscher, T., 773 n, 1250 n.
Hölscher, Uvo, 1238-40.
Holzberg, Niklas, 1321 n, 1323 n.
Hooker, James T., 104 n, 122 n.
Hopkinson, Neil, 1264 n.
Hopper, Robert John, 1025 n.
Hornblower, N., Simon, 587 n, 589 n, 590 n, 618 n, 638 n, 646 n, 649 n, 890 n, 925 n.
Hornung, E., 354 n.
Hošek, Radislav, 915 n.
How, W. W., 614 n.
Hübinger, U., 1186 n.
Hudeczeck, E., 763 n.
Hugueney, Jeanne, 755 n.
Hughes-Brock, H., 143 n.
Humphreys, Sally C., 320 n, 436 n, 598 n, 619 n, 625 n, 627 n, 636 n, 1050 n, 1107 n.
Hunger, Herbert, 1252 n.
Hurwit, Jeffrey Mark, 710 n, 1205 n.
Huxley, George Leonard, 67 n, 615 n, 851 n, 855 n, 915 n, 931 n, 936 n, 1218 n, 1224.

Iakovidis, Spyros E., 93, 95 n.
Immerwahr, Henry R., 1043 e n.
Immerwahr, Wilhelm von, 345 n.
Irwin, Eleanor, 1279 n.
Isaac, Benjamin, 509 n, 511 n, 960 n, 982 n.
Isserlin, Benedikt S. J., 1170 n, 1171 n.
Ito, Sadao, 623 n.
Ivantchik, Askold I., 934 n, 936 n.

Jacoby, Felix, 537 n, 632 n, 1035 n, 1045 n, 1053 n, 1072 n, 1319 n.
Jaeger, Werner Wilhelm, 582-84, 597 n, 1058 n.
Jameson, Michael H., 355 n, 635 n, 699 n, 781 n, 783 n.
Janko, Richard, 227 n, 585 n, 1179 n.
Janni, Pietro, 904 n.
Jarva, E., 683 n.
Jeanmaire, Henri, 267 n.
Jedrkiewicz, Stefano, 1313 n, 1321 n, 1322 n, 1323 n.
Jeffery, Lilian H., 8 n, 561 n, 563 e n, 567 n, 569 n, 614 n, 616 n, 880 n, 1168 n, 1170 e n, 1171 n, 1176-77.
Jenkins, Romilly James Heald, 1183 n.
Jensen, M. S., 1225 n.
Johnston, Alan, 515 n, 1171 n, 1173 n.
Jones, C. P., 1264 n.
Jones, Nicholas F., 320 n, 599 n, 605 n, 612 n, 613 n, 614 n, 615 n, 616 n, 617 n, 618 n, 627 n, 629 n, 649 n, 650 n, 920 n, 921 n.
Jones, R. E., 158 n, 159 n, 165 n.
Jordan, B., 1106 n.
Jost, Madeleine, 345 n, 365 n, 610 n.
Jourdain-Annequin, Colette, 180 n.
Judeich, W., 773 n, 776 n.

Kagan, Donald, 1079 n, 1099 n.
Kahn, Christian H., 1238 n, 1256 n.
Kalcyk, H., 100 n.

Kalpaxis, Athanasios E., 394 n, 395 n, 404 n, 408 n, 410 n, 411 n, 764 n.
Kanelli, Sheelag, 738 n.
Kant, Immanuel, 1095 n.
Käppel, Lutz, 483 n, 488 n.
Karageorghis, Jacqueline, 940 n, 1166 n.
Karageorghis, Vassos, 149 n, 153 n, 164 n, 167 n, 170 n, 222 n.
Karantzali, E., 915 n.
Kardara, Chrysoulas, 1196 n.
Karo, Georg Henrich, 84 n.
Karusos, C., 785 n, 838 n, 840 n.
Karwiese, S., 720 n.
Kase, Edward W., 644 n.
Keaney, John J., 1316 n.
Kearns, Emily, 174 n, 636 n, 641 n.
Kearsley, R. A., 500 n.
Kelly, Thomas, 847 n, 851 n.
Kemp, Barry J., 137 n.
Kerényi, Karl, 378 n.
Kern, Otto, 1251 n.
Kestemont, G., 500 n.
Keynes, John Maynard, 732 e n.
Kiechle, Franz, 979 n.
Kiegeland, J., 775 n.
Kienast, Hermann J., 395 n, 418 n, 768 n, 770 n, 771 n, 780 n.
Kilian, Klaus, 58 n, 77 n, 84 n, 88 n, 92, 94 n, 95 n, 96 n, 97 n, 138 n, 166 n, 171 n.
Kilian-Dirlmeier, I., 210 n, 220 n.
Kilinski, Karl, II, 1205 n.
Killen, John T., 115 n, 122 n, 1144 n, 1164 n.
Kimmig, W., 524 n.
King, Helen, 436 n.
Kinnier Wilson, J. V., 128 n.
Kinzl, Konrad H., 655 n, 663 n, 664 n, 1073 n.
Kirchoff, Adolf, 1177 e n.
Kirk, Geoffrey S., 227 e n, 229 n, 231 n, 232 n, 294 n, 614 n, 683 n, 881 n, 1217 n, 1225 n, 1238 n, 1316 n.
Kirsten, Ernest, 303 n, 306-8, 327 n.
Kjelberg, L., 433.
Klingner, F., 1252 n.
Kluwe, Ernst, 670 n, 1080 n.
Knauss, J., 100 n.
Knibbe, Dieter, 355 n, 361 n, 605 n.
Knigge, U., 455 n, 457 n, 466 n, 467 n.
Knoepfler, Denis, 508 n.
Knox, Bernard M. W., 1038 n.
Koch-Harnack, P., 785 n.
Kocybala, A., 511 n, 512 n, 989 n.
Koenigs, W., 386 n.
Koenigs-Phillip, H., 1295 n.
Koerner, Reinhard, 301 n, 310 n, 576 n, 635 n.
Kokoschka, Oskar, 1252.
Kolb, Frank, 476 n, 675 n, 760 n, 1071 n.
Koldewey, Robert, 758.
Koller, Hermann, 487 n.
Konsola, Dora, 58 n.
Kopcke, Gunter, 940 n.
Kopeikina, L., 959 n.
Korfmann, Manfred, 144 n, 1214 n, 1220 n.
Korres, M., 428, 430.
Koshelenko, G., 961 n.
Kotsidu, Haritini, 473 n, 476 n.
Kouklanakis, Andrea, 597 n.
Koukouli-Chryssanthaki, H., 48 n.
Kourtessi-Philippakis, G., 47 n.
Kraay, Colin Mackennal, 646 n, 716 n, 732 n, 881 n, 1079 n.
Kramer, Samuel Noah, 1316 n.
Kranz, Wilhelm, 1232 n, 1238 n, 1240, 1245 n.
Krappe, Alexander H., 1289 n.
Kraus, W., 636 n.
Krause, G., 455 n.
Krentz, Peter, 684 n.
Kretschmer, Paul, 1157 e n.
Kriesis, A., 755 n.
Krings, Véronique, 638 n, 940 n, 1007 n.
Krischen, F., 755 n.
Kristensen, Anne Katrine Gade, 934 n, 935 n.
Krizhitskii, S., 960 n.
Kroll, John H., 728 n, 1079 n.
Kron, Uta, 368 n.
Kruglikova, I., 970.
Krummen, Eeveline, 493 n.
Kryžicky, S. D., 990 n.
Kübler, Karl, 457 n, 1199 n.
Kuhn, G., 304 n, 387 n, 394 n, 395 n, 431 n, 769 n.
Kuhnert, Ernst, 1289 n.
Kuhrt, Amelie, 939 n, 1072 n.
Kullmann, Wolfgang, 1227 n.
Kunze, Emil, 1021 n.
Kurke, Leslie, 579 n, 580 n, 598 n, 1036 n, 1083 n.
Kurtz, Donna Carol, 436 n, 700 n.
Kurtz, Ewald, 1238 n.
Kuznetsov, V., 961 n.
Kyrieleis, Helmut, 395 n, 396 n, 397 n, 418 n, 768 n, 785 n.

Lacey, Walter Kirkpatrick, 740 n, 748 n.
Lagarce, Elisabeth, 149 n.
Lagarce, Jacques, 149 n.
Lalonde, Gerlad V., 772 n.
Lambert, S. D., 614 n, 619 n, 623 n, 624 n, 625 n, 628 n, 632 n, 634 n, 1048 n, 1049 n.
Lamberton, Robert, 641 n, 1316 n.

Lambrinoudakis, V. K., 387 n, 398 n, 448-49.
Lambrou-Phillipson, C., 135 n.
Laminger-Pascher, Gertrud, 930 n.
Lanfranchi, Giovanni B., 934 n, 935 n.
Lang, Fritz, 688 n.
Lang, Mabel, 1049 n, 1072 n.
Langlotz, Ernst, 434 n, 801 n, 1181 n.
Lanoue, Guy, 1257 n.
Lanza, Diego, 495 n, 598 n, 1002 n, 1288 n.
La Penna, Antonio, 1318 n, 1323 n.
La Rosa, V., 140 n, 153 n, 168 n, 1026 n.
Larsen, Jacob Aall Ottesen, 645 n, 1065 n, 1085 n.
Lasserre, M., 1319 n.
Latacz, Joachim, 227 n, 228 n, 255 n, 346 n, 533 e n, 660 n, 685 n, 687 n, 689 n, 699 n, 1046 n, 1213 n, 1214 n, 1217 n.
Lateiner, Donald, 1072 n.
Lattanzi, Elena, 141 n.
Latte, Kurt, 322 e n, 612 n, 619 n.
Lauffer, Siegfried, 756 n.
Laumonier, Alfred, 929 n.
Laurenti, Renato, 752 n, 1042 n.
Lauter, H., 84 n, 1297 n.
Lavas, G., 386 n.
Lavedan, Pierre, 755 n.
Lavelle, Brian M., 1077 n.
Laviosa, Clelia, 145 n.
Laxton, R. R., 159 n.
Lazaridis, D., 984 n, 985 n.
Lazarov, M., 960 n.
Lazenby, John F., 606 n, 613 n, 616 n, 638 n, 683 n, 705 n.
Lazzeroni, Romano, 1167 n.
Leaf, Walter, 231 n, 233 n, 235 n, 242 e n, 246 n, 249 n, 250 e n.
Leahy, D. M., 855 n, 857 n.
Lebesi, A., 218 n.
Le Corbusier (Charles-Edouard Jeanneret), 759 e n.
Le Dinahet, Marie-Thérèse, 352 n.
Lee, M. O., 1254 n, 1258 n.
Lefkowitz, Mary R., 309 n, 494 n, 1036 e n, 1038 n.
Legon, Ronald Philip, 667 n, 668 n, 987 n.
Lehmann, Karl, 984 n.
Lehmann, Phyllis Williams, 984 n.
Lehnus, Luigi, 483 n.
Leimbach, Rüdiger, 687 n.
Lejeune, Michel, 112 n, 130 n, 931 n, 1092 n.
Lemos, Anna A., 1196 n.
Lemos, I. S., 499 n.
Leonard, Albert, jr, 138 n, 150 n.
Leopardi, Giacomo, 12 e n.
Lepore, Ettore, 41 n, 522 n, 927 n, 993 n, 1010 n, 1023 n, 1024 n.
Leppert, Richard, 577 n.
Lerat, Lucien, 873 n.
Lesher, James H., 734 n.
Leski, Albin, 745 n.
Lessa, William, A., 344 n.
Lévêque, Pierre, 35 n, 313, 957 n, 1083 n, 1084 n, 1086 n, 1087 n, 1090 n, 1094 n, 1095 n, 1099 n, 1102 n, 1103 n, 1106 n, 1108 n, 1119 n, 1128 n.
Levin, S., 111 n.
Lévy, Edmond, 299-302, 325 n, 326 n, 547 n, 610 n.
Lewartowski, Kazimierz, 761 n.
Lewis, David M., 320 n, 491 n, 617 n, 629 n, 643 n, 1035 n, 1072 n, 1079 n.
Lienau, Cay, 26 n.
Lincoln, Bruce, 577 n.
Linders, Tullia, 353 n, 453 n.
Lindner, Ruth, 1261 n, 1270 n.
Linforth, Ivan Mortimer, 1251 n, 1258 n, 1260 n, 1275 n.
Link, George K. K., 571 n, 1290 n.
Link, Stefan, 320 n, 1056 n.
Lintott, Andrew, 1333 n.
Lissarrague, François, 700 e n, 708 n, 710 n.
Littauer, M. A., 86 n.
Littleton, Ananias Charles, 750 n.
Liverani, Mario, 30 n, 165 n.
Lloyd, Alan B., 1314 n.
Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, 177 e n.
Lloyd-Jones, Hugh, 309 n, 376 n.
Locher, J. P., 1221 n.
Locke, John, 752.
Loewy, L., 785 n.
Lolos, Y., 138 n, 164 n.
Lombardo, M., 507 n, 732 n, 805 n, 932 n, 939 n, 1021 n, 1026 n.
Long, Anthony A., 380 n.
Long, Charlotte R., 356 n.
Long, H. S., 1238 n.
Long, L., 522 n.
Longo, Oddone, 28 n, 299 n, 749 n, 750 n, 751 n, 1096 n.
Longo Pecorella, Chiara, 317 n.
Lonis, Raoul, 544 n, 699 n.
Lonsdale, Steven H., 251 n.
Loraux, Nicole, 315 n, 317, 439 n, 589 n, 632 n, 702 n, 706 n, 1041 n, 1068 n, 1083 n, 1084 n, 1089 n, 1094 n, 1098 n, 1100 n, 1102 n, 1104 n, 1107 n, 1110 n.
Loraux, Patrice, 1084 n.
Lord, Albert Bates, 227-28, 1180, 1225 n, 1228-29.
Lordkipanidze, Otar, 956 n, 957 n, 963 n.
Lorimer, Hilda Lockart, 187 n, 453 n, 584 n, 685 n, 699 n.

Los, A., 716 n.
Lo Schiavo, Fulvia, 160 n, 161 n, 162 n, 163 n, 170 n, 501 n.
Loukopoulou, Louisa D., 511 n, 987 n.
Lowry, Eddie R., jr, 597 n.
Luce, J. V., 610 n.
Ludwig, Walther, 343 n.
Lüth, Johann Cristoph, 1245 n.
Luzi, G., 1096 n.
Luzzatto, Maria Jagoda, 1309 n, 1310 n, 1311 n, 1313 n, 1315 n, 1318 n, 1321 n, 1324 n.
Lynch, Kevin, 759 n.

Maass, Ernst, 1213 n.
Maass, Michael, 398 n.
Macdonald, C., 140 n.
MacDonald, William L., 756 n.
Mackendrik, Paul, 604 n, 631 n.
Mackenzie, Mary Margaret, 88 n.
Maclean Rogers, Guy, 365 n.
Macnamara, Ellen, 170 n, 501 n.
Mactoux, Marie-Madeleine, 355 n.
Maddin, Robert, 149 n, 222 n.
Maddoli, Gianfranco, 141 n, 325 n, 329 n, 537 n, 998 n, 1004 n, 1013 n, 1014 n, 1016 n, 1018 n, 1027 n, 1029 n, 1033 n, 1179 n.
Madvig, Johan Nicolai, 303.
Maffi, Alberto, 282 n, 571 n.
Maftei, M., 283 n.
Malamoud, Charles, 1090 n, 1091 n, 1092 n.
Malena, J. L., 1164 n.
Malinowski, Bronisław, 178 e n.
Malkin, Irad, 40 n, 179 n, 329 n, 508 n, 511 n, 915 n, 1108 n.
Mallory, James Patrick, 86 n.
Mallwitz, Alfred, 382, 392 n, 396 n, 410 n, 420 e n.
Malone, C., 158 n.
Manacorda, Daniele, 435 n.
Manfredini, Mario, 562 n, 572 n, 1036 n, 1049 n, 1053 n, 1063 n, 1064 n, 1065 n.
Mango, Cyril, 346 n.
Manicas, Peter T., 682 n.
Manni, Eugenio, 977 n.
Mannsperger, D., 373 n.
Mansfeld, J., 1232 n, 1238 n.
Mansuelli, Guido A., 755 n.
Manville, Philip Brook, 317 n, 1051 n, 1070 n, 1072 n, 1081 n, 1083 n, 1090 n, 1092 n, 1093-94, 1097 n, 1098 n, 1099 n, 1100 n, 1108 n.
Maometto II, *detto* il Conquistatore, 1211-12.
Marazov, Ivan, 1265 n, 1279 n, 1280 n.
Marazzi, Massimiliano, 36 n, 85 n, 135 n, 138 n, 141 n, 150 n, 153 n, 154 n, 158 n, 159 n, 165 n, 998 n.
Marčenko, K. K., 544 n, 953 n.
Marcovich, M, 1238 n.
Marcozzi, Daria, 263 n.
Marg, Walter, 250 n.
Marinatos, Nanno, 61 n, 66 n, 96 n, 102 n, 135 n, 137 n, 205 n, 350 n, 352 n, 353 n, 354 n, 355 n, 362 n, 369 n, 383 n, 385 n, 386 n, 390 n, 395 n, 396 n, 397 n, 406 n, 694 n, 704 n, 763 n, 768 n, 1040 n.
Marinatos, Spyridon, 84 n.
Mark, Ira S., 767 n.
Markianos, S. S., 1053 n.
Markoe, G. E., 502 n.
Martelli, Marina, 501 n, 515 n.
Martienssen, E. D., 755 n.
Martin, Richard P., 593 n.
Martin, Roland, 755 n, 771 n.
Martin, Thomas R., 716 n, 981 n.
Martin de la Cruz, J. C., 162 n.
Martina, Antonio, 1036 n.
Martinet, André, 1142 n, 1143 n.
Martini, Wolfram, 785 n, 788 n.
Marx, Karl, 577 n, 683, 733 n.
Marzi, M., 1331 n.
Masaracchia, Agostino, 1053 n, 1251 n, 1252 n, 1256 n, 1257 n, 1268 n.
Masson, Emilia, 106 n.
Masson, Olivier, 7 n, 106 n, 516 n, 907 n, 1164 n, 1166 n.
Mathers, C., 87 n.
Matsas, D., 140 n.
Matthäus, Hartmuth, 143 n, 501 n.
Matton, Raymond, 979 n.
Mattusch, Carol Cressey, 1183 n.
Mauss, Marcel, 282 n.
May, John, 984 n.
Mazar, Amihai, 212 n.
Mazarakis, A., 383 n, 389 n.
Mazarakis-Ainian, A. J., 205 n, 383 n, 386 n, 389 n.
Mazza, Federico, 940 n.
Mazzarino, Santo, 18 n, 309 n, 331 n, 497 n, 725 n, 757 n, 931 n, 939 n, 1107 n.
McAllister, Marrian Holland, 756 n.
McBride, Angus, 710 n.
McDonald, William Andrew, 208 n, 771 n.
McDowell, Douglas Maurice, 625 n, 735 n.
McGlew, James F., 1076 n.
McGregor, Malcolm Francis, 371 n, 1053 n.
Mckesson Camp, J., II, 776 n.
Mededovic, Avdo, 1228.
Medici, Lorenzo de', 1281, 1284.
Mee, Christian, 67 n, 88 n, 140 n, 144 n.
Meier, Christian, 313 e n, 318 n, 695 n, 785 n, 1050 n, 1051 n, 1058 n, 1068 n, 1070 n, 1087 n, 1090 n, 1097 n, 1105 n, 1106 n.

Meiggs, Russell, 1035 n.
Meillet, Antoine, 1159 n.
Melander, Toini, 785 n.
Meldolesi, Luca, 726 n.
Mele, Alfonso, 37 n, 255 n, 262 n, 285 n, 518 n, 520 n, 522 n, 555 n, 726 n, 927 n, 996 n, 1000 n, 1025 n.
Melena, Jose L., 116 n.
Mellink, Machteld J., 145 n, 147 n, 912 n, 1214 n, 1217 n, 1222 n.
Melville Jones, John R., 716 n.
Mendoni, Lina G., 337 n.
Meritt, Benjamin Dean, 968 n.
Merkelbach, Reinhold, 488 n.
Merle, H., 987 n.
Merola, Alberto, 734 n.
Merrillees, Robert S., 137 n.
Mertens, Dieter, 412 n, 426 n, 755 n.
Mertens-Horn, M., 433-34.
Métraux, Guy Paul Robert, 755 n.
Metzler, Dieter, 785 n, 839 n.
Meuli, Karl, 1255 n, 1275 n.
Meyer, Ben F., 1266 n.
Meyer, Eduard, 531 e n, 878 n.
Miller, G., 377 n.
Miller, Margaret C., 1287 n.
Miller, Stephen G., 329 n, 779 n.
Millet, Paul, 750 n.
Milojčić, V., 197 n.
Minar, Edwin L., jr, 1245 n.
Miro, J., 522 n.
Mitchell, B. M., 1307 n.
Mitchell, L., 1064 n.
Mitford, Terence Bruce, 942 n.
Mitten, D. G., 636 n.
Moggi, Mauro, 327 n, 328 n, 329 n, 330 n, 916 n.
Moiseyeva, Tatiana A., 1281 n.
Molho, Anthony, 299 n, 312 n, 315 n, 773 n.
Molyneux, John M., 1080 n.
Momigliano, Arnaldo, 43 n, 345 n, 523, 682 n, 924 n, 1320 e n.
Mondolfo, Rodolfo, 1238 n.
Monnier, A., 1256 n.
Monteverdi, Claudio, 1252.
Moon, Warren G., 1202 n.
Morel, Jean-Paul, 518-20, 522-23.
Moretti, Luigi, 646 n, 647 n, 648 n, 859 n.
Morgan, Catherine A., 209 n, 363 n, 505 n, 1040 n, 1049 n, 1186 n.
Morpurgo Davies, Anna, 93 n, 104 n, 325 n, 563 n, 1151 n, 1153 n, 1160 n, 1162 n, 1163 n.
Morris, Ian M., 204 n, 205 n, 257 e n, 282 n, 334 e n, 337 e n, 436 n, 449-50, 454-55, 459 n, 463, 465 e n, 553 n, 607 n, 610 n, 638 n, 685 n, 689 n, 692 n, 693 n, 695 n, 1040 n, 1046 n, 1047 n, 1070 n, 1225 n.
Morris, Sarah P., 695 n, 1182 n, 1197 n, 1200 n, 1295 n.
Morrow, Glenn R., 600 n.
Moscati, Sabatino, 940 n.
Moschopoulos, G. N., 979 n.
Mossé, Claude, 299 n, 305 e n, 655 n, 659 n, 662 n, 663 n, 664 n, 669 n, 670 n, 671 n, 672 n, 738 n, 757 n, 1036 n, 1056 n, 1109 n, 1325 n, 1332 n.
Mountjoy, P. A., 201 n.
Mühl, Max, 562 e n, 570 e n, 572 n, 575 n.
Mühlestein, Hugo, 112 n, 122 n.
Muhly, James D., 82 n, 85 n, 149 n, 199 n, 222 n, 498 n.
Muir, J. V., 352 n, 362 n.
Mullen, W., 494 n.
Müller, Carl Otfried, 344, 356 e n.
Müller, Rudiger, 1080 n.
Müller-Karpe, Hermann, 36 n.
Müller-Luckner, Elisabeth, 1069 n.
Müller-Wiener, Wolfgang, 756 n.
Mulliez, D., 643 n.
Murzin, V., 953 n.
Murray, Oswyn, 174 n, 178 n, 180 n, 188 n, 301-3, 305, 313 n, 319 n, 320 n, 324, 354 n, 456 n, 491 n, 497 n, 531-32, 538, 550 n, 613 n, 625 n, 655 n, 662 n, 666 n, 704 n, 755 n, 762 n, 764 n, 781 n, 806 n, 1002 n, 1039 n, 1054 n, 1056 n, 1072 n, 1076 n, 1085 n, 1086 n, 1100 n.
Murray, W. M., 978 n, 979 n.
Muscarella, Oscar White, 931 n.
Muss, U., 765 n, 785 n.
Musti, Domenico, 166 n, 167 n, 195 n, 263 n, 389 n, 404 n, 571 n, 733 n, 761 n, 1001 n, 1015 n, 1016 n, 1025 n, 1033 n, 1112 e n, 1157 n.
Muth, Robert, 1225 n.
Mylonas, George Emmanuel, 58 n, 79, 97 n, 1197 n.

Nadolny, Sten, 343 n.
Näf, Beat, 1213 n.
Nafissi, Massimo, 443 n, 1026 n.
Nagy, Gregory, 438 n, 475 n, 479 n, 487 n, 491 n, 494 n, 495 n, 578 n, 579 n, 580 n, 581 n, 583 n, 585 n, 586 n, 587 n, 588 n, 590 n, 592 n, 593 n, 594 n, 595 n, 596 n, 597 n, 598 n, 668 n, 703 n, 1039 e n, 1040 n, 1041 n, 1048 n, 1086 n, 1320 e n.
Natali, Carlo, 740 n.
Naveh, J., 940 n, 1170 n, 1171 n.
Negbi, Ora, 499 n.
Negri, Mario, 1145 n.

Neils, Jennifer, 472 n, 766 n, 1079 n.
Nenci, Giuseppe, 920 n, 996 n, 1049 n.
Neroznak, Vladimir Petrovic, 931 n.
Nestle, Wilhelm, 177 e n.
Neumann, Günter, 102 n, 357 n.
Newman, W. L., 600 n, 638 n.
Nicholls, R. V., 331 n, 417.
Nicolet, Claude, 30 n, 34 n, 318 n.
Nicosia, Salvatore, 907 n.
Niderst, Alain, 344 n.
Niebuhr, Bartold Georg, 186.
Nieddu, G., 1179 n.
Niemann, G., 416.
Niemeier, Wolf-Dietrich, 85 n, 93 n, 97 n, 98, 101 n, 135 n, 499 n, 515 n.
Niemeyer, Hans Georg, 40 n, 1183 n.
Nietzsche, Friedrich, 373 n, 578, 595 n.
Nilsson, Martin P., 13 n, 93 e n, 101 n, 345, 624 n, 641 n, 685 n.
Nippel, Wilfred, 178 n, 695 n.
Nisard, Désiré, 1335.
Nixon, Lucia, 301 n.
Nøjgaard, Morten, 1313 n, 1314 n, 1319 e n.
Noonan, T., 968 n.
Norden, Eduard, 1254 n.
Nordquist, Gullög C., 93 n, 205 n, 369 n, 383 n, 397 n, 453 n.
North, Elen F., 589 n, 598 n.
Nyenhuis, J., 1295 n.
Nylander, Carl, 394 n.

Ober, Josiah, 619 n, 697 n, 1064 n, 1083 n, 1087 n, 1097 n, 1105 n.
O'Brien, D., 1245 n.
Offenbach, Jacques, 1252.
Ohly, Dieter, 1193 n.
Ohnesorg, Aenne, 423 n, 426 n.
Oikonomos, G. P., 402.
Oldfather, William Abbott, 873 n.
Oliva, Pavel, 655 n, 670 n, 1054 n.
Olivier, Jean-Pierre, 91 n, 104 n, 115 n, 116 n, 125 e n, 140 n, 1144 n, 1164 n.
Ollier, François, 1329 n.
Oost, S. I., 659 n, 667 n, 668 n, 1040 n.
Orsi, Paolo, 1287 n.
Ortelius, Abraham, 1031-32.
Orwell, George, 589 n.
Osborne, Robin G., 449, 610 n, 696 n, 700 n, 702 n, 763 n, 1046 n, 1085 n, 1090 n, 1092 n, 1098 n, 1099 n, 1100 n.
Østby, Erik, 362 n, 363 n, 364 n, 377 n, 386 n, 397 n, 409 n.
Ostwald, Martin, 590 n, 679 n, 1064 n, 1066 n, 1067 n, 1083 n, 1084 n, 1085 n, 1087 n, 1088 n, 1097 n, 1101 n, 1102 n, 1103 n, 1106 n, 1109 n.
Otto, Walter F., 370 n.
Owens, E. J., 755 n, 761 n.
Özgüç, T., 145 n.
Özyičit, Ö., 939 n.

Pace, Biagio, 995 n.
Paduano, Guido, 309 n, 1035 n.
Paganelli, Leonardo, 750 n.
Page, Denys Lionel, 309 n, 607 n, 1217-19, 1223-25, 1227, 1228 n, 1273 n, 1318 n.
Pagliaro, Antonino, 228 n.
Pais, Ettore, 995 n.
Palaima, Thomas G., 91 n, 102 n, 1164 n.
Palmer, Leonard Robert, 115 e n, 581 n, 1141 n, 1143 n, 1145, 1157 n, 1159 n.
Palumbo, Gaetano, 150 n.
Pandolfini, Maristella, 1166 n.
Panessa, Gian Giacomo, 26 n.
Panyuagua, E. R., 1251 n, 1264 n.
Papachristodoulou, J., 635 n.
Papadopulos, Jeannette K., 508 n, 1183 n.
Papapostolou, I., 394 n.
Papaspyridi-Karouzou, S., 1199 n, 1202 n.
Papenfuss, Dietrich, 215 n, 334 n, 781 n.
Parassoglou, George M., 1267 n.
Paribeni, Roberto, 755 n, 991 n.
Parise, Nicola F., 246 n, 590 n, 716 n, 722 n, 725 n, 730 n, 1079 n.
Parisi Presicce, C., 755 n.
Parke, Herbert William, 362 n, 363 n, 376 n, 472 n, 624 n.
Parker, Robert, 374 n, 615 n, 624 n, 628 n, 629 n, 630 n, 632 n, 641 n, 642 n, 706 n, 1310 n.
Parker, Rowland, 369 n, 599 n, 600 n, 1045 n.
Parker, V., 848 n, 854 n.
Parkinson, R. B., 151 n.
Parnicki-Pudelko, S., 771 n.
Parret, Herman, 246 n.
Parry, Adam, 228 e n, 1217.
Parry, Jonathan, 716 n.
Parry, Milman, 228, 231 n, 1180 e n.
Partsch, Joseph, 979 n.
Pasquali, Giorgio, 1023.
Patera, Benedetto, 1297 n.
Patterson, Cynthia, 625 n.
Patzer, Andreas, 1234 n, 1243 n.
Pavese, Carlo O., 474 n, 495 n.
Pavese, Cesare, 343 n, 1211 n.
Payne, Humphry, 1195 n, 1205 n.
Payton, R., 163 n.
Pearson, Lionel, 854 n.
Peatfield, A., 66 n.
Pedley, John Griffiths, 636 n, 932 n.
Pegler, W., 1238 n.
Pellegrin, Pierre, 790 n.

Pellegrini, E., 998 n.
Pellizer, Ezio, 490 n, 1281 n.
Pelon, Olivier, 58 n, 79 n, 84 n.
Peltenburg, Edgar J., 163 n, 501 n.
Peradotto, John, 1072 n.
Perlès, C., 48 n, 49 n, 51 n, 52 n.
Pernier, Luigi, 66, 1187 n.
Peroni, Renato, 157 n, 998 n, 1001 n.
Perreault, Jacques Y., 226 n.
Perry, Ben Edwin, 1307 n, 1310 n, 1313 n, 1318-19, 1323 n.
Persson, Axel W., 84 n.
Pesando, Fabrizio, 781 n.
Petrarca, Francesco, 1282 n.
Petropoulos, M., 394-95.
Petruševski, M. O., 112 n.
Pettinato, Giovanni, 757 n.
Pfeiffer, Rudolf, 480 n.
Philipp, H., 411 n, 1297 n.
Philippson, Alfred, 26 e n, 28 n, 904 n.
Picard, Charles, 40 n.
Piccaluga, Giulia, 364 n.
Piccirilli, Luigi, 317 n, 562 n, 572 n, 573 n, 1036 n, 1049 n, 1053 n, 1063 n, 1064 n, 1065 n.
Pichikyan, I. P., 973 n.
Piérart, Marcel, 377 n, 605 n, 627 n, 920 n, 1084 n.
Piggott, Stuart, 85, 86 n.
Pinder, Margaret E., 929 n.
Pini, Ingo, 91 n.
Pinna, M., 26 n.
Pinsent, John, 1221 n.
Piotrovsky, B., 953 n.
Piperno, Marcello, 998 n.
Pippidi, Denis M., 989 n.
Pirenne-Delforge, Vinciane, 367 n.
Pisani, Vittore, 1150 n.
Pitsios, Th., 48 n.
Pleket, Henri Willy, 655 n, 670 n, 1076 n.
Poccetti, Paolo, 1026 n.
Poëte, Marcel, 755 n.
Pohl, Walter, 605 n.
Polanyi, Karl, 732 n, 751 n.
Polignac, François de, 304, 340 n, 350 n, 453 n, 695 n, 697 n, 763 n, 924 n.
Poliziano, Angelo, 1252.
Pollitt, Jerome Jordan, 1182 n, 1297 n.
Pomeroy, Sarah B., 744 n.
Popham, Mervyn R., 175 n, 204 n, 212 n, 390 n, 447 n, 499 n, 502 n, 1008 n.
Pontani, Filippo Maria, 596 n, 817 n, 1120 n.
Pontrandolfo, Angela, 1026 n.
Porada, Edith, 145 n.
Portefaix, Lilian, 365 n.
Porter, James J., 1316 n.
Pouillon de Boblaye, L., 27 n.
Pouilloux, Jean, 985 n.
Powell, Barry B., 1164 n, 1166 n, 1168 n, 1171 n, 1172 n, 1180 n.
Powell, C. Anton, 613 n, 681 n, 685 n, 706 n.
Pozzato, Maria Pia, 716 n.
Pozzi, Dora C., 1045 n.
Pozzi, Mario, 1287 n.
Pranzi, L., 882 n.
Prato, Carlo, 1035 n.
Preisendanz, Wolfgang, 1234 n.
Price, M., 722 n.
Price, Simon R. F., 174 n, 301 n, 319 n, 320 n, 362 n, 497 n, 531 n, 550 n, 755 n, 762 n, 764 n, 781 n, 1085 n, 1086 n, 1100 n.
Price, T., 720 n.
Prinz, Friedrich, 915 n.
Pritchard, James Bennett, 1314 n.
Pritchett, W. Kendrik, 644 n, 685 n, 689 n, 695 n, 713 n, 979 n.
Privitera, G. Aurelio, 227 n, 331 n, 370 n, 738 n.
Prontera, Francesco, 43 n, 44 n, 97 n, 307 n, 329 n, 979 n, 996 n, 1000 n, 1013 n, 1017 n, 1029 n.
Prosdocimi, Aldo L., 1166 n.
Protzmann, H., 1297 n.
Provoost, Arnold, 1252 n.
Pugliese Carratelli, Giovanni, 9 n, 13 n, 21 n, 340 n, 463 n, 561 n, 996 n, 997 n, 999 n, 1004 n, 1007 n, 1014 n, 1015 n, 1021 n, 1024 n, 1026 n, 1027 n, 1028 n, 1033 n, 1168 n.
Pulak, Cemal, 163 n.
Purcell, Nicholas, 497 e n.

Quiller, Biorn, 188 n, 256 n, 607 n.

Raaflaub, Kurt A., 270 n, 299 n, 305 n, 312 n, 315 n, 325 n, 326 n, 564 n, 660 n, 681 n, 685 n, 688 n, 693 n, 703 n, 704 n, 705 n, 773 n, 924 n, 1044 n, 1045 n, 1046 n, 1058 n, 1064 n, 1069 n, 1070 n.
Raban, Avner J., 39 n.
Race, William H., 481 n.
Rackham, O., 550 n.
Radici Colace, Paola, 727 n.
Radt, Wolfgang, 929 n.
Raeck, Wulf, 947 n.
Ragone, Giuseppe, 919 n, 920 n, 925 n.
Raubitschek, Anthony Eric, 614 n, 1072 n, 1092 n, 1100 n, 1183 n.
Raven, J. E., 1316 n.
Raviola, Flavio, 1024 n.
Rawson, Elizabeth, 144 n, 1329 n.
Re, L., 140 n.

Reber, Karl, 202 n.
Redfield, James, 737 n, 738.
Regenbogen, Otto, 1036 n, 1248 n.
Reibnitz, Barbara von, 373 n.
Reinach, Salomon, 1287 n.
Reinach, Théodore, 717 n, 725 e n.
Reinau, Hansjorg, 1045 n, 1072 n.
Reinhardt, Karl, 181 e n, 1238-40, 1249 n.
Renfrew, Colin, 51 n, 55 n, 59 n, 72 n, 86 e n, 99, 696 n, 998 n, 1039 n.
Reverdin, Olivier, 352 n, 354 n, 364 n, 376 n.
Rheidt, Klaus, 423 n.
Rhodes, Peter J., 317 n, 318 n, 537 n, 599 n, 601 n, 614 n, 615 n, 617 n, 619 n, 628 n, 632 n, 637 n, 669 n, 670 n, 674 n, 1036 n, 1043 n, 1053 n, 1056 n, 1063 n, 1064 n, 1065 n, 1066 n, 1067 n, 1072 n, 1073 n, 1078 n, 1084 n, 1095 n.
Rhomaios, K., 840 n.
Ribichini, Sergio, 940 n.
Rich, John W., 331 n, 337 n, 610 n, 681 n, 685 n, 693 n, 1047 n.
Richardson, Nicholas J. G. S., 227 n, 244 n, 368 n, 475 n, 631 n, 1266 n.
Richter, Will, 244 n, 534 n, 785 n.
Ridgway, Brunilde S., 766 n, 767 n, 1187 n, 1190 n, 1193 n.
Ridgway, David, 463 n, 501 n, 1006 n.
Ridgway, Francesca R., 1023 n.
Riedweg, Christoph, 1266 n, 1268 n.
Riis, P. J., 515 n.
Rilke, Rainer Maria, 1252.
Ring, I., 399, 408, 426.
Risch, Ernst, 112 n, 122 n.
Rizza, Giovanni, 404 n.
Rizzo, Salvatore, 743 n.
Robb, Kevin, 576 n.
Robbins Dexter, Miriam, 365 n, 1254 n, 1255 n, 1258 n, 1259 n, 1260 n, 1273 n, 1279 n.
Robert, Louis, 349 n, 545-46.
Robertson, Martin, 1189 n.
Robertson, Noel, 319 n, 472 n, 615 n, 618 n, 633 n, 634 n, 635 n, 646 n, 773 n, 1043 n.
Robinson, E. S. G., 720 n.
Robinson, H. S., 406 n.
Rodenwaldt, Gerhart, 412 n, 1187 n.
Roebuck, Carl A., 215 n, 334 n, 989 n.
Roebuek, M., 406 n.
Roesch, Paul, 879 n, 880 n.
Rohde, Erwin, 371 e n, 436 n.
Roller, Lynn E., 1281 n.
Rolley, Claude, 524 n, 1186 n.
Rollier, L. E., 930 n.
Röllig, Wolfgang, 940 n.
Romano, Marco, 759 n.
Romeo, Rosario, 96 n.
Romer, Franz E., 1068 n.
Roncayolo, Marcel, 756 n.
Roscalla, Fabio, 751 n.
Roscher, Wilhelm H., 344 n, 1289 n.
Rosén, Haiim B., 1176 n.
Rosivach, J. C., 1056 n.
Rösler, Wolfgang, 309 n, 490 n, 492 n, 677 n, 1068 n.
Rosser, J., 208 n.
Rossetti, E., 1238 n.
Ross Holloway, R., 996 n.
Rossi, Luigi Enrico, 255 n, 1161 n.
Rostovtseff, Michael, 989 n.
Rota, Laura, 1018 n.
Roueché, Charlotte, 88 n.
Rougé, Jean, 39 n, 40 n.
Rougemont, Georges, 620 n, 621 n, 648 n.
Rouillard, Pierre, 226 n, 501 n, 519 n.
Roussel, Denis, 206 n, 527 n, 600 n, 601 n, 603, 606 n, 608 n, 612 n, 613 n, 614 n, 616 n, 619 n, 628 n, 629 n, 706 n, 1084 n, 1086 n, 1090 n, 1091 n, 1092 n, 1095 n, 1097 n, 1099 n, 1100 n.
Roussos, Evangelos, 1238 n.
Rouveret, Agnès, 1026 n.
Roy, James, 649 n, 650 n.
Rubino, Carla, 583 n.
Rudhardt, Jean, 348 n.
Rudolph, H., 662 n, 663 n.
Ruijgh, Cornelis Jord, 1160 n.
Rumpf, Andreas, 1181 n.
Runciman, Walter G., 607 n, 657 n, 681 n, 693 n.
Ruschenbusch, Eberhard, 307 n, 327 n, 1035 n, 1036 n, 1043-45, 1050 n, 1051 e n, 1063, 1064 n, 1066 n, 1330 n.
Ruschenbusch, H., 763 n.
Russo, Joseph, 227 n.
Rutter, Jeremy B., 74 n, 171 n, 197 n, 730 n.
Ruzé, Françoise, 301 n, 310 n, 513 n, 563 n, 576 n, 1086 n.

Sacchi, C., 1014 n.
Sacconi, Anna, 115 n, 1144 n.
Sackett, L. H., 175 n, 204 n, 212 n, 390 n, 447 n, 499 n, 502 n, 1008 n.
Sagan, Eli, 681 n.
Sahlins, Marshall David, 286 n.
Saïd, Suzanne, 596 n.
Sainte Croix, Geoffrey Ernest Maurice de, 314 e n, 577 n, 694 n, 708 n, 750 n, 859 n, 866 n.
Sakellarakis, E., 58 n.
Sakellarakis, J., 58 n.
Sakellariou, Michael B., 71 n, 303-4, 760 n, 905 n, 916 n, 924 n, 991 n.

Saler, Benson, 344 n.
Sallares, Robert, 695 n, 697 n.
Salmeri, Giovanni, 929 n.
Salmon, John B., 569 n, 617 n, 659 n, 661 n, 662 n, 685 n, 696 n, 705 n, 772 n, 847 n, 853 n, 977 n.
Salvini, Mirjo, 145 n, 912 n.
Sampson, A., 58 n.
Sampson, Geoffrey, 1172 n, 1173 n, 1176 n.
Samuel, Alan Edouard, 923 n.
Sancisi-Weerdenburg, Heleen, 939 n, 1072 n.
Sanders, Ed Parish, 1266 n.
Sanders, J. M., 88 n, 848 n.
Sansone, D., 1254 n, 1255 n, 1258 n, 1259 n, 1260 n.
Santi Amantini, Luigi, 523.
Santoni, Anna, 750 n.
Sapheiropoulos, N., 427 n.
Sapir, Edward, 1172 n.
Saprykin, S., 956 n, 963 n, 969 n.
Sartori, Franco, 1137 n.
Saussure, Ferdinand de, 246 n.
Scäfer, H., 341 n.
Scafuro, Adele C., 1070 n.
Scardigli, Barbara, 41 n.
Schaber, W., 395 n, 423 n.
Schachermeyer, Fritz, 7 n, 84 n, 365 n.
Schachter, Albert, 376 n, 925 n.
Schadewalt, W., 1240 e n, 1247 n.
Schaeffer, Claude F. A., 106 n.
Schäfer, Jürgen, 39 n.
Schattner, Thomas G., 401 n, 426 n, 764 n, 781 n.
Scheer, Thorsten S., 915 n.
Schefold, Karl, 387 n, 392 n, 412 n, 434 n, 1181 n.
Scheibler, Ingeborg, 1078 n.
Scheid, John, 319 n, 347 n, 353 n, 363 n.
Scheid-Tissinier, E., 251 n, 282 n, 285 n.
Schibli, Hermann Sadun, 1316 n.
Schiering, Wolfgang, 145 n.
Schilardi, D., 333 n.
Schiller, Friedrich, 230 n.
Schlaifer, Robert, 636 n, 637 n.
Schlegel, August Wilhelm, 477.
Schlegel, Friedrich, 477.
Schleif, Hans, 412 n, 414.
Schlesier, Renate, 356 n.
Schliemann, Heinrich, 59, 70, 184, 186-88, 687, 1213-14, 1219 n.
Schmid, P. B., 916 n.
Schmidt, B., 979 n.
Schmidt, E., 1302 e n.
Schmidt, Francis, 348 n.
Schmidt, M., 1255 n, 1261 n, 1270 n, 1271 e n, 1273 n.
Schmied, Wieland, 1213 n.
Schmitt, Rudiger, 906 n, 908 n, 1152 n, 1153 n, 1154 n, 1155 n, 1157 n.
Schmitt Pantel, Pauline, 319 n, 354 n, 635 n, 636 n, 637 n, 685 n, 762 n, 779 n, 783 n, 1039 n.
Schnapp, Alain, 305 n, 337 n, 435 n, 440 n, 580 n, 700 n.
Schneider, H., 790 n, 798 n.
Schneider, L., 765 n.
Schneider, Thomas, 602 n.
Schoeller, F. M., 1251 n, 1277 n.
Schofield, Elizabeth, 135 n.
Schofield, L., 151 n.
Schofield, Malcolm, 1316 n.
Schönert-Geiss, E., 984 n, 987 n.
Schröder, Bruno, 905 n.
Schubert, Charlotte, 765 n.
Schuller, Manfred, 429 n.
Schuller, Wolfgang, 989 n.
Schumacher, Rob W. M., 355 n.
Schwabl, Hans, 373 n.
Schwandner, Ernst-Ludwig, 412 n, 781 n.
Schwarz, Gerda, 1252 n, 1259 n.
Schwarzenberg, E., 822 n.
Schweitzer, B., 1297 n.
Scott, J. A., 636 n.
Scullion, Scott, 356 n.
Scully, Samuel Edward, 331 n, 596 n.
Scully, Vincent, 763 n.
Seager, Richard B., 58 n.
Sealey, Raphael, 1050 n, 1053 n, 1054 n, 1066 n, 1070 n.
Sedley, David N., 380 n.
Seeck, Gustav Adolf, 1245 n.
Segal, Arthur, 755 n.
Segal, Charles, 939 n, 1251 n, 1252 n, 1254 n, 1255 n, 1257 n, 1259 n.
Seidensticker, Bernd, 597 n.
Seiler, Florian, 386 n.
Sekunda, N., 710 n.
Sensi Sestito, G., 326 n.
Serra, Antonio, 737.
Servais, J., 977 n.
Servet, Jean-Michel, 716 n.
Settis, Salvatore, 565 n.
Severyns, Albert, 1167, 1225 n.
Sevin, V., 931 n.
Seznec, Jean, 343 n.
Sfameni Gasparro, Giulia, 368 n, 1268 n.
Shakespeare, William, 681, 753.
Shapiro, Harvey Alan, 347 n, 350 n, 473 n, 475 n, 765 n, 766 n, 947 n, 1045 n, 1071 n, 1081 n, 1205 n, 1207 n.
Shaps, David M., 742 n.
Sharp Jukowsky, Martha, 167 n.

Shaw, Joseph W., 57 n, 165 n, 218 n, 499 n.
Shaw, M., 165 n.
Shear, Theodore Leslie, jr, 1070 n.
Shelmerdine, Cinthya Wright, 583 n.
Shenman, S., 998 n.
Sherratt, E. S., 97 n, 595 n, 1180 n, 1295 n.
Sherwin-White, Susan M., 885 n.
Shipley, J., 629 n, 681 n, 685 n, 885 n, 1311 n, 1315 n.
Shipp, G. P., 566 n, 920 n.
Shmueli, N., 40 n, 511 n.
Siewert, Peter, 617 n.
Simiand, François, 726 n.
Simon, Erika, 356 n, 358 n, 368 n, 373 n, 412 n, 1190 n, 1194 n, 1196 n.
Simon, S.,1295 n.
Simon, W., 39 n.
Simpson, Richard Hope, 89 n.
Sinatra, Marcella, 263 n.
Sinclair, R. K., 318 n.
Sinn, Ulrich, 1013 n.
Sivignon, M., 981 n.
Skafte Jensen, Minna, 475 n.
Skalet, Charles H., 664 n.
Skarlatidou, E., 509 n.
Skeris, Robert Alexander, 1277 n.
Skrizhinskaya, M., 947 n, 947 n.
Slater, Philip E., 378 n.
Slater, William J., 1039 n.
Slatkin, Laura M., 232 n.
Slings, Simon Roelof, 492 n, 909 n.
Small, David B., 171 n.
Smith, George, 107.
Smith, Gertrude, 564 n.
Smith, Richard C., 601 n.
Snell, Bruno, 177 e n, 662 n, 1037 n, 1234 n, 1237 n, 1238 n.
Snodgrass, Anthony M., 175 n, 188 n, 191 n, 198 n, 200 n, 211 n, 221 n, 222 n, 257 e n, 331-34, 337 n, 339-40, 444-45, 449, 453 n, 459-60, 498 n, 607 n, 610 n, 656 n, 685 n, 687 n, 688 n, 689 n, 692 n, 693 n, 695 n, 696 n, 700 n, 761 n, 785 n, 791 n, 843 n, 880 e n, 884, 912 n, 1039 n, 1040 n, 1046 n, 1047 n, 1049 n, 1129 e n.
Sokolowski, Franciszeck, 374 n.
Solinas, Pier Giorgio, 716 n.
Solmsen, Friedrich, 1058 n, 1245 n.
Sordi, Marta, 644 n, 645 n, 981 n.
Sourvinou-Inwood, Christiane, 319 n, 350 n, 370 n, 436 n, 764 n.
Spahn, P., 1054 n, 1058 n, 1065 n, 1069 n.
Spawforth, Anthony, 1329 n.
Speiser, Manuela, 1252 n.
Spencer, Nigel, 605 n.
Speroni, Sperone, 1287 n.
Stagakis, G., 608 n.
Stahl, Michael, 472 n, 577 n, 656 n, 658 n, 669 n, 671 n, 672 n, 674 n, 675 n, 676 n, 1051 n, 1058 n, 1070 n, 1072 n, 1073 n, 1074 n, 1076 n, 1078 n, 1081 n.
Stähler, Klaus, 1193 n.
Stählin, Friedrich, 981 n.
Stanton, Greg R., 617 n, 1088 n, 1090 n.
Starr, Chester G., 43 n, 342 n, 582 n, 656 n, 660 n, 693 n, 694 n, 1048 n, 1058 n, 1076 n, 1078 n.
Staveley, E. S., 1065 n.
Stazio, A., 730 n.
Stein-Hölkeskamp, Elke, 577 n, 656 n, 657 n, 658 n, 660 n, 666 n, 668 n, 669 n, 671 n, 674 n, 679 n, 696 n, 703 n, 704 n, 928 n, 1036 n, 1040 n, 1047 n, 1048 n, 1049 n, 1065 n, 1072 n, 1074 n.
Steiner, Debora Tarn, 576 n.
Steuben, Hans von, 773 n, 1081 n, 1196 n.
Steuernagel, D., 785 n.
Stewart, Andrew F., 1202 n.
Stibbe, Conrad M., 1207 n.
Stieglitz, R., 365 n.
Stillwell, Richard, 756 n.
Stoddart, Simon, 87 n, 158 n.
Strasburger, Hermann, 542 n.
Strauss, Barry S., 1097 n.
Strocka, Volker Michael, 215 n, 334 n, 781 n.
Stroud, Ronald, 617 n, 1043 n, 1050 n, 1072 n, 1109 n.
Struve, V. V., 969 n.
Stubbings, Frank L., 85 n, 140 n, 187 n.
Stucchi, Sandro, 152 n, 767 n.
Stürenburg, H., 35 n.
Stylianou, P. J., 925 n.
Suárez de la Torre, E., 485 n.
Surdich, Francesco, 28 n.
Sussmann, Linda S., 744 n.
Svenbro, J., 566 n.
Swoboda, Heinrich, 599 n, 605 n, 606 n, 612 n, 615 n, 619 n, 636 n.
Syriopoulos, C. T., 191 n.
Szanto, Emil, 612 n, 615 n.
Szegedy-Maszak, A., 1036 n.
Szeliga, George N., 1189 n.
Szemerényi, Oswald J. L., 7 n, 608 n, 613 n, 1149 n.
Szemler, George J., 644 n.

Talamo, Clara, 932 n, 933 n, 934 n, 938 n.
Taragna-Novo, Sandra, 750 n.
Tarán, Leonardo, 1238 n.
Tate, Jonathan, 1316 n.
Tausend, Klaus, 605 n, 643 n, 1048 n.
Taylor, Michael W., 590 n.

Taylour, William D., 83, 101, 141 n, 154 n.
Tchernia, André, 716 n.
Tedeschi, Gennaro, 15 n, 490 n, 1039 n.
Thalmann, S., 385 n.
Themelis, Petros G., 212 n, 502 n, 1008 n.
Thirlwall, Connop, 314 e n.
Thomas, Carol G., 326 n, 564 n, 576 n, 687 n, 695 n.
Thomas, Rosalind, 576 n, 609 n, 632 n, 1045 n, 1049 n, 1074 n, 1077 n, 1179 n, 1180 n, 1320 n.
Thompson, Homer Armstrong, 773 n, 1070 n, 1090 n.
Thompson, Wesley E., 623 n, 671 n.
Thomsen, Rudi, 1064 n.
Tigerstedt, Eugène Napoleon, 1329 n.
Tiradritti, F., 150 n.
Tiré, Claire, 772 n.
Tiverios, M. A., 1202 n.
Todd, Stephen, 750 n.
Toepffer, Johannes, 627 n.
Tokumaru, Isabelle, 940 n.
Tölle-Kastenbein, Renate, 766 n, 770 n, 780 n, 1079 n.
Tomlinson, Richard Allan, 763 n, 847 n, 866 n.
Torelli, Mario, 520 n, 521 n, 755 n, 1022 n, 1027 n.
Touchette, L.-A., 1259 n.
Touloupa, E., 175 n, 204 n, 447 n, 1008 n, 1193 n.
Traill, John S., 605 n, 643 n.
Travlos, J., 636 n, 765 n.
Treister, Michail J., 511 n.
Trendall, Arthur Dale, 1271 n.
Treuil, René, 47 n, 49 n, 56 n.
Trianti, I., 401 n.
Trombley, Frank R., 352 n.
Trotta, F., 329 n.
Trucco, Flavia, 157 n, 1001 n.
Trümpy, C., 495 n.
Tsantsanoglou, K., 1267 n.
Tsetskhladze, Gocha R., 927 n, 949 n, 953 n, 956 n, 957 n, 959 n, 963 n, 969 n, 971 n, 973 n.
Tulin, A., 1050 n.
Tusa, Sebastiano, 36 n, 85 n, 135 n, 138 n, 140 n, 141 n, 150 n, 153 n, 154 n, 158 n, 159 n, 165 n, 998 n.
Tusa, Vincenzo, 1190 n.
Tyrrell, William Blake, 356 n, 1045 n.

Uchitel, Alexander, 128 n.
Ugas, Giovanni, 159 n, 161 n.
Ugo Capeto, re di Francia, 1281-82.
Ulf, Christoph, 255 n, 704 n.
Ünal, A., 145 n.
Ungern-Sternberg, Jurgen von, 1045 n, 1072 n.
Usener, Herman, 345.

Vagnetti, Lucia, 36 n, 85 n, 135 n, 138 n, 140 n, 141 n, 145 n, 150 n, 153 n, 154 n, 156 n, 158 n, 159 n, 160 n, 161 n, 163 n, 165 n, 168 n, 170 n, 171 n, 501 n, 909 n, 912 n, 998 n.
Vakhtina, M., 961 n.
Valenza Mele, Nazarena, 460 n.
Valéry, Paul, 1134.
Vallet, Georges, 334 e n, 505 n, 777 n, 996 n.
Van Buren, Albert William, 735 n.
Van der Ben, N., 1245 n.
Vanderlip, Vera Federika, 369 n.
Vanderpool, Eugène, 1100 n.
Van Effenterre, Henri, 266 n, 301 n, 310 n, 327 n, 563 n, 576 n, 772 n, 879 n, 881 n, 1084 n, 1087 n, 1098 n, 1104 n.
Van Groningen, B. A., 483 n.
Van Keuren, F., 1190 n.
Vannicelli, Pietro, 930 n.
Vanschoonwinkel, Jacques, 911 n, 915 n, 929 n, 940 n.
Vansina, Jan, 1045 n.
Van Wees, Hans, 255 n, 533 n, 595 n, 607 n, 681 n, 685 n, 689 n, 690 n, 692 n, 700 n, 704 n.
Vaphopoulou-Richardson, C. E., 772 n, 885 n.
Vasil'ev, A., 967 n.
Vatin, Claude, 621 n, 752 n.
Vattioni, Francesco, 1268 n.
Vegas, Mercedes, 501 n.
Vegetti, Mario, 763 n.
Venedikov, I., 949 n.
Veneri, A., 925 n.
Ventris, Michael, 72, 105, 115, 188, 244 n, 910 n.
Verbruggen, H., 375 n.
Vercoutter, Jean, 28.
Verdelis, N., 635 n.
Verdenius, Willem Jacob, 1238 n.
Vermeule, Emily Townsend, 82 n.
Vernant, Jean-Pierre, 175 n, 177 e n, 313 e n, 360 n, 435 n, 438 n, 439 n, 440 n, 453 n, 584 n, 683 n, 697 n, 726 n, 737 n, 739 n, 740 n, 1102 n, 1233 n.
Versnel, Hendrik S., 369 n, 485 n.
Vetta, Massimo, 489 n, 491 n.
Veyne, Paul, 313 n, 318 e n.
Vicari, P., 1280 n.
Vickers, Michael, 773 n.
Vidal de la Blache, Paul, 28 n.
Vidal-Naquet, Pierre, 313 e n, 531 e n, 533, 537, 697 n, 700 n, 706 n, 1083 n, 1084 n,

1086 n, 1090 n, 1094 n, 1095 n, 1099 n, 1102 n, 1104 n, 1106 n, 1108 n, 1211 n, 1335 n.
Villard, Pierre, 334 e n, 777 n.
Vincentelli, I., 148 n, 150 n.
Vinogradov, Yuri G., 511 n, 953 n, 961 n, 963 n, 967 n, 990 n, 1267 n.
Virchow, Rudolf, 1213 n.
Virgilio, Biagio, 928 n.
Viti, Fabio, 716 n.
Vlachos, Georges, 264 n.
Vlasakis, Maria, 105 n, 115 n.
Vlastos, Gregory, 1058 n, 1061 n, 1064 n, 1069 n.
Vodoklys, E. J., 597 n.
Vogt, Evon Z., 344 n.
Volpe, G., 522 n.
Vox, Onofrio, 1038 n.
Voyatzis, Mary E., 360 n, 1275 n.
Voza, Giuseppe, 153.
Vulpe, Radu, 989 n.

Wace, Alan J. B., 187 n.
Wachsmann, Shelley, 137 n.
Wade-Gery, Henry Theodore, 609 n, 619 n, 623 n, 627 n, 632 n, 853 n, 854 n, 1172 n.
Waggoner, N., 720 n.
Wagstaff, J. M., 327 n.
Walbank, Frank W., 20 n.
Walberg, Gisela, 117 n.
Walcot, Peter, 542 n.
Wallace, Robert W., 1053 n, 1065 n, 1070 n.
Wallace-Hadrill, Andrew, 331 n, 337 n, 610 n, 693 n, 1047 n.
Wallach, John R., 1097 n.
Wallerstein, Immanuel, 525 e n.
Walter, H., 418 n.
Walter, Uwe, 341 n, 762 n, 1051 n, 1070 n, 1081 n.
Walter-Karydi, H., 387 n, 429 n, 770 n.
Walters, K. R., 1330 n.
Ward, A., 1045 n.
Ward, William A., 167 n.
Ward-Perkins, John Bryan, 755 n.
Warden, J., 1251 n, 1252 n, 1254 n, 1255 n, 1263 n, 1279 n, 1280 n.
Wardle, K. A., 85 n, 144 n, 145 n, 150 n, 158 n.
Warning, Rainer, 1234 n.
Wasowicz, Alexandra, 755 n, 961 n, 990 n.
Wathelet, Paul, 370 n, 1217 n, 1219 n, 1220 n, 1221 n, 1222 n, 1224 n, 1225 n, 1227 n.
Watkins, C., 1217 n.
Watrous, V. L., 165 n.
Watt, I., 177 n.
Weber, Gerd Wolfgang, 1081 n.
Weber, Max, 303, 531 e n, 577 n, 683, 695 n, 697 n, 727 n, 749 n.
Wegner, Max, 1251 n, 1252 n, 1259 n, 1271 n, 1277 n, 1278 n.
Wehgartner, Irma, 1078 n.
Weidauer, L., 725 n.
Weiss, Egon, 562 e n.
Welcker, Friedrich Gottlieb, 345.
Welles, Charles Bradford, 936 n.
Wells, J., 614 n.
Wells, Peter S., 523 n, 524 n.
Welwei, Karl-Wilhelm, 599 n, 601 n, 656 n, 657 n, 658 n, 659 n, 660 n, 661 n, 662 n, 663 n, 664-65, 668 n, 669 n, 671 n, 673 n, 704 n, 755 n, 773 n, 1047 n, 1048 n, 1049 n, 1050 n, 1056 n, 1063 n, 1064 n, 1065 n, 1066 n, 1067 n, 1070 n, 1071 n, 1072 n, 1073 n, 1078 n, 1080 n.
Wertime, T. A., 199 n, 498 n.
Wesenberg, B., 394 n, 431 n.
West, Martin L., 177 n, 236 n, 245 e n, 375 n, 473 n, 487 n, 491 n, 543 n, 1035 n, 1038 n, 1039 n, 1256 n, 1257 n, 1264 n, 1266 n, 1269 n, 1277 n, 1313 n, 1316 n, 1319 e n, 1321 n.
West, Stephanie, 227 n.
Westbrook, Raymond, 238 n, 267 n.
Westlake, H. D., 645 n.
Whatley, N., 684 n.
White, Donald, 151 n.
Whitehead, David, 303 n, 305 n, 307 n, 312 n, 325 n, 599 n, 1048 n, 1064 n, 1083 n, 1087 n, 1090 n, 1092 n, 1099 n, 1100 n.
Whitley, James, 205 n, 224 n, 449-50, 454 n, 607 n, 638 n, 761 n.
Whittaker, C. R., 555 n.
Wickersham, John M., 1045 n.
Wickert, K., 859 n.
Wide, Sam, 345 n.
Wieacker, Franz, 1063 e n.
Wiedemann, Alfred, 1314 n.
Wiegartz, Hans, 792 n.
Wiencke, Martha H., 58 n.
Wiener, M. H., 135 n.
Wikander, Charlotte, 412 n.
Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von, 345, 363, 488 n, 623 n, 632 n.
Wilhelm, Gernot, 31 n.
Will, Edouard, 553 e n, 354 n, 559 n, 569 n, 599 n, 659 n, 661 n, 731 n, 1056 n, 1078 n.
Will, Ernest, 977 n.
Willers, Dietrich, 1302 e n.
Willetts, Ronald Frederick, 131 n, 605 n, 637 n, 638 n, 885 n.
Williams, Charles K., 334 n, 610 n.
Williams, D., 720 n, 1200 n.

Williams, Tennessee, 1252.
Wilson, John Albert, 1314 n.
Winder, J., 140 n.
Winters, T. J., 1084 n.
Wismann, Heinz, 1238 n.
Wittenburg, Andreas, 16 n.
Wörrle, Michael, 605 n.
Wolf, Friedrich August, 249.
Wolff, Hans Julius, 238 n.
Wolfram, Herwig, 605 n.
Woodford, Susan, 636 n.
Woodhouse, William John, 979 n, 1054 n.
Woolf, Greg, 576 n.
Wormell, D. E. W., 362 n.
Wriedt Sørensen, L., 515 n.
Wright, James C., 88 n.
Wuilleumier, Pierre, 1016 n.
Wülfing-von Martitz, Peter, 1221 n.
Wycherley, Richard Ernest, 755 n, 765 n, 773 n, 1070 n.

Xella, Paolo, 940 n.

Yamey, Basil S., 750 n.
Young, P. Y., 1071 n.
Yoyotte, Jean, 516 n.
Yuge, Toru, 1081 n.

Zafiropulo, J., 1245 n.
Zagdoun, M. A., 1295 n.
Zahrnt, Michael, 508 n, 984 n.
Zancani Montuoro, Paola, 1190 n.
Zanotti Bianco, Umberto, 1190 n.
Zaphiropoulou, Photini, 448 n.
Zerner, C., 74 n, 140 n.
Zerner, P., 140 n.
Zhmud, L., 972 n.
Ziegler, Konrat, 1251 n, 1252 n, 1254 n, 1255 n, 1259 n, 1260 n, 1262 n, 1263 n, 1264 n, 1265 n, 1266 n, 1269 n, 1271 n, 1273 n, 1274 n, 1275 n, 1277 n, 1278 n, 1280 n.
Zimansky, P., 1295 n.
Zimmer, Gerhard, 756 n, 775 n, 798 n.
Zimmermann, Bernhard, 483 n.
Zimmermann, K., 1264 n.
Zinserling, A., 785 n.
Ziornecki, J., 1297 n.
Zolotarev, M., 963 n.
Zörner, G., 659 n.
Zulueta, F. de, 561 n.
Zuntz, G., 1028 n, 1267 n.

Fonti

Tradizione manoscritta.

Aelianus:
Varia historia:
2.37: 569 n.
2.39: 562 n.
3.18: 1286 n.
12.45: 1290 n.
13.14: 475 n.
13.24: 570 n.
Aeneas Tacticus:
Poliorcetica:
11.10bis-11: 614 n.
Aeschines:
De falsa legatione:
116: 643 n.
In Ctesiphontem:
107 sg.: 623 n.
Scholia (Schultz):
De falsa legatione:
77: 857 n, 863 n.
Aeschylus:
Eumenides:
655-56: 625 n.
985-86: 1105 n.
Persae:
241-42: 21 n.
Prometheus Vinctus:
460-61: 563 n.
Supplices:
600-24: 538 n, 1068 n.
613: 538 n.
Aglaosthenes:
FGrHist, 499 F 7: 716 n.
Alcaeus (Lobel-Page):
fr. 24a: 676 n.
fr. 38 (= 73 Diehl): 817 n.
fr. 39.7: 1275 n.
fr. 45: 1273 n, 1275 n.
fr. 48: 517 n.
fr. 50 (= 86 Diehl): 817 n.
fr. 70 (= 70 Voigt): 490 n.
fr. 70.10-11: 315 n.
fr. 101 (= 20 Diehl): 817 n.
fr. 112 (= 112 Voigt): 299 n.
fr. 129 (= 129 Voigt): 310 n.
fr. 129.15-20 (= 129.15-20 Voigt): 311 n.
fr. 130 (= 130b Voigt): 309 e n, 315 n.
fr. 130.26-27 (= 130b.11-12 Voigt): 311 n.
fr. 249 (= 249.6 sgg. Voigt): 491 n.
fr. 350: 517 n.
fr. 432: 517 n.
[Alcidamas]:
Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμήδους προδοσίας:
24: 1278 n.
Alcman:
fr. 98 Davies (= 129 Calame): 490 n.
Anacreon (Page):
fr. 356: 490 n.
fr. 410: 490 n.
Anaximenes:
FGrHist, 72 F 13: 1043 n.
Androtion:
FGrHist:
324 F 34 (= Plutarchus, *Solon*, 15.3-4): 1063 n.
324 F 70: 601 n.
Anthologia Palatina:
7.9.3 (= Damagetus, 2.3 sg. Page): 1267 n, 1278 n.
7.10.3: 1264 n.
7.45: 23 n.
9.517.1: 1277 n.
Antiochus Syracusanus:
FGrHist:
555 F 1: 520 n.
555 F 3: 638 n.
555 F 8: 521 n.
Antipater Sidonius:
Epigrammata:
10.1 sgg. Page (= *Anthologia Palatina*, 7.8.1 sgg.): 1278 n.
Antiphanes (Kassel-Austin):
fr. 85: 491 n.
fr. 178: 1260 n.
fr. 207.5-6 (= 209 Edmonds): 16 n.

Apollodorus:
Bibliotheca (Wagner):
1.7.3: 996 n.
1.14: 1274 n, 1278 n.
1.15: 1254 n, 1264 n, 1267 n.
1.16: 1255 n.
1.135: 1277 n.
Apollonius Rhodius:
Argonautica:
1.26 sg.: 1278 n.
1.28.sgg.: 1278 n.
1.32-35: 1277 n.
1.540: 1277 n.
2.525: 376 n.
4.891 sgg.: 1277 n.
Apuleius:
Florida:
17: 1278 n.
Archilocus (West):
fr. 19 (= 22 Tarditi): 932 n.
fr. 120: 478 n.
fr. 121: 490 n.
fr. 122 (= 74 Diehl): 1234 n.
Aristias:
fr. 5 (*TrGf*, I, 9 Kannicht-Snell): 1260 n.
Aristides:
Orationes (Keil):
17.3-5: 903 n.
17.5: 937 n.
18.2: 903 n.
18.8: 903 n.
19.4: 863 n, 903 n.
20.5: 903 n.
20.7: 903 n.
20.20: 903 n.
21.3-4: 903 n.
21.10: 903 n.
23.26: 903 n.
24.55 (= 44 Dindorf): 1273 n.
27.6 sgg. (= 16 Dinforf): 988 n.
29.27: 903 n.
45.11 (= 8 Dindorf): 377 n.
Aristophanes:
Acharnenses:
146: 624 n.
506: 300 n.
637: 483 n.
894: 491 n.
Aves:
471 sgg.: 1314 n, 1319 n.
651: 1319 n.
765: 625 n.
865-66: 329 n.
1074-77: 653 n.
1425: 300 n.
Ecclesiazusae:
673-76: 637 n.
715: 637 n.
Equites:
1329: 483 n.
Lysistrata:
616 sgg.: 653 n.
632: 491 n.
695 sgg.: 1315 n.
Nubes:
180: 1234 n.
984: 374 n.
Pax:
128: 1319 n.
162 sgg.: 1315 n.
392: 739 n.
Pluto:
287: 1286 n.
Ranae:
83-85: 13 n.
140: 441 n.
145-50: 12 n.
154-58: 13 n.
270: 441 n.
273: 12 n.
273-75: 13 n.
323-413: 13 n.
354-71: 13 n.
422: 625 n.
454-59: 13 n.
1032: 13 n, 1267 n.
1075: 637 n, 1268 n.
Thesmophoriazusae:
295: 350 n.
Vespae:
417: 653 n.
463 sgg.: 653 n.
506 sg.: 653 n.
557: 637 n.
657: 300 n.
707: 300 n.
1097: 300 n.
1446: 1309 n, 1315 n.
Fragmenta (Kock, I):
fr. 444: 491 n.
Scholia (Dindorf):
Pluto:
287: 1285 n, 1287 n.
Aristoteles:
Analytica posteriora:
97b15: 583 n.
Ἀθηναίων πολιτεία:
1.1: 578 n.
1.10-11: 19 n.
2: 539.
2.1-2: 1053 n.

2.2: 1054 n.
2.8: 1161.
3.2: 578 n.
5.1: 1053 n.
5.2: 1052 n, 1053 n.
6.1: 1062 n.
6.2-3: 1333 n.
6.3-4: 1068 n.
7: 539.
7.1: 573 n, 1042 n.
7.2: 572 n.
7.3: 1066 n, 1332 n.
7.3-4: 1064 n.
8.1: 1065 n.
8.3: 614 n.
8.4: 615 n, 1065 n, 1067 n.
8.5 (= 38a Ruschenbusch): 317 n, 324 n, 1067 n.
9.1: 1066 n.
10: 1054 n, 1063 n.
11.1: 573 n.
11.2: 1068 n.
12: 1327 n.
12.1: 1322 n.
12.3: 1068 n.
13: 548 n.
13.1-2: 669 n, 1052 n, 1073 n.
13.2: 537 n.
13.3-14.1: 1073 n.
13.4: 670 n.
13.5: 671 n.
14.1: 670 n.
14.1-2: 1075 n.
14.2: 1075 n.
14.3: 671 n.
14.4: 672 n.
14-15.1: 1073 n.
15.1: 672 n.
15.1 sg.: 672 n.
15.2-3: 1073 n.
15.2-19: 1074 n.
15.3-5: 673 n.
16: 1078 n.
16.2-4: 1078 n.
16.2-6: 673 n.
16.2-9: 1078 n.
16.5: 674 n, 1078 n.
16.7: 1077 n, 1101 n.
16.8: 674 n, 1080 n.
16.10 (= 37 Ruschenbusch): 1067 n.
17.4: 672 n.
18.1: 1080 n.
18.2-6: 676 n.
19.3: 1099 n.
20.1: 324 n, 1087 n, 1089 n.
20.3: 1083 n.
20.4: 1088 n, 1090 n.
21: 539, 541 n.
21.2: 324 n , 1084 n.
21.3: 615 n, 1084 n.
21.4: 1084 n, 1093 n, 1095 n.
21.5: 1095 n.
21.6: 619 n, 1086 n.
22.1: 1108 n.
22.7: 322 n.
24.2: 892 n.
24.3: 318 n, 637 n.
25.1: 1331 n.
26.3: 647 n.
26.4: 324 n, 625 n.
27.4: 1088 n.
29.2-3: 1330 n.
29.3: 1071 n, 1109 n, 1333 n.
41.2: 1108 n.
41.6: 1332 n.
42.1: 324 n.
43.3: 637 n.
53.1: 674 n.
55: 375 n.
55.3: 1093 n.
56.1: 637 n.
57.4: 615 n.
63.2: 637 n.
Fragmenta deperditae partis primae:
fr. 3: 619 n, 625 n, 628 n.
De caelo:
294a28 sgg.: 1235 n.
De partibus animalium:
662b23-664a11 [3.2]: 1317 n.
Ethica Nicomachea:
1119b: 727 n.
1123b-1125a: 583 n.
1124a4: 583 n.
1133a-b: 734 n.
1145b9: 592 n.
1160a9-30: 319 n.
1160a33: 598 n.
Metaphysica:
1010a15: 1243 n.
Meteorologica:
352a31-b3: 6 n.
356b10 (= DK 69 A 100): 1316 n.
Mirabilium auscultationes:
104 (111): 979 n.
Physica:
209b1-2: 1096 n.
209b15-16: 1096 n.
210b34-211a1: 1096 n.
211a3: 1096 n.
Poetica:
1448a1-2: 592 n.
1448a36-38: 326 n.
1448b24-27: 592 n.

Politica:
1252a: 302 n.
1252a1: 1116 n.
1252a24-1253a39: 603 n, 606 n.
1252b: 752 n.
1252b6: 735 n.
1252b15-22: 327 n.
1252b19-20: 326 n.
1252b27-28: 326 n, 546 n.
1253a19-29: 327 n.
1257a34 sgg.: 1289 n.
1257b14 sgg.: 1289 n.
1261a27-29: 326 n.
1261a29: 327 n.
1262a12-13: 600 n.
1264a8: 600 n.
1265b12-16: 566 n.
1266b13 (= 66 Ruschenbusch): 1062 n.
1266b14-24: 559 n.
1266b19: 872 n.
1268a24-25: 324 n.
1268a27-28: 324 n.
1268b25-1269a28: 575 n.
1269a1-3: 569 n.
1269b12-1270a29: 1327 n.
1269b12-1270a34: 19 n.
1271b29-37: 319 n.
1272a1 sgg.: 604 n.
1272a15: 319 n, 324 n.
1272a34: 604 n.
1272b24-1273b26: 22 n.
1272b34: 637 n.
1272b36: 578 n.
1273a23-26: 578 n.
1273b35-1274a3: 1065 n.
1273b35-1274a21: 539 n.
1274a3-5: 1333 n.
1274a16-19: 1065 n.
1274a19-21: 1064 n.
1274a23-25: 566 n.
1274a25-31: 567 n.
1274a31-b4: 566 n.
1274b5-8: 569 n.
1274b18-23: 569 n.
1274b23-26: 569 n.
1274b41: 1116 n.
1275a7-9: 1092 n.
1275b7-11: 310 n.
1275b34-39: 1096 n.
1275b36: 324 n.
1275b37-38: 1096 n.
1276a22 sgg.: 300 n.
1276b: 302 n, 762 n.
1276b1: 302 n.
1276b1 sgg.: 300 n.
1279a: 302 n.
1279a21: 17 n.
1279b3: 324 n, 694 n.
1279b14 sg.: 877 n.
1280a25-30: 323 n.
1280b40-1281b2: 326 n.
1281b32-34: 1065 n.
1283a10-42: 529 n.
1284a2-11: 16 n.
1285a29-b3: 1068 n.
1290a4: 324 n.
1290b: 881 n.
1290b8-20: 548 n.
1292a41: 324 n.
1292b39: 324 n.
1293a3: 324 n.
1293b1 sgg.: 598 n.
1293b10: 578 n.
1294a14-15: 324 n.
1297a21-24: 570 n.
1297b5-6: 324 n.
1297b16-28: 694 n.
1298a16: 600 n.
1300a25: 600 n.
1301a38: 324 n.
1302a8-13: 1087 n.
1302a12-13: 1089 n.
1302b26-27: 324 n.
1304a35: 600 n.
1305a6 sgg.: 654 n.
1305a7 sgg.: 667 n.
1305a20 sgg.: 667 n.
1305a24 sgg.: 667 n.
1306a10-12: 648 n.
1306a29-30: 648 n.
1308a6-8: 324 n.
1308a19 sgg.: 654 n.
1309a12: 600 n.
1310b12 sgg.: 654 n.
1310b14-28: 851 n.
1311a8 sgg.: 654 n, 655 n.
1311a30 sgg.: 654 n.
1313a36 sgg.: 662 n.
1313a40: 655 n.
1313b10 sgg.: 655 n.
1313b16 sgg.: 655 n.
1313b24 [5.11.4]: 374 n.
1314a15 sgg.: 655 n.
1314b1 sgg.: 654 n.
1314b28 sgg.: 654 n.
1315b12 sgg.: 663 n.
1315b15 sgg.: 663 n.
1318b6-1319a19: 559 n.
1319b1-19: 541 n.
1319b19-27: 541 n.
1319b23: 600 n, 616 n.
1320b1: 600 n.

1320b26: 324 n.
1321a23-33: 324 n.
1321b19 sgg.: 783 n.
1327b23-33: 22 n.
1327b29-33: 20 n.
1328b31-32: 324 n.
1329b8-23: 638 n.
1329b37: 324 n.
1332a33-35: 324 n.
1332b29-31: 549 n.
Rhetorica:
1357b31 sgg.: 667 n.
1393a23-1394b34 [2.20]: 1312 n.
1393b: 1311 n.
1407a [3.4.3]: 880 n.
Fragmenta (Rose):
fr. 44 (= 6 Ross = 6 Walzer): 12 n.
fr. 75: 1308 n.
fr. 487: 1309 n, 1315 n.
fr. 497: 645 n, 646 n.
fr. 498: 645 n, 646 n.
fr. 541: 616 n.
fr. 548a (= 555 Gigon): 567 n.
fr. 549: 522 n.
fr. 551: 637 n.
fr. 552 (= 563 Gigon): 1273 n.
fr. 573: 1308 n, 1311 n, 1312 n.
fr. 592: 856 n.
fr. 611.19: 659 n.
fr. 611.32-33: 1308 n.
fr. 611.37: 726 n.
Fragmentum (Page):
fr. 842: 583 n.
[Aristoteles]:
Problemata:
19.28: 563 n.
Aristoxenus:
Fragmenta (Wehrli):
fr. 43: 574 n.
fr. 125: 490 n.
Arnobius:
Adversus nationes:
6.3 sg.: 352 n.
Arrianus:
Periplus ponti Euxini:
31: 989 n.
Athenaeus:
Deipnosophistae (Kaibel):
1.27: 888 n.
2.51-57: 888 n.
2.66-68: 888 n.
6.234 sg.: 636 n.
6.234d-235f: 636.
6.234e: 629 n.
6.234e-f: 636 n.
6.234f: 636 n.
6.235a: 636 n, 637 n.
6.235b: 636 n.
6.235c: 636 n, 637 n.
6.235d: 636 n.
6.239d: 636 n.
6.264c (= Timaeus, *FGrHist*, 566 F 11a): 872 n.
6.264c-248c: 600 n.
8.331: 888 n.
10.415b: 1290 n.
10.429a: 569 n.
12.516a: 873 n.
12.526a-c: 723 n.
13.602d: 655 n.
15.694c sgg.: 491 n.
Athenagoras:
Legatio:
32.1: 1268 n.
Avienus:
Arati Phaenomena:
621 sgg.: 1274 n.

Bacchylides:
Epinicia:
3: 591 n.
3.90: 591 n.
Boethius:
De consolatione philosophiae:
3.12.c.44 sgg.: 1253 n.
3.12.c.49 sgg.: 1253 n.

Callimachus:
Hymnus in Iovem (Pfeiffer):
8-9: 9 n.
Fragmenta (Pfeiffer):
fr. 191.3: 1317 n.
fr. 192.15-16: 1309 n.
fr. 192.15-17: 1317 n.
fr. 514: 9 n.
fr. 704: 615 n.
fr. 711: 8 n.
Callistratus:
Statuarum descriptiones:
7: 1277 n.
Carmina convivalia (Page):
frr. 884-909: 491 n.
Cicero:
Epistulae:
Ad Atticum:
7.11.3: 299 n.
Philosophica:
De legibus:
2.23.59: 563 n.
2.59: 640 n.
2.63-66: 640 n.

Tusculanae disputationes:
1.48: 1286 n.
Rhetorica:
De oratore:
3.137: 475 n.
Cleanthes (Arnim):
fr. 1.537: 380 n.
Clearchus (Wehrli):
fr. 37: 637 n.
Clemens Alexandrinus:
Paedagogus:
3.2.10 (p. 242 Stählin): 1292 n.
3.6.34 (p. 256 Stählin): 1292 n.
Protrepticus:
1.1: 1278 n.
2.1: 1279 n.
2.13.5: 1293 n.
3.1: 1278 n, 1279 n.
4.1: 1279 n.
4.42: 1182 n.
Stromata:
1.16.79.4: 565 n.
1.164: 347 n.
Clidemus:
FGrHist:
323 F 8: 614 n.
323 F 11: 636 n.
Conon:
FGrHist:
26 F 1: 1287 n.
26 F 1.45.1: 1274 n.
26 F 1.45.2: 1254 n.
26 F 1.45.3: 1278 n, 1279 n.
26 F 1.45.4: 1265 n.
Cornelius Nepos:
Vitae:
Themistocles:
2.2: 322 n.
Corpus Paroemiographorum Graecorum:
Apostolius:
Centuria:
11.67: 1284 n.
17.17: 1284 n.
Gregorius Cyprius:
Centuria:
3.15: 1284 n.
Macarius:
Centuria:
8.45: 1284 n.
Appendicis Centuria:
3.98: 1289 n.
Craterus:
FGrHist, 342 F 4: 625 n.

Damagetus (Page):
2.3 sg. (= *Anthologia Palatina*, 7.9.3): 1278 n.
Demosthenes:
Contra Apatourium:
4-5: 739 n.
Contra Aphobum:
1.4-5: 742 n.
Contra Eubulidem:
35: 747 n.
De falsa legatione:
252: 1037 n.
255: 1037 n.
De pace:
25: 893 n.
In Cononem:
4: 637 n.
In Timocratem:
139-41: 572 n.
213: 733 n.
[Demosthenes]:
In Neaeram:
110-11: 19 n.
122: 743 n.
Dicaearchus (Wehrli):
fr. 52 (= *FHG*, II, 238 F 9): 606 n.
fr. 88: 490 n.
Dio Chrysostomus:
Orationes:
15.63: 1277 n.
18.9: 1278 n.
36.8: 1278 n.
Diodorus comicus:
fr. 2.23-30 (Kassel-Austin): 636 n.
Diodorus Siculus:
Bibliotheca historica:
1.23.6: 1266 n.
2.47: 946 n.
4.25.2: 1279 n.
4.25.4: 1262 n.
4.29: 880 n.
4.76.1: 1182 n.
5.9.4: 637 n.
5.15: 1021 n.
5.55: 894 n.
5.64.3-5: 1183 n.
5.64.4: 1279 n.
5.72: 397 n.
7.9.1 sgg.: 659 n.
7.9.6: 659 n.
7.13.2: 863 n.
8.24: 634 n, 663 n.
12.11.3: 618 n.
12.16.1-2: 570 n.
12.16.3: 572 n.
12.18.3-4: 569 n.
12.19: 571 n.
12.21.3: 569 n.
12.31.1: 967 n.

13.33.2-3: 571 n.
15.72.4: 649 n, 650 n.
15.94.1: 650 n.
15.94.3: 650 n.
16.24.3: 623 n.
16.60: 328 n.
16.92.5: 17 n.
18.18.5: 1333 n.
Diogenes Laertius:
Vitae philosophorum:
1.5: 1268 n, 1272 n.
1.5.83: 936 n.
1.13: 662 n.
1.30: 662 n.
1.40-42: 662 n.
1.51: 943 n.
1.57: 474 n.
1.62: 943 n.
1.72: 1308 n.
1.94-99: 662 n.
2.42: 1310 n.
5.80-81: 1322 n.
6.15-18: 1291 n.
8.63: 1246 n.
Dionysius Halicarnassensis:
Antiquitates Romanae:
1.35: 1029 n.
4.14.2: 1092 n.
7.2-11: 1023 n.
Dosiadas:
FGrHist, 458 F 2: 604 n.
[Dositheus]:
FGrHist, 290 F 5: 937 n.
Draco:
FGrHist, 344 F 1: 600 n.
Duris:
FGrHist, 76 F 71: 17n.

Empedocles:
DK 31 A 12: 1247, 1250.
DK 31 A 43: 1247.
DK 31 A 68: 1247.
DK 31 B 2: 1246.
DK 31 B 3: 1246.
DK 31 B 6: 1246.
DK 31 B 9-15: 1246.
DK 31 B 17: 1246-47.
DK 31 B 22-24: 1247.
DK 31 B 24: 1247.
DK 31 B 27: 1246-47.
DK 31 B 38-48: 1247.
DK 31 B 49: 1247.
DK 31 B 55: 1247.
DK 31 B 57: 1247.
DK 31 B 84: 1248.
DK 31 B 100: 1248.
DK 31 B 110: 1248.
DK 31 B 111: 1248-49.
DK 31 B 112: 1249-50.
DK 31 B 117: 1249.
DK 31 B 128: 1249.
DK 31 B 137: 1249.
[Eratosthenes]:
Catasterismi:
24: 1257 n, 1271 n, 1273 n, 1274 n, 1277 n, 1279 n.
Euagon:
FGrHist, 535 F 4: 1308 n.
Eudocia Augusta:
Violarium:
648: 1283 n, 1285 n, 1287 n.
Euripides:
Alcestis:
357-62: 1257 n.
966-70: 1256 n.
Bacchae:
154: 1278 n.
560 sgg.: 1277 n.
Hippolytus:
952 sgg.: 1268 n.
Ion:
1165: 637 n.
1579-81: 614 n.
Iphigenia Aulidensis:
1212: 1278 n.
Medea:
239-50: 747 n.
Phoenissae:
138: 883 n.
Rhesus:
307: 645 n.
943 sg.: 1267 n.
Fragmenta:
Hypsipyle (Bond):
fr. 1.3.8-14: 1277 n.
Eusebius Caesariensis:
Chronica (Helm²):
Ad olimpiadem 29.2 (p. 94b): 565 n.
Chronica (Karst):
Ad olimpiadem 29.3 (p. 185): 565 n.
De laudibus Constantini:
14.5: 1279 n.
Praeparatio Evangelica:
2.3.11 sgg.: 1293 n.
12.21.1 sgg.: 1292 n.
Eustathius:
Commentarii ad Homeri Iliadem:
1.197: 571 n.
Commentarii in Dionysium Periegetem:
536: 1273 n.

Festus:
De verborum significatu (Lindsay):
p. 329: 22 n.
Fulgentius:
Mythologiarum libri:
2.10: 1284 n.
3.9: 1284 n.

Galenus:
De proprium animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione:
9.11: 1290 n.
9.13 sgg.: 1290 n.
9.21: 1290 n.
[Galenus]:
De partibus philosophiae:
29: 1274 n.
Gellius:
Noctes Atticae:
2.12.1: 317 n.
Gnomologium Vaticanum:
743, n. 181: 1291 n.
Gorgias:
Apologia pro Palamede:
30: 727 n.
Gregorius Nazianzenus:
Adversus opum amantes:
145 sgg. (*PG*, 37, col. 867): 1292 n.
De se ipso et de episcopis:
435 sgg. (*PG*, 37, col. 1197): 1292 n.
De virtute:
382.423 (*PG*, 37, coll. 708-10): 1292 n.
Orationes:
39.5 (*PG*, 36, col. 340): 1279 n.
43.21 (*PG*, 36, col. 524): 1292 n.

Harpocration:
Lexicon in decem oratores Atticos:
s.v. «tetrarchia»: 645 n.
Hecateus Milesius:
FGrHist:
1 F 102: 6 n.
1 F 146: 22 n.
1 F 324: 1314 n.
Hellanicus:
FGrHist:
4 F 22: 609 n.
4 F 74-84: 633 n.
4 F 323a: 1045 n.
Hellenica (Chambers):
Fragmenta Londinensia:
fr. 11, col. 3 (p.16): 645 n.
Hephorus:
Historiae (*FGrHist*):
70 F 104: 715 n, 1279 n.
70 F 115: 715 n, 716 n, 851 n.
70 F 126: 616 n.
70 F 138-39: 565 n.
70 F 139: 567 n, 569 n, 570 n.
70 F 149: 567 n.
70 F 178: 665 n.
70 F 179: 662 n.
Heraclides Lembus:
Excerpta Politiarum (Dilts):
fr. 20: 662 n.
fr. 28: 569 n.
fr. 37: 726 n.
fr. 55: 571 n.
Heraclides Ponticus:
fr. 102 Wehrli: 22 n.
Heraclitus:
DK 22 B 1: 1241.
DK 22 B 2: 1241.
DK 22 B 8: 1242.
DK 22 B 10: 1242.
DK 22 B 12: 1243.
DK 22 B 26: 1241.
DK 22 B 29: 1243.
DK 22 B 30: 1242.
DK 22 B 31: 1240, 1242.
DK 22 B 40: 1244.
DK 22 B 42: 474 n.
DK 22 B 45: 1244.
DK 22 B 49: 1244.
DK 22 B 49a: 1243.
DK 22 B 50: 1240.
DK 22 B 51: 1242.
DK 22 B 53: 1242.
DK 22 B 54: 1242.
DK 22 B 55: 1244.
DK 22 B 60: 1242.
DK 22 B 67: 1242.
DK 22 B 72: 1241.
DK 22 B 87: 1240.
DK 22 B 89: 1241.
DK 22 B 93: 1241.
DK 22 B 101: 1242-43.
DK 22 B 101a: 1244.
DK 22 B 104: 1244.
DK 22 B 107: 1244.
DK 22 B 108: 1240.
DK 22 B 111: 1243.
DK 22 B 113: 1241.
DK 22 B 114: 1241.
DK 22 B 116: 1243-44.
DK 22 B 117: 1244.
DK 22 B 118: 1244.
DK 22 B 119: 1244.
Heraclitus paradoxographus:
De incredibilibus:
23: 1278 n.

Hermesianax (Powell):
fr. 7.2: 1255 n.
fr. 14: 1255 n.
Hermias Alexandrinus:
In Platonis Phaedrum scholia (Couvreur):
244a (p. 88): 1275 n.
Hermippus:
fr. 88 (Wehrli): 561 n.
Herodorus:
FGrHist, 31 F 43a: 1277 n.
Herodotus:
Historiae:
1.1-5: 1216 n.
1.5: 181 n.
1.6.1: 591 n.
1.6.3: 936 n.
1.8-12: 933 n.
1.14: 1287 n.
1.14.1-3: 717 n.
1.16.2: 937 n.
1.17-22: 936 n.
1.17.3: 549 n.
1.25.1: 717 n.
1.26-27: 1309 n.
1.29: 572 n, 573 n, 1327 n.
1.31: 12 n.
1.50.3-51.5: 717 n.
1.53-54: 590 n.
1.56-58: 8 n, 996 n.
1.59-64: 1072 n.
1.59.3: 671 n.
1.59.3-5: 670 n, 1073 n.
1.59.4 sg.: 671 n.
1.59.4-6: 1075 n.
1.59.6: 674 n, 1080 n.
1.59.6-61.2: 1073 n.
1.60.1 sg.: 671 n.
1.60.2 sgg.: 672 n.
1.61.1 sgg.: 672 n.
1.61.2 sgg.: 672 n.
1.61.2-64: 1073 n.
1.61.3-64: 1074 n.
1.61.4: 672 n.
1.62-63: 672 n.
1.63.1: 522 n.
1.63.2: 673 n.
1.64.1: 673 n, 1078 n.
1.64.1 sgg.: 673 n.
1.65: 567 n, 1326 n.
1.65.5: 639 n.
1.66-68: 855 n.
1.67.5: 616 n.
1.68.6: 856 n.
1.82: 702 n, 860 n.
1.83: 857 n.
1.92.1: 6 n.
1.94.1: 723 n, 726 n.
1.104: 953 n.
1.141: 332 n, 1312 n.
1.142: 1153.
1.142.1-2: 904 n.
1.142.3-4: 908 n.
1.143: 892 n.
1.146.1: 605 n.
1.149.2: 904 n.
1.152.3: 861 n.
1.163: 332 n.
1.163-67: 41 n, 1020 n.
1.163.1: 1019 n.
1.164-67: 521 n.
1.165.3: 548 n.
1.168: 509 n.
1.170.1-2: 1021 n.
1.170.2: 925 n.
1.171.2: 605 n.
1.178 sgg.: 757 n.
2.20-25: 1236 n.
2.32: 33 n.
2.53: 351 n.
2.53.1-3: 595 n.
2.55-58: 377 n.
2.73: 1314 n.
2.81.2: 13 n, 1268 n.
2.134-35: 744 n.
2.134.3 sgg.: 1307 n.
2.137: 757 n.
2.143: 179 n.
2.152.3-5: 515 n.
2.154.1-3: 515 n.
2.163.1: 516 n.
2.167: 552 n, 1298 n.
2.177: 1237 n.
2.178: 517 n.
2.180: 1125 n.
2.182.2: 943 n.
3.1.1: 943 n.
3.19.2-3: 943 n.
3.39.56: 861 n.
3.44: 943 n.
3.44-46: 864 n.
3.48 sgg.: 978 n.
3.57: 429 n, 1190 n.
3.57.2: 322 n.
3.70.3: 635 n.
3.80: 1089 n, 1102 n.
3.80.2: 589, 654 n, 655 n.
3.80.3: 588.
3.80.4: 588.
3.80-82: 18 n.
3.80-86: 590 n.
3.80-87: 587 n.
3.81.1: 589.

3.81.3: 589.
3.82.1: 587.
3.82.5: 587.
3.83.1: 590 n.
3.131: 10 n.
3.138.4: 6n.
4.8-9: 946 n.
4.17: 22 n, 959 n.
4.20: 953 n.
4.24: 959 n.
4.31-32: 946 n.
4.36: 946 n.
4.36-45: 31 n.
4.43: 33 n.
4.46: 966 n.
4.78: 959 n.
4.83-142: 966 n.
4.85-86: 945 n.
4.100: 946 n.
4.145-50: 605 n.
4.152: 519 n.
4.152.1-3: 1019 n.
4.153: 548 n, 616 n.
4.159.2-3: 520 n.
4.161: 548 n.
4.161.2-3: 616 n.
4.161.3: 520 n.
4.177: 987 n.
4.184.1: 614 n.
4.184.4: 605 n.
5.6: 614 n.
5.6.2: 551 n.
5.24.4: 637 n.
5.29: 1106 n.
5.55: 676 n.
5.55-65: 1074 n.
5.57: 1007 n.
5.57.2: 605 n.
5.58 sgg.: 1168 n.
5.62-65: 861 n.
5.66: 619 n, 1087 n.
5.66-69: 1087 n.
5.66-70: 1087 n.
5.66.1: 1087 n.
5.66.2: 324 n, 614 n, 635 n, 1087 n.
5.67.1-4: 664 n.
5.67.3: 664 n.
5.68: 613 n, 667 n, 1101 n.
5.68.1: 616 n.
5.69: 619 n, 1088 n, 1095 n.
5.69.2: 541 n.
5.70.2: 1049 n.
5.70-76: 861 n.
5.71: 1048 n.
5.72.1: 1049 n, 1105 n.
5.72.3: 8 n, 855 n.
5.73: 864 n.
5.74-75: 858 n.
5.75: 174 n.
5.75.2: 865 n.
5.78: 18 n.
5.79: 881 n, 882 n.
5.90.2: 588 n.
5.91-93: 861 n.
5.92: 659 n, 661 n, 662 n, 863 n.
5.92.1: 605 n.
5.92.7: 440 n.
5.93.2: 864 n.
5.113.2: 943 n.
5.124: 1021 n.
6.5: 967 n.
6.26: 967 n.
6.33: 964 n.
6.43.3: 18 n.
6.48-50: 866 n.
6.56: 271 n.
6.56-60: 536 n.
6.67-69: 588 n.
6.73: 866 n.
6.76-81: 866 n.
6.84: 966 n.
6.86a4: 6 n.
6.92.1-2: 857 n, 866 n.
6.108: 882 n.
6.108.5: 645 n.
6.117: 174 n.
6.120: 663 n.
6.121.1: 1077 n.
6.122: 742 n.
6.123.1: 1077 n.
6.126-30: 666 n.
6.126-31.1: 1049 n.
6.126.2: 665 n.
6.127.3: 716 n, 851 n.
6.128.2: 1049.
6.131: 706 n, 1083 n, 1085 n.
6.134: 353 n.
6.137.1: 1319 n.
6.139-40: 39 n.
6.214.2: 644 n.
7.93: 1319 n.
7.101.1-102.1: 14 n.
7.103: 11 n.
7.103.4-104.5: 21 n.
7.104: 609 n.
7.119.3: 637 n.
7.132.1: 643 n.
7.140: 1138 n.
7.144.1: 322 n.
7.161: 1216 n.
7.176.2: 644 n.
7.176.3: 878 n.

7.192: 365 n.
7.198.1: 878 n.
7.198.2: 644 n.
7.199.1: 644 n.
7.200.2: 644 n.
7.202: 874 n.
7.217.1: 878 n.
7.229: 702 n.
8.3: 315 n.
8.27: 875 n, 1129 n.
8.28: 875 n.
8.33: 1129 n.
8.43 sgg.: 605 n.
8.45: 661 n.
8.61: 762 n.
8.61.1-2: 299 n.
8.65: 174 n.
8.66.1: 644 n.
8.66.2: 643 n.
8.131: 609 n.
8.138: 1287 n.
8.144.2: 5 n.
9.15: 882 n.
9.15.1: 645 n.
9.28.2: 849 n.
9.31.5: 643 n.
9.71: 702 n.
9.97: 369 n.
9.122.3-4: 14 n.

Hesiodus:

Operae et dies:

1-263: 596 n.
11-26: 15 n.
21-24: 610.
27-34: 1060 n.
36: 238 n.
60 sgg.: 1318 n.
67: 1317 n.
106: 1322.
106-21: 176 n.
126: 593 n, 1290 n.
153-54: 12 n.
166-72: 13 n.
189: 610 n.
202: 1302.
202-85: 1060 n.
222: 548, 610 n.
225-47: 1059 n.
240: 610 n.
256-62: 1059 n.
269: 610 n.
273: 1059 n.
303-4: 552 n.
308-9: 552 n.
342-52: 1060 n.
346: 610.
348: 610.
349-51: 610-11.
393-400: 610.
407-9: 610.
448-57: 543.
453-54: 610.
461-64: 245.
462: 244 n.
462-64: 244 n.
493-501: 1060 n.
519 sgg.: 743 n.
600-3: 543.
602-3: 246 n.
615: 236.
618-23: 739 n.
618-94: 555 n.
638 sgg.: 325 n.
642-46: 553.
707-8: 611.
722-23: 611.
765-67: 543.

Scutum:

18: 325 n.
156-59: 241.
288: 247 n.

Theogonia:

30: 596 n.
80-93: 596 n.
188 sgg.: 367 n.
273: 350 n.
454: 368 n.
547: 825 n.
590-92: 743 n.
886-900: 360 n.
907: 350 n.
924-26: 360 n.
971: 244 n, 245.

Fragmenta (Merkelbach-West):

fr. 5: 991 n.
fr. 43a.62: 325 n.

Hesychius:

Lexicon:

s.v. «Βακχιάδαι»: 634 n.
s.v. «Ἡσυχίδαι»: 629 n.
s.v. «κερατεσσεῖς»: 925 n.
s.v. «Κερκυραῖοι ἀμφορεῖς»: 979 n.
s.v. «Λιμοδωρίς»: 878 n.

Himerius:

Orationes:

26.34 sgg.: 1273 n.
38.9: 1278 n.

Hippocrates et *Corpus Hippocraticum*:

De aëre, aquis et locis:

18-19: 28 n.

Homerus:
Ilias:
1.22-34: 265 n.
1.116-26: 266 n, 275 n.
1.126: 272 n.
1.129: 1221 n.
1.131-39: 232 n.
1.135: 271 n.
1.161: 271 n.
1.174-75: 289 n.
1.185-87: 289 n.
1.234: 597 n.
1.237-39: 281 n.
1.276: 271 n.
1.277-81: 289 n.
1.278-79: 290 n.
1.290-91: 288 n.
1.298-303: 272 n.
1.308-17: 278 n.
1.314-17: 278 n.
1.472 sgg.: 478 n.
2.12: 1221 n.
2.29: 1221 n.
2.66: 1221 n.
2.103-4: 270.
2.113: 1221 n.
2.141: 1221 n.
2.182-206: 266 n.
2.200-3: 705 n.
2.203-6: 289 n.
2.204-6: 597 n.
2.205-5: 289 n.
2.230: 1221 n.
2.265: 597 n.
2.288: 1221 n.
2.329: 1221 n.
2.362-63: 264 n.
2.391-93: 280 n.
2.402-18: 278 n.
2.410: 278 n.
2.478-79: 280 n.
2.484-759: 263 n.
2.484-779: 881 n.
2.485: 1215 n.
2.494-510: 263 n.
2.494-760: 1215 n, 1227 n.
2.498: 8 n, 996 n.
2.517-26: 875 n.
2.530: 996 n.
2.546-51: 632 n.
2.557-58: 1215 n.
2.595: 1274 n.
2.603-14: 650 n.
2.646: 324 n.
2.649: 297 n.
2.655: 614 n.
2.656: 614 n.
2.668: 614 n.
2.682: 644 n.
2.683-84: 6 n, 996 n.
2.749: 878 n.
2.750: 377 n.
2.816-77: 1215 n, 1227 n.
2.867: 6 n.
3.1-9: 21 n.
3.18 sgg.: 838 n.
3.74: 1221 n.
3.127: 310 n, 1221 n.
3.142: 232 n.
3.204-24: 279 n.
3.257: 1221 n.
3.270-97: 278 n.
3.305: 1221 n.
4.46: 1221 n.
4.96: 268.
4.164: 1221 n.
4.320: 288 n.
4.323: 217 n.
4.333: 1221 n.
4.356 sgg.: 824 n.
4.422-38: 21 n.
5.210: 1221 n.
5.370: 367 n.
5.546: 264 n.
5.551: 1221 n.
5.716: 1221 n.
5.778: 839 n.
5.800: 360 n.
6.88 sgg.: 401 n.
6.130: 947 n.
6.130-40: 370 n.
6.193-94: 274 n.
6.208: 580 n.
6.215-36: 283 n.
6.269 sgg.: 401 n.
6.297 sgg.: 383 n.
6.302: 358 n.
6.315: 1221 n.
6.448: 1221 n.
6.490-93: 738 n.
7.71: 1221 n.
7.213: 838 n.
7.241: 1221 n.
7.379-420: 279 n.
7.407: 266 n.
7.467: 888 n.
7.473-75: 284 n.
8.38 sgg.: 824 n.
8.220-21: 280 n.
8.438-84: 266 n.
8.499: 1221 n.
9.5: 947 n.

9.20: 1221 n.
9.26-28: 286 n.
9.32: 280 n.
9.37-39: 288 n.
9.50: 287 n.
9.63: 264 n.
9.63-64: 612 n.
9.69: 270, 289 n.
9.69-78: 265 n.
9.96-181: 273 n.
9.149: 324 n.
9.154-56: 276 n, 277.
9.158: 745 n.
9.160: 270, 289 n.
9.182-221: 260 n.
9.233: 1221 n.
9.328-29: 280 n.
9.329: 1221 n.
9.333: 272 n.
9.392: 270.
9.413: 580 n.
9.422: 271 n.
9.443: 1103 n.
9.457: 356 n.
9.533-49: 277 n.
9.632-37: 1006 n.
9.656-68: 260 n.
10.13: 237 n.
10.239: 270.
10.240: 270.
10.400: 825 n.
10.434-35: 947 n.
10.558-59: 947 n.
11.138-42: 279 n.
11.222: 947 n.
11.563: 1221 n.
11.700: 264 n.
11.784: 580 n.
12.115: 1221 n.
12.310-13: 276 n.
12.310-21: 593 n.
12.313-14: 275 n.
12.321: 281 n.
12.421-23: 528 n.
13.17-31: 365 n.
13.266-68: 260 n.
13.433: 1221 n.
13.621: 1221 n.
13.703-7: 244 n.
13.727-34: 288 n.
13.773: 1221 n.
14.65-81: 286 n.
14.227: 947 n.
14.325: 370 n.
15.186-93: 365 n.
15.428-34: 260 n.
15.532: 264 n.
15.558: 1221 n.
16.54: 271 n.
16.90: 1221 n.
16.124-867: 232 n.
16.211: 798 n.
16.234-35: 377 n.
16.386-87: 281 n.
16.461: 1221 n.
16.542: 282 n.
16.576: 1221 n.
16.698: 1221 n.
16.835: 1221 n.
17.194: 1221 n.
17.276: 1221 n.
17.389: 798 n.
18.57: 1221 n.
18.128-37: 232 n.
18.252: 287 n.
18.312-13: 287 n.
18.328: 1221 n.
18.369-467: 231.
18.373-77: 233 n.
18.428: 232 n.
18.429-61: 231.
18.444: 271 n.
18.451-56: 232 n.
18.458-60: 233.
18.468-608: 229.
18.470-73: 233 n.
18.478-82: 235.
18.482: 233 n.
18.483: 247.
18.483-89: 235.
18.486-89: 235-36.
18.491: 237 n, 239, 478 n.
18.491-96: 237.
18.497: 237, 267 n.
18.508: 238 n.
18.509: 239.
18.513: 240.
18.520: 240.
18.524: 240.
18.525: 240.
18.527: 240.
18.530: 240.
18.531: 241.
18.533-34: 241.
18.536-38: 241.
18.541: 243.
18.541-47: 243 n.
18.541-49: 242, 244.
18.541-60: 242, 262 n.
18.548-49: 246.
18.550: 243, 246, 275 n.
18.550-60: 244.

18.551: 247.
18.561: 243, 248.
18.561-72: 242, 247.
18.564: 248.
18.565: 247.
18.566: 478 n.
18.573: 248.
18.573-86: 242, 248.
18.576: 249.
18.587-89: 242, 249.
18.590: 250, 1295 n.
18.608: 251.
19.8-23: 232 n.
19.174: 324 n.
19.217-19: 288 n.
19.249-69: 278 n.
19.386-502: 230 n.
20.182: 271 n.
20.216-18: 903 n.
20.403-4: 925 n.
20.404: 925 n.
21.390: 947 n.
21.414: 1221 n.
21.459: 1221 n.
21.544: 1221 n.
22.99-107: 288 n.
22.117-20: 240 n.
22.394: 16 n.
22.411: 1221 n.
22.433-34: 301 n.
23.4-257: 232 n.
23.75: 440 n.
23.86: 260 n.
23.99-104: 12 n.
23.103 sg.: 437 n.
23.215: 1221 n.
23.630: 1121 n.
23.669-71: 288 n.
23.679: 1121 n.
23.826-35: 535 n.
23.832-35: 259 n.
24.86: 1221 n.
24.256: 1221 n.
24.258: 16 n.
24.494: 1221 n.
24.527-30: 288 n.
24.720 sgg.: 478 n.
24.774: 1221 n.
Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Erbse):
A483a (IV, p. 527): 235 n.
A511b (IV, p. 542, 30-32): 240 n.
T483-606 (IV, p. 528, 82-85): 236 n, 238 n, 247 n.
Odyssea:
1.3: 297 n.
1.62: 1221 n.
1.184: 285 n.
1.187-89: 283 n.
1.392-93: 277 n, 286 n.
1.394-95: 269 e n.
2.18: 1221 n.
2.47: 290 n.
2.74-78: 276 n.
2.127-28: 547 n.
2.230: 290 n.
2.234: 290 n.
2.252: 547 n.
2.258-59: 547 n.
2.316: 438 n.
3.3-10: 278 n.
3.4 sgg.: 267 n.
3.4-66: 357 n.
3.425-27: 262 n.
4.22: 260 n.
4.31-36: 260 n.
4.38: 260 n.
4.99: 1221 n.
4.318: 735 n.
4.561-69: 13 n.
4.589-619: 282 n.
4.642-44: 535 n.
4.643-44: 262 n.
4.687-95: 290 n.
4.691: 290 n.
5.7-12: 290 n.
5.8: 290 n.
5.12: 290 n.
5.58: 803 n.
5.127: 244 e n.
5.272-75: 236 e n.
6.7 sgg.: 756 n.
6.7-10: 331 n.
6.162-63: 361 n.
6.194: 247 n.
6.262 sgg.: 756 n.
6.293: 247 n, 275 n.
7.43 sgg.: 756 n.
7.49: 273 n.
7.80-81: 632 n.
7.150: 271 n.
7.189: 265 n.
8.80: 361 n.
8.158-64: 284 n.
8.159-64: 556 n.
8.247 sgg.: 805 n.
8.258-59: 633 n.
8.361: 947 n.
8.370-80: 251 n.
8.403-32: 282 n.
9.54-55: 241.
9.105-41: 36 n.
9.106-15: 551 n.

9.112-15: 263 n.
9.116 sgg.: 37 n.
9.169 sgg.: 984 n.
9.578: 247 n, 274 n.
10.220 sgg.: 803 n.
10.252 sgg.: 803 n.
11.26 sgg.: 437 n.
11.34-43: 12 n.
11.57: 12 n.
11.71: 438 n.
11.169: 1221 n.
11.175: 271 n.
11.184: 271 n.
11.185: 275 n.
11.186: 281 n.
11.217 ssg.: 437 n.
11.475 sg.: 437 n.
11.488-91: 12 n.
11.489-91: 262 n.
11.524: 280 n.
12.313: 247 n.
12.439-40: 281 n.
13.13: 282 n.
13.14-15: 275 n, 285 n.
13.172-84: 278 n.
13.185: 278 n.
13.354: 244 n.
14.1 sgg.: 738 n.
14.61-67: 286 n.
14.71: 1221 n.
14.100-4: 535 n.
14.199-320: 261 n.
14.252 sgg.: 40 n.
14.327-28: 377 n.
15.95: 260 n.
15.105: 285 n.
15.415-16: 498.
15.463: 284 n.
15.466: 273 n.
15.468: 267 n.
15.504-5: 534 n.
15.522: 271 n.
15.533: 270.
16.305-20: 534 n.
17.61-74: 267 n.
17.299: 262 n, 275 n.
17.419-23: 535 n.
17.455: 286 n.
18.64-65: 269.
18.85: 290 n.
18.116: 290 n.
18.130-35: 14 n.
18.288-89: 547 n.
18.357-62: 528 n.
19.109-14: 290 n.
19.174: 297 n.
19.177: 613 n.
19.188-90: 357 n.
19.195: 275 n.
19.296-97: 377 n.
20.18: 14 n.
20.184: 247 n, 274 n.
20.276-77: 267 n, 278 n.
21.308: 290 n.
22.55-58: 276 n.
23.357-58: 276 n.
23.371 sgg.: 824 n.
24.6-9: 12 n.
24.85 sg.: 1121 n.
24.179: 269.
24.220 sgg.: 738 n.
24.283-86: 283 n.

Scholia in Homeri Odysseam (Dindorf):
1.394-95 (I, p. 67, l. 15): 269 n.

Horatius:
Carmina:
1.7.11: 982 n.
1.12.7 sgg.: 1278 n.
Epistula ad Pisones:
391 sgg.: 1278 n.
391-93: 1278 n.

Hyginus:
De astronomia:
2.7.1: 1263 n, 1274 n.
2.7.3: 1264 n, 1273 n, 1274 n.
Fabulae:
191

Hymni Homerici:
Ad Apollinem:
30-45: 1229 n.
114: 839 n.
146 sgg.: 771 n, 1115 n.
169 sgg.: 1133 n.
189-93: 11 n.
215-86: 1229 n.
229: 1229 n.
239: 1229 n.
277: 1229 n.
287 sgg.: 398 n.
300 sgg.: 1135 n.
356 sgg.: 1135 n.
409-39: 1229 n.
Ad Cererem:
153: 244 n.
474: 244 n.
480-82: 13 n.
Ad Mercurium:
480: 818 n.
Ad Neptunum:
22.4: 365 n.

Iamblicus:
De vita Pythagorica:
166: 1034 n.
176: 574 n.
Protrepticus (Pistelli):
19 (p. 91 ll. 11, 24-25): 1291 n.
19 (p. 92 ll. 11-17): 1291 n.
Ioannes Lydus:
De mensibus:
4.53: 347 n.
Ion Chius:
FGrHist:
392 F 1: 920 n.
392 F 25: 13 n.
Isidorus scriptor hymnorum:
Hymni in Isidem:
1.4 sg.: 369 n.
Isidorus Hispalensis:
Etymologiae:
16.24.2: 716 n.
Isocrates:
Epistulae:
Ad Philippum:
3.5: 17 n.
Orationes:
Aegineticus:
7: 735 n.
Antidosis:
155: 981 n.
Areopagiticus:
16: 1109 n.
20-21: 1331 n.
26-27: 1331 n.
Busiris:
39: 1268 n.
De bigis:
25: 632 n.
26: 1109 n.
Evagoras:
72: 16 n.
Helenae encomium:
36: 1117 n.
51: 1216 n.
67: 1216 n.
Nicocles:
54: 655 n.
Panegyricus:
50: 23 n, 1124 n.
83: 1216 n.
159: 474 n.
Iustinus:
Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi:
43.3.4: 520 n.
43.3.5: 522 n.
43.4.1-2: 523 n.
Libanius:
Epistulae:
32.3: 1284 n.
95.1: 1284 n.
117.1: 1284 n.
Orationes:
18.124: 1284 n.
33.16: 1284 n.
47.31: 1284 n.
48.14: 1284 n.
Livius:
Ab Urbe condita:
5.52.7: 358 n.
8.22: 339 n.
32.5.4-5: 649 n.
Lucanus:
Orpheus:
fr. 3 (Büchner): 1277 n.
Pharsalia:
5.169 sgg.: 1134 n.
Lucianus:
Adversus indoctum:
11: 1272 n.
12: 1273 n.
Anacharsis:
20: 299 n.
Apologia:
1: 1284 n.
De astrologia:
10: 1277 n.
De luctu:
2: 13 n.
De mercede conductis:
20: 1291 n.
De saltatione:
15: 1280 n.
Dialogi mortuorum:
2: 1291 n.
20.2: 1291 n.
28.3: 1262 n.
Imagines:
14: 1278 n.
Menippus:
18: 1291 n.
Navigium sive vota:
21: 1291 n.
Somnium sive gallus:
6: 1284 n.
Timon:
17: 743 n.
42: 1291 n.
Lycurgus:
Oratio in Leocratem:
102: 474 n.
105: 1038 n.

Fragmenta (Conomis):
Περὶ τῆς ἱερείας:
frr. 28-49: 600 n.
Περὶ τῆς ἱερωσύνης:
frr. 50-55: 600 n.
Lysias:
In Pancleonem:
2-3: 1093 n.
In Philonem:
27: 317 n.
Olympiacus:
1-2: 1123 n.

Macrobius:
Commentarii in somnium Scipionis:
2.3.8: 1278 n.
Marmor Parium:
FGrHist:
239, 11.21-23 (= *IG*, XII, 5.444.11.21-23): 996 n.
239, 30.45-47 (= *IG*, XII, 5.444.30.45-47): 716 n.
Martialis:
Epigrammata:
10.20.8: 1277 n.
Spectacula:
21: 1277 n.
Martianus Capella:
De nuptiis Mercurii et Philologiae:
9.926: 563 n.
Maximus Tyrius:
Philosophumena:
2.32.135: 236 n.
5: 1291 n.
5.1: 1292 n.
5.3: 1292 n.
5.4: 1292 n.
5.8: 1292 n.
37.6: 1278 n.
37.6a-b: 1278 n.
Melito:
FGrHist, 345 F 1: 600 n.
Menaechmus Sicionus:
FGrHist, 131 F 1: 665 n.
Menander:
fr. 111 (Koerte): 12 n.
Mimnermus (West):
fr. 6 (= 11 Gentili-Prato): 12 n, 490 n.
frr. 9-10 (= 3-4 Gentili-Prato): 1015 n.
Myrsilus:
FGrHist, 477 F 2: 1272 n.
Mythographi Vaticani:
1.87: 1282 n.
1.89: 1282 n.
1.122: 1282 n.
2.139: 1282 n.
2.140: 1282 n.
2.141: 1282 n, 1284 n.

Nicolaus Damascenus:
FGrHist:
90 F 47: 933 n.
90 F 57.1-7: 661 n.
90 F 57.7: 661 n.
90 F 58.1: 662 n.
90 F 59.1: 662 n, 983 n.
90 F 59.4: 662 n.
90 F 60.1-2: 662 n.
90 F 61: 663 n.
90 F 64: 937 n.
Nicomachus Gerasenus:
Excerpta:
1 (*MSG*, p.266, 8-12): 1272 n.
[Nonnus]:
Commentarius in orationem XLIII Gregorii Nazianzeni:
6: 1283 n, 1285 n.

Origenes:
Contra Celsum:
7.54: 1268 n.
Orphica:
Argonautica:
40-42.: 1263 n.
41: 1254 n.
42: 1256 n.
91-93: 1263 n.
1284: 1277 n.
Fragmenta (Kern):
F 2 (= 4[a1] Colli): 1275 n.
F 7.sg. (= 4[A 31 e 34] Colli): 1268 n.
F 17 (= 4[A 54] Colli): 1268 n.
F 49 (= 4[B 21] Colli): 1275 n.
F 59 (= 4[B 35] Colli): 1268 n.
F 174: 1269 n.
F 245: 1268 n.
F 292: 1278 n.
F 294: 1269 n.
F 302: 1290 n.
T 5: 1277 n.
T 22: 1274 n.
T 23: 1274 n.
T 24 (= 4[B 4] Colli): 1274 n.
T 31: 1274 n.
T 35: 1274 n.
T 40: 1266 n.
T 42 (= 4[B 22] Colli).: 1279 n.
T 48 (= 4[A 10] Colli): 1251 n.
T 49 (= 4[A 22] Colli): 1277 n, 1278 n.
T 50 (= 4[A 21] Colli): 1278 n.
T 51: 1278 n.
T 53: 1278 n.

T 54: 1278 n.
T 55: 1278 n.
T 57: 1274 n, 1278 n.
T 58 (= 4 [A 4] Colli): 1275 n.
T 59 (= 4[A 13] Colli): 1257 n.
T 60: 1259 n, 1260 n.
T 61: 1255 n.
T 62: 1255 n.
T 63: 1254 n, 1264 n, 1267 n.
T 76: 1263 n.
T 77: 1264 n.
T 78 (= 4[A 18] Colli): 1277 n.
T 80: 1277 n.
T 82 (= 4[A 14] Colli): 1256 n.
T 84 (= 4[B 27] Colli): 1266 n.
T 90 (= 4[A 25] Colli): 1267 n, 1268 n.
T 91 (= 4[B 5] Colli): 1267 n.
T 93: 1279 n.
T 94 sgg.: 1267 n.
T 95 (= 4[B 23] Colli): 1266 n, 1279 n.
T 97 (= 4[B 25] Colli): 1262 n.
T 107: 1277 n.
T 111: 1278 n.
T 112: 1278 n.
T 113 (= 4[B 2] Colli): 1257 n, 1271 n, 1273 n, 1277 n.
T 115 (= 4[B 26] Colli): 1265 n.
T 116: 1264 n.
T 117: 1263 n.
T 118: 1272 n, 1273 n.
T 119: 1273 n.
T 122: 1273 n.
T 123 (= 4[B 6] Colli): 1272 n, 1278 n.
T 125: 1268 n, 1272 n.
T 126: 1267 n, 1272 n, 1278 n.
T 127: 1278 n.
T 128: 1264 n.
T 129: 1271 n.
T 130: 1272 n.
T 131: 1273 n.
T 132: 1273 n.
T 133: 1273 n.
T 134: 1273 n.
T 135: 1273 n.
T 136: 1273 n.
T 142: 1277 n.
T 144: 1271 n.
T 146: 1277 n.
T 151: 1279 n.
T 153: 1279 n.
T 155: 1279 n.
T 163: 1272 n.
T 171: 1275 n.
T 212 (= 4[A 51] Colli): 1268 n.
T 213 (= 4[A 16] Colli): 1268 n.
T 216 (= 4[A 12] Colli): 1268 n.
T 253 (= 4[B 2] Colli): 1257 n.
T 257: 1277 n.
T 258: 1274 n.
T 259: 1278 n.
Hymni:
18.5: 1290 n.
40.3: 1290 n.
73.4: 1290 n.
Ovidius:
Metamorphoses:
10.51 sg.: 1253 n.
10.56 sg.: 1253 n.
10.79: 1263 n.
10.83-85: 1264 n.
10.86 sgg.: 1278.
10.167: 1274 n.
11.10 sgg.: 1274 n.
11.17: 1264 n.
11.50 sgg.: 1273 n.
11.85-145: 1282.
11.85-193: 1282 n.
11.92-93: 1290 n.
11.98: 1282.
11.106: 1282.
11.127: 1283.
11.130: 1283.
11.133: 1283.
11.141: 1283.
11.146: 1283.
11.146-93: 1283.
11.148: 1283.
11.149: 1283.
11.174-75: 1283.

Pausanias:
Graeciae descriptio:
1.4.5: 1283 n.
1.22.3: 370 n.
1.23.4: 877 n.
1.28.9: 358 n.
1.40.1: 667 n, 668 n.
2.4.5: 659 n.
2.9.6: 375 n.
2.15.1: 1182 n.
2.22.5: 1182 n.
2.24.7: 850 n.
2.32.5: 1182 n.
2.33.2: 1112 n.
2.36.3: 397 n.
2.36.4-5: 849 n.
3.7.4: 849 n.
4.4.1: 494 n.
4.14.3: 849 n.
4.33.3: 1255 n.
5.7.6: 1121 n.

5.9.4: 633 n.
5.17.1-2: 1182 n.
5.18.7: 659 n.
5.25.2: 494 n.
6.20.18: 1278 n.
7.1.8: 857 n.
7.3.7: 919 n.
7.3.10: 920 n.
7.4.8-9: 920 n.
7.5.4: 904 n.
7.5.10-13: 904 n.
7.22.4: 347 n.
7.24.5: 925 n.
8.4.9: 10004 n.
8.12.2: 650 n.
8.26.5: 650 n.
8.27.1-8: 649 n.
8.27.3: 650 n.
8.47.3: 360 n.
9.3.2: 1182 n.
9.16.1 (= Pindarus, fr. 36 Maehler): 494 n.
9.30.4: 1277 n, 1279 n.
9.30.5: 1264, 1268 n.
9.30.6: 1254 n.
9.30.7: 1272 n.
9.30.9-11: 1271 n.
9.40.3: 1183 n.
10.1.3: 875 n.
10.1.5-10: 875 n.
10.1.11: 875 n.
10.4.1: 299 n.
10.5.1: 876 n.
10.7.6: 665 n.
10.8.2: 643 n.
10.20.3: 645 n.

Periplus ponti Euxini:
61: 989 n.

Phaedrus:
Fabulae:
1.2: 1323 n.
4.7: 1323 n.

Phanocles (Powell):
fr. 1 (= 14 Hopkinson) 9 sgg.: 1264 n.
fr. 1.11: 1273 n.

Pherecydes:
DK 7 B 5: 1316 n.

Philochorus:
FGrHist:
328 F 35: 625 n, 629 n, 641 n.
328 F 73: 636 n.
328 F 73-75: 642 n.
328 F 109: 642 n.
328 F 114: 540 n.
328 F 216: 1038 n.

Philostratus:
Heroicus:
33.28: 1273 n.
Vita Apollonii:
4.14: 1273 n.

Philostratus Iunior:
Imagines:
870 (pp. 399 sg. Kayser): 1277 n.
871 (p. 400 Kayser): 1274 n.

Phlegon Tralleus:
FGrHist, 257 F 36, X B, 53-57: 339 n.

Phylarchus:
FGrHist, 81 F 66: 723 n.

Pindarus:
Isthmia:
1.41 sgg.: 813 n.
5.14-16: 16 n.
6.10 sgg.: 813 n.
Nemea:
1.7: 482 n.
2.1 sgg.: 486 n.
2.5: 494 n.
3.77: 494 n.
4.82 sgg.: 994 n.
6.39: 1112 n.
7.52 sgg.: 994 n.
8.39: 592 n.
10.1: 494 n.
Olympia:
1.23: 591 n.
1.90 sgg.: 1120 n.
1.93 sgg.: 1122 n.
2.52: 482 n.
2.59: 592 n.
5.16: 813 n.
5.23-24: 16 n.
5.34: 1122 n.
7.7 sg.: 1128 n.
8.1 sgg.: 1131 n.
10.23: 1121 n.
13.2: 735 n.
13.12 sgg.: 1121 n.
13.21: 406 n.
Peanes:
2.60 sgg.: 984 n.
6.109 sgg.: 994 n.
Pythia:
1.4: 487 n.
1.75: 6 n.
1.94: 591 n.
2.68: 494 n.
2.87-88: 586 n.
3.85: 591 n.
3.114-15: 593 n.
4.176: 1274 n, 1275 n.
5.63 sgg.: 1139 n.

7.2: 487 n.
7.5: 735 n.
8.95-97: 11 n.
10.1 sgg.: 981 n.
10.6: 494 n.
10.69 sgg.: 981 n.
11.50-58: 591 n.
Fragmenta (Snell-Maehler):
Isthmia:
fr. 6c: 482 n.
fr. 20c: 481 n.
Hymni:
fr. 35b: 11 n.
fr. 36 (= Pausanias, 9.16.1): 494 n.
fr. 51a-d: 483 n.
fr. 52d: 483 n.
Dithyrambi:
fr. 76: 483 n.
Prosodia:
fr. 89a: 483 n.
fr. 89b: 483 n.
Parthenia:
fr. 94b: 483 n.
fr. 95: 483 n.
Hyporchemata:
fr. 105: 483 n.
fr. 109: 483 n.
fr. 112: 483 n.
Encomia:
fr. 122: 483 n.
fr. 123: 483 n.
fr. 124a-b: 483 n, 494 n.
Threni:
fr. 128c: 478 n, 483 n, 1274 n.
fr. 129: 483 n.
Scholia (Drachmann):
Olympia, 6.148a (I, p. 186): 494 n.
Pythia, 5.96a (II, p. 183): 494 n.
Plato:
Alcibiades I:
122c: 1326 n.
Apologia:
41a: 13 n.
Cratylus:
402a: 1243 n.
Critias:
108b-c: 1237 n.
Crito:
52e: 1326 n.
Gorgias:
466b-c: 655 n.
523a-524a: 13 n.
Ion:
531a: 474 n.
532a: 474 n.
533b: 474 n.
533d sgg.: 478 n.
533d-e: 495 n.
Leges:
636b: 637 n.
653d sgg.: 495 n.
660e sgg.: 1292 n.
672e: 495 n.
681e-682c: 903 n.
700a sgg.: 478 n.
742a-c: 734 n.
756a sgg.: 1332 n.
764c-d: 492 n.
782c-d: 13 n, 1268 n.
Menexenus:
237c: 1096 n.
Meno:
70a: 981 n.
Phaedo:
60b: 1314 n.
60d: 1321 n.
69a: 734 n.
69c: 12 n, 13 n.
107b-114c: 13 n.
109a-b: 34 n.
Phaedrus:
244d-e: 1139 n.
244e: 1266 n.
265b: 1266 n.
273a: 1319 n.
Politicus:
293c-d: 1239 n.
Protagoras:
320b: 583 n.
343a: 1319 n.
Respublica:
344a-b: 654 n.
364b5 sgg.: 1266 n.
376e sgg.: 478 n.
392c sgg.: 478 n.
425e sgg.: 1328 n.
426d-e: 1105 n.
427b-c: 1137 n.
459a-b: 1329 n.
558c: 1332 n.
567b-c: 655 n.
567d sgg.: 655 n.
572 sgg.: 654 n.
599e3: 566 n.
Symposium:
182b-c: 655 n.
Theaetetus:
172c sgg.: 1234 n.
Timaeus:
20d-23e: 1327 n.

[Plato]:
  Epistulae:
    335a: 13 n.
  Hipparchus:
    228b: 474 n.
    228b-229b: 476 n.
    228c: 1080 n.
  Minos:
    321b6-c2: 568 n.
Plinius Maior:
  Naturalis historia:
    3.70: 379 n.
    3.72: 1031 n.
    4.12.65-71: 885 n.
    7.57.192: 716 n.
    14.53: 984 n.
    35.161: 979 n.
    36.9: 1182 n.
Plutarchus:
  Moralia:
    Aetia Graeca:
      291d-e: 848 n.
      292b: 856 n.
      293a-b (11): 503 n, 1011 n.
      293f-294c (13): 878 n.
      295c-d: 669 n.
      297b-c (26): 878 n.
    Aetia Romana:
      263e-264a (2): 367 n.
      273c-274a (38): 370 n.
    Amatoriae narrationes:
      773a-b: 659 n.
    Apophtegmata Laconica:
      220a: 710 n.
    Consolatio ad Apollonium:
      27: 1286 n.
    De E apud Delphos:
      2.38d: 11 n.
    De Herodoti malignitate:
      859d: 667 n, 857 n, 863 n.
      866 sgg.: 646 n.
    De libidine at aegritudine:
      1136a: 1182 n.
    De Pythiae oraculis:
      402c: 1315 n.
    De sera numinis vindicta:
      556f sgg.: 1309 n, 1315 n.
      557d: 1264 n.
      566b-c: 1269 n.
    Mulierum virtutes:
      244: 875 n.
      244a-d: 646 n.
    Quomodo adolescens poetas audire debeat:
      22d-e: 735 n.
      33: 881 n.
  Vitae parallelae:
    Aratus:
      30: 1311 n.
    Camillus:
      19: 881 n.
      19.3: 646 n.
    Cimon:
      4.7: 742 n.
    Lycurgus:
      1.1: 1328 n.
      2.9-3: 1328 n.
      4.2-3: 562 n.
      5.3: 1328 n.
      5.13: 1329 n.
      6.2: 613 n.
      13.1: 563 n.
      13.1-2: 576 n.
      13.1-4: 1329 n.
      14.4: 748 n.
      15.11-15: 1329 n.
      21.6: 1330 n.
      29: 574 n.
      42: 443 n.
    Lysander:
      18.3-4: 17 n.
    Numa:
      8.13: 347 n.
    Pericles:
      16: 749 n.
      20: 968 n.
    Solon:
      2.1-3: 1328 n, 1334 n.
      3.5: 562 n.
      5.3: 1328 n.
      8.1: 1037 n.
      10: 1215 n.
      10.6: 616 n.
      12.1-9: 1049 n.
      12.8: 443 n.
      13.3-6: 1054 n.
      13.4: 540 n, 1054 n.
      14.3: 1052 n.
      14.3-15.1: 1068 n.
      15.2-16: 1062 n.
      15.3-4 (= Androtion, *FGrHist*, 324 F 34): 1063 n.
      15.7-8: 1334 n.
      16.2: 1334 n.
      16.5: 1052 n.
      18.1: 1334 n.
      18.1-2: 1064 n.
      18.6-7 (= 40 Ruschenbusch): 1066 n.
      19.1-2: 1065 n.
      20.2 (= 51 Ruschenbusch): 1063 n.
      20.4 (= 53 Ruschenbusch): 1063 n.

21.3 (= 49-50 Ruschenbusch): 1063 n.
21.5: 639 n.
21.6: 443 n.
22: 1098 n.
22.1 (= 56 Ruschenbusch): 1063 n.
22.1-3: 1334 n.
24.4 (= 75 Ruschenbusch): 1063 n.
25.1-2: 1042 n.
26.2-4: 943 n.
27.1: 1052 n.
31.1-2: 1080 n.
Comparatio Solonis et Publicolae:
2.5: 1068 n.
Themistocles:
4.1: 322 n.
Theseus:
21: 900 n.
21.1: 1183 n.
24.1-5: 328 n.
[Plutarchus]:
De fluviis:
3.4: 1273 n.
7.1: 723 n.
Pollux:
Onomasticon:
1.5: 1291 n.
3.83: 848 n.
3.86-87: 727 n.
4.54: 1290 n.
7.109: 614 n.
7.204-5: 1289 n.
8.105 sg.: 349 n.
8.108-11: 601 n.
8.129: 1064 n.
9.85: 715 n.
9.113-14: 1289 n.
10.4: 1291 n.
Polyaenus:
Stratagemata (Woelfflin-Melber):
2.3.11: 637 n, 639 n.
5.47: 1007.
6.18.2: 875 n.
6.20: 1015 n.
8.65: 875 n.
Polybius:
Historiae:
1.5: 894 n.
12.5 sgg.: 873 n.
12.16: 569 n, 571 n.
16.32.1-2: 875 n.
18.5.8: 883 n.
Polyclitus:
FGrHist, 128 F 3: 727 n.
Posidonius (Edelstein-Kidd):
fr. 277a.37 sgg. (= 45.3 Theiler): 1280 n.
Proclus:
In Platonis rem publicam commentarii (Kroll):
1.174: 1273 n.
2.314: 1273 n.
Propertius:
Elegiae:
1.11.11: 1005 n.
Ptolemaeus:
Geographia:
5.2.8: 885 n.
5.2.19: 885 n.

Quintilianus:
Institutio oratoria:
1.10.9: 1278 n.
10.1.62: 473 n.

Sappho (Lobel-Page):
fr. 58.25: 598 n.
fr. 104a: 742.
fr. 115 (= 127 Diehl): 806 n.
[Scymnus]:
Ad Nicomedem regem:
737-42: 964 n.
Seneca:
Naturales quaestiones:
2.14: 1235 n.
Tragoediae:
Hercules Furens:
582 sgg.: 1253 n.
Hercules Oetaeus:
1036 sgg.: 1278 n.
1085 sgg.: 1253 n.
Medea:
355 sgg.: 1277 n.
Servius:
In Vergilii Aeneida commentarius:
1.507: 565 n.
10.142: 1283 n.
In Vergilii Bucolica commentarius:
6.13: 1285 n.
In Vergilii Georgicas commentarius:
4.519: 1264 n.
Silius Italicus:
Punica:
11.288 sgg.: 1005 n.
11.464 sgg.: 1277 n.
Semonides (West):
fr. 7: 1317 n.
Simonides (West):
fr. 7: 580 n.
fr. 27 (= 4.6 Diehl): 981 n.
Solon:
Fragmenta (Gentili-Prato):
fr. 1.8 (= 13 West): 1060 n.
fr. 1.28: 1060 n.

fr. 1.29-32: 11 n.
fr. 1.31: 1060 n.
fr. 2: 1037 n.
fr. 3 (= 3 Diehl = 4 West): 1041 n, 1058 n.
fr. 3.1-4: 1058 n.
fr. 3.5-6: 1058 n.
fr. 3.7-14: 1055 n, 1056 n, 1059 n.
fr. 3.10: 490 n.
fr. 3.12-13: 320 n.
fr. 3.12-21: 677 n.
fr. 3.15-20: 1059 n.
fr. 3.17-21: 315 n.
fr. 3.17-25: 1055 n.
fr. 3.18-25: 1059 n.
fr. 3.26-29: 1059 n.
fr. 3.30: 1068 n.
fr. 3.30-39: 1061 n.
fr. 5 (= 4b,c West): 1055 n.
fr. 7 (= 5 West): 1041 n, 1061 n.
fr. 7.1-2: 541 n, 1055 n.
fr. 7.5-6: 1041 n.
fr. 8 (= 6 West): 1041 n, 1055 n, 1061 n.
fr. 9 (= 7 West): 1068 n.
fr. 12 (= 9 West): 1042 n, 1060 n, 1075 n.
fr. 14 (= 10 West): 1038 n.
fr. 15 (= 11 West): 1042 n, 1060 n, 1075 n.
fr. 15.5-9 (= 11 West): 1069 n.
fr. 17 (= 23 West): 10 n.
fr. 19 (= 14 West): 12 n.
fr. 26 (= 20 West): 12 n, 490 n.
fr. 29 (= 32 West): 1041 n, 1068 n.
fr. 29a (= 33 West): 1041 n, 1068 n.
fr. 29b (= 34 West): 539 n, 1041 n, 1055 n, 1068 n.
fr. 29b.8-9: 1061 n.
fr. 30 (= 36 West): 1041 n.
fr. 30.1-2: 1055 n.
fr. 30.3-7: 557 n.
fr. 30.3-17: 1056 n, 1062 n.
fr. 30.5.6: 1041 n.
fr. 30.13-15: 540 n.
fr. 30.18-19: 1063 n.
fr. 30.20.27: 1055 n, 1068 n.
fr. 30.22-23: 1061 n.
fr. 30.26-27: 1041 n.
fr. 31 (= 37 West): 1041 n, 1055 n, 1061 n, 1068 n.
fr. 31.8-9: 1041 n.
Fragmenta (Ruschenbusch):
fr. 72a-c (= Cicero, *De legibus*, 2.59, 2.63-66): 640 n.
fr. 76a (= *Digesta*, 47.22.4): 635 n.
fr. 87 (= Plutarchus, *Solon*, 21.5): 640 n.
fr. 88 (= Athenaeus, *Deipnosophistae*, 6.234e): 629 n.

Sophocles:
Ajax:
125-26: 11 n.
1121: 1298 n.
Antigone:
453-57: 11 n.
Oedipus Coloneus:
1224-28: 12 n.
Oedipus Tyrannus:
865-72: 11 n.
Stephanus Bizantius:
Ethnica:
s.v. «Αἰθαλίδαι»: 605 n.
s.v. «Γραῖα»: 8 n.
s.v. «Μακεδονία»: 991 n.
s.v. «Πάτρα»: 606 e n.
Stesichorus (Davies):
frr. 184-S87: 473 n.
Stobaeus Ioannes:
Anthologium:
3.10.35: 1292 n.
4.2.24: 572 n.
43.48: 349 n.
Strabo:
Geographica (Meineke; in parentesi la numerazione dell'edizione Casaubon):
1.4.9 (C 66): 22 n, 44 n.
2.5.18 (C 121-22): 45 n.
2.5.24 (C 125-26): 40 n.
2.5.26 (C 126-27): 45 n.
5.4.4 (C 243): 339 n.
5.4.9 (C 247): 339 n.
5.4.13 (C 251): 1013.
6.1.1 (C 252): 379 n.
6.1.2: 1030 n.
6.1.7 (C 259): 1015 n.
6.1.14 (C 264): 1005 n.
6.2.4 (C 269-72): 659 n, 1015 n, 1033 n.
6.3.2-3 (C 278-80): 1016 n.
6.4.1 (C 286-87): 45 n.
7.3.6 (C 298-99): 945 n.
7.4.6 (C 311): 973 n.
8.3.2 (C 336-37): 329 n.
8.3.13: 643 n.
8.3.28 (C 352): 661 n.
8.3.33 (C 358): 715 n.
8.4.10 (C 362): 878 n, 1038 n.
8.6.13 (C 373): 878 n.
8.6.16 (C 376): 715 n.
8.6.20 (C 377-79): 659 n, 1008 n, 1130 n.
8.6.22 (C 380): 334 n.
9.3.1 (C 416-17): 875 n.
9.3.5 (C 419-20): 319 n.
9.3.6 (C 420-21): 1115 n.
9.3.12 (C 422-23): 872 n.
9.4.2 (C 425): 875 n.

9.4.10 sg. (C 427): 878 n.
9.5.10 (C 433-44): 878 n.
10.2.3 (C 450): 883 n.
10.2.8 (C 451-52): 661 n, 978 n.
10.3.7 (C 466): 899 n.
10.3.17: 1274 n.
10.3.19 (C 472): 899.
10.4.1 (C 474): 885 n.
10.4.6: 878 n.
10.4.15 (C 479-80): 297 n.
10.5.14 (C 488): 885 n.
11.2.12 (C 496): 945 n.
11.2.19: 945 n.
12.2.9: 562 n.
12.3.4 (C 542): 957 n.
12.3.11: 989 n.
12.8.11 (C 575): 988 n.
13.1.3 (C 582): 726 n.
13.1.14 (C 588): 509 n.
13.1.25 (C 592): 904 n.
13.1.69 (C 615): 1005 n.
14.1.3 (C 633): 369 n, 925 n.
14.1.6 (C 634-35): 957 n.
14.1.14-18 (C 636-38): 892 n.
14.1.37 (C 646): 937 n.
14.2.10 (C 654): 1004 n, 1005 n.
15.3.21 (C 735): 727 n.
17.1.33 (C 808): 517 n.
17.3.24 (C 839): 45 n.

Suda:
Lexicon (Adler):
s.v. «Θίασος»: 641 n.
s.v. «Κατωνάκη»: 665 n.
s.v. «Μίδας»: 1289 n.
s.v. «πάντα ὀκτώ», 617 n.
s.v. «Στησίχορος»: 473 n.
s.v. «Χοίριλος»: 474 n.

Tacitus:
Historiae:
3.47: 945 n.
Tatianus:
Oratio ad Graecos:
1.1: 1274 n.
Terpander:
T 40 (Gostoli): 563 n.
Tertullianus:
Adversus Hermogenem:
25.5 sg.: 1293 n.
Testamentum Novum:
Marcus:
7.26: 22 n.
Testamentum Vetus:
II Reges:
14.9: 1312 n.

Thales:
DK 11 A 1: 1237.
DK 11 A 12: 1235.
DK 11 A 14: 1235-36.
DK 11 A 15: 1235 n.
DK 11 A 16: 1236.
DK 11 A 22: 1235.
DK 11 A 24: 1235 n.
Themistius:
Orationes:
Θέσις εἰ γεωργητέον:
349b: 1278 n.
Χαριστήριος τῷ αὐτοκράτορι:
209c: 1274 n.
Theodorus ὁ παναγής:
FGrHist, 346 F 1: 600 n.
Theognis:
Elegiae:
31-38: 594 n.
39 sgg.: 676 n.
39-52: 586 n, 676 n, 1075 n.
41: 586, 594 n.
42: 586, 588 n, 594 n.
51: 315 n.
52: 586.
309-12: 637 n.
339-40: 16 n.
425-28: 12 n.
649-52: 596 n.
675-80: 594 n.
731-42: 11 n.
823 sg.: 676 n.
855 sgg.: 676 n.
1081-82b: 586 n, 676 n.
1082a: 589 n, 594 n.
1082a-b: 594 n.
1082b: 588 n.
1311 sgg.: 491 n.
1367 sgg.: 491 n.
1377 sgg.: 491 n.
Corpus Theognideum:
53-68: 550 n.
557-60: 556 n.
825-30: 558 n.
1197-202: 556 n.
Theophanes Confessor:
Chronographia (De Boor):
685b (I, p. 443): 1284 n.
Theophilactus:
Epistulae:
19: 1291 n.
Theophilus:
Ad Autolycum:
2.30: 1274 n.

Theophrastus:
De causis plantarum:
4.15.4: 1290 n.
De signis tempestatum:
fr. 650: 569 n.
Theopompus Chius:
FGrHist:
115 F 63: 643 n.
115 F 75c: 1286 n.
115 F 176: 665 n.
115 F 311: 665 n.
Thucydides:
Historiae:
1.2.5-6: 1098 n.
1.3: 996 n, 1215 n.
1.3.3: 6 n.
1.4: 137 n, 890 n.
1.5: 761 n, 874 n.
1.5-6.2: 326 n.
1.5.1: 17 n.
1.6.3-5: 580 n.
1.7: 35 n.
1.10.2: 302 n.
1.10.4-5: 37 n.
1.12: 870 n.
1.12.4: 996 n.
1.13: 659 n, 703 n, 881 n.
1.13.1: 653 n.
1.13.3: 38 n.
1.13.4: 978 n.
1.13.5: 38 n.
1.13.6: 900 n, 1019 n.
1.18.1: 863 n, 1326 n.
1.19: 708 n.
1.20: 183 n.
1.25: 183 n.
1.27.1: 638 n.
1.30: 661 n.
1.56: 662 n.
1.98: 893 n.
1.100: 893 n.
1.115-17: 893 n.
1.126: 667 n, 668 n.
1.126.2-128.1: 1049 n.
1.126.3-12: 1048 n.
1.126.6: 374 n.
1.137.1: 983 n.
2.9.2: 857 n.
2.14-16: 1094 n.
2.14.1-16: 328 n.
2.15.1: 302 n.
2.15.5: 299 n.
2.16: 550 n.
2.16.2: 528 n.
2.23.3: 8 n.
2.29: 183 n.
2.37.1: 1083 n.
2.38.1: 476 n.
2.40.2: 752 n.
2.41.1: 23 n, 476 n.
2.42.2: 1103 n.
2.80.5: 994 n.
3.2-19: 893 n.
3.36-50: 893 n.
3.49.3: 320 n.
3.68.5: 882 n.
3.70-83: 315 n.
3.73: 19 n.
3.82-83: 589 n.
3.82.8: 589 n, 590 n.
3.83.1: 587 n.
3.92.1: 877 n.
3.92.2: 643 n, 644 n.
3.94.3: 644 n.
3.94.4: 326 n, 644 n.
3.94.5: 644 n, 883 n.
3.96.3: 644 n.
3.97.1: 644 n.
3.100.1: 644 n.
3.101.2: 330 n.
3.102.2-4: 330 n.
3.102.5: 872 n.
3.104: 486 n, 900 n.
4.40: 699 n.
4.78.3: 981 n.
4.100.1: 877 n.
5.11.1: 618 n.
5.41: 702 n.
5.51.1: 643 n.
5.54.1: 849 n.
5.72.4: 627 n.
5.81.1: 650 n.
6.2: 1215 n.
6.2.6: 37 n.
6.3.2: 659 n.
6.4.1: 330 n, 1008 n.
6.54-58: 676 n.
6.54.5: 673 n, 1078 n.
6.54.6: 674 n, 1080 n.
6.54.7: 1080 n.
6.59.3: 864 n.
7.77.7: 17 n, 299 n, 762 n.
8.37.1: 646 n.
8.54.4: 604 n.
8.65.2 sgg.: 1330 n.
8.72.1: 318 n.
Timaeus:
FGrHist:
566 F 11a (= Athenaeus, *Deipnosophistae*, 264c): 872 n.
566 F 72: 909 n.
566 F 80: 659 n.
566 F 164: 520 n.

Timotheus:
Persae:
234: 1274 n.
236: 1274 n.
Tyrtaeus (West):
fr. 2: 179 n, 878 n.
fr. 4: 310 n.
fr. 5.3: 848 n.
fr. 5.5-6: 848 n.
fr. 5.7: 848 n.
fr. 12 (= 9 Gentili-Prato): 584 n.
fr. 12.6: 1287 n.
fr. 19.8 (= 1.50-52 Diehl): 613 e n.
fr. 23a.15: 850 n.
Tzetzes Joannes:
Historiarum variarum chiliades:
1.2.104: 1285 n.
1.2.115: 1285 n.
1.2.123: 1283 n.
1.2.124 sgg.: 1287 n.
6.72.679: 1285 n.
6.72.686: 1285 n.
7.123.224: 1285 n.

Valerius Maximus:
Facta et dicta memorabilia:
6.5 *ext* 3: 570 n.
6.5 *ext* 4: 571 n.
Varro:
Antiquitates rerum divinarum:
fr. 18 (Cardauns): 347 n.
Velleius Paterculus:
Historia Romana:
1.4.3-4: 904 n.
Vergilius:
Aeneis:
1.569: 1029 n.
2.40-53: 1211 n.
6.119 sgg.: 1262.
6.120: 1256 n.
Georgica:
4.485-502: 1253.
4.491: 1253.
4.516: 1263.
4.521: 1264 n.
4.524: 1273 n.
[Vergilius]:
Culex:
269: 1253 n.
278 sgg.: 1278 n.
293: 1253 n.
Vitruvius:
De architectura:
2.8.11-12: 928 n.
3.1: 406 n.
4.2.2: 410 n.

Xenophanes (Gentili-Prato):
fr. 1 (= 1 West): 489 n.
fr. 2 (= 2 West) 19: 1127 n.
fr. 2.22: 1127 n.
fr. 42 (= 4 West = 4 Lesher): 716 n, 723 n.
Xenophon:
Agesilaus:
2.9: 684 n.
Anabasis:
1.8.25: 637 n.
5: 956 n.
5.5.10: 989 n.
6.1.15: 989 n.
6.5.23: 6 n.
7.3.16: 945 n.
Atheniensium respublica:
2.9: 319 n.
2.19: 589 n.
3.8: 319 n.
De republica Lacedaemoniorum:
1.3-4: 748 n, 1327 n.
1.7-8: 1329 n.
2-3: 1327 n.
5: 1327 n.
6.1-2: 1329 n.
7: 1327 n.
7.8.1 sgg.: 375 n.
11-12: 1327 n.
14: 1327 n.
De vectigalibus:
3.9-11: 323 n.
Hellenica:
2.4.20-21: 316 n.
4.3.16: 684 n.
5.7.7: 39 n.
6.1.11: 981 n.
6.1.19: 646 n.
6.2.6: 979 n.
6.2.26: 979 n.
Hiero:
5.2: 655 n.
9.5-7: 600 n, 606 n.
11.7: 15 n.
Memorabilia:
2.7.2: 750 n.
2.7.3: 750 n.
2.7.9: 751 n.
3.5.15-16: 1326 n.
4.2.22: 1298 n.
4.6.12: 654 n.
Oeconomicus:
1.5: 735 n.
7.3: 740 n.
7.5-6: 746 n.
7.35-36: 749 n.
7.42: 19 n.
9.11: 749 n.

Zenobius:
Paroemiae:
2.106 (Miller): 1309 n.
Zonaras:
Lexicon:
s.v. «Μίδας»: 1285 n.

Epigrafi.

Corpus des inscriptions de Delphes:
9: 620 n.
Corpus Inscriptionum Regni Bosporani:
6: 971 n.
8-11: 971 n.
37: 971 n.
113: 971 n.
972: 971 n.
1013-15: 971 n.
1037-40: 971 n.
1111: 971 n.
Documents in Mycenaean Greek:
154: 244 n.
Greek Historical Inscriptions:
4: 979 n.
24: 872 n, 874 n.
34: 874 n.
132 (= *IG*, V/2, 1): 650 n.
138 (= *SIG*³, 167 = *Mylasa*, 1, ll. 2-4): 618 n.
204: 349 n.
Inscriptiones Creticae:
II/V:
1, ll. 8, 15: 604 n.
IV:
4, l. 4: 604 n.
78, ll. 2-3: 638 n.
Inscriptiones Graecae:
I²:
501: 473 n.
547: 473 n.
616: 473 n.
1230: 631 n.
1235: 631 n.
I³:
5: 630 n.
6 (= *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, 3): 630 n.
7: 630 n.
41, l. 52: 638 n.
68: 300 n.
76, ll. 21-22: 647 n.
104: 566 n, 569 n, 1050.
130: 629 n.
131: 637 n.
231: 630 n.
231, ll. 14, 17: 631 n.
232: 630 n.
279: 300 n.
281: 300 n.
283: 300 n.
285: 300 n.
287: 300 n.
289: 300 n.
507: 614 n.
510: 614 n.
1516: 632 n.
II²:
1126: 1114 n.
1237 (= *SIG*³, 92): 623 n.
1241: 624 n.
1358: 642 n.
1388a36 sg.: 473 n.
2311: 473 n.
2344: 624 n.
2345: 624 n.
IV:
517: 615 n.
IV/1²:
128: 488 n.
V/2:
1 (= Tod, 132): 650 n.
2: 650 n.
159: 855 n.
451: 650 n.
452: 650 n.
468: 650 n.
IX/1:
333: 874 n.
334 (= *GHI*, 20): 872 n, 874 n.
868: 978 n.
977: 888 n.
1072: 873 n.
IX/1²:
3718: 872 n, 874 n.
IX/4:
1143: 351 n.
XII/1:
128: 644 n.
XII/3:
330, l. 32: 741 n.
XII/7:
392 (= Michel, 385 = *SIG*², 472): 649 n.
XII/9:
946: 605 n.
XIV:
645: 321 n.
Lois sacrées d'Asie Mineure:
50 (= *Milet*, I/3, 333 = *SIG*³, 57): 633 n.
Lois sacrées des cités grecques:
97 (= *SIG*³, 1218): 639 n.

Lois sacrées des cités grecques, Supplément:
3 (= *IG*, I^3, 6): 630 n.
10, ll. 45 sgg.: 625 n.
Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen:
I/3:
122-28: 633 n.
333 (= *SIG*^{3}, 57 = *Lois sacrées d'Asie Mineure*, 50): 633 n.
Mylasa:
1, ll. 2-4 (*SIG*^{3}, 167 = Tod, 138): 618 n.
Recueil d'inscriptions grecques:
385 (= *IG*, XII/7, 392 = *SIG*^{2}, 472): 649 n.
419: 648 n.
997 (= *SIG*^{3}, 987, l. 28): 627 n.
Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.:
2: 301 n.
5, ll. 27-28: 638 n.
6: 676 n, 1053 n, 1077 n.
8 (= *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, 9): 310 n, 615 n, 926 n.
11: 315 n.
13: 315 n.
27: 866 n.
67bis: 644 n.
86: 1050 n.
86, l. 2: 615 n.
86, ll. 18, 23: 619 n.
Supplementum Epigraphicum Graecum:
III:
121: 349 n.
XI:
205: 880 n.
XXVII:
183: 351 n.
631 (= XXXV, 993 B, l. 11): 604 n, 618 n.
XXVIII:
408 (= XXXVI, 461 = XXXII, 398): 644 n.
XXIX:
766: 351 n.
XXXII:
398 (= XXXVI, 461 = XXVIII, 408): 644 n.
XXXIV:
157: 636 n, 637 n.
XXXV:
993: 618 n.
993 B, l. 11 (= XXVII, 631): 604 n.
XXXVI:
461 (= XXVIII, 408 = XXXII, 398 = Meiggs, 67bis): 644 n.
548: 646 n.
XXXVII:
340: 330 n.
XXXIX:
320: 636 n.
411: 613 n.
1252: 634 n.
1854: 636 n.
Sylloge Inscriptionum Graecarum^3:
2: 1308 n.
57 (= *Milet*, I/3, 333 = *SIG*^{3}, 57 = *Lois sacrées d'Asie Mineure*, 50): 633 n.
92 (= *IG*, II^2, 1237: 623 n.
141: 614 n.
167 (= Tod 138 = *Mylasa*, 1, ll. 2-4): 618 n.
239e: 648 n.
472 (= *IG*, XII/7, 392 = Michel, 385): 649 n.
921: 349 n.
923: 349 n.
924: 349 n.
987: 627 n.
1218 (= *Lois sacrées d'Asie Mineure*, 97): 639 n.

Papiri.

PBerol.:
44, I.2 sgg.: 1275 n.
POxy.:
842: 645 n.
1365 (= *FGrHist*, 105 F 2): 634 n, 663 n.
1800: 1315 n.
3711: 309 n.
PRyl.:
18 (= *FGrHist*, 105 F 1): 667 n.
493: 1323.